

# VERBA THEOLOGICA

FACULTATIS THEOLOGICAE  
UNIVERSITATIS CATHOLICAE

## Tradícia

M. Bakoš, J. Dronzek, A. Gladiš, P. Juhás, V. Kročil

G. R. Mulamuhíč, M. Sendeková, A. Slodička

R. Svoboda, P. Šoltés, M. Weis, P. Zubko, T. Žigová



Cassoviae / Košice

VT 12 / ročník VI (2007), číslo 1

## OBSAH

### Téma čísla: *Tradícia*

Editoriál / Peter Zubko .....	(3)
Tradícia podľa teologickej teórie poznania / Terézia Žigová .....	(5)
Teológia ikony / Andrej Slodička.....	(20)
Diokleciánov edikt proti kresťanom a tetrarchická ideológia / Marta Sendeková .....	(29)
Papež Lev Veliký a jeho vernosť ortodoxii / Vlastimil Kročil.....	(38)
Biskupové doby josefínismu – strážci nebo odpůrci katolíckej tradície? / Rudolf Svoboda .....	(43)
Českobudějovický biskup Bárta – pilník katolíckej tradície na juhu Čech / Martin Weis .....	(54)
O zodpovednosti moderného človeka / Jozef Dronzek.....	(68)
Etika policajta a jeho povolanie / Andrej Gladiš.....	(73)
Kult sv. Cyrila a Metoda u Slovákov / Peter Zubko .....	(97)
Literatúra sv. Cyrila a Metoda na Veľkej Morave / Miloslav Bakoš.....	(108)
Sväté Písmo v staroslovenčine / Peter Juhás.....	(121)
Rád križovníkov s červenou hviezdou do roku 1915 / Gabriel Rijad Mulamuhič .....	(129)
Vizitácia Michala Manuela Olšovského 1750 – 1752 a jej dôsledky na unifikáciu cirkevnej správy a sociálnu emancipáciu gréckokatolíckeho kléru / Peter Šoltés.....	(155)

### Recenzie:

JUDÁK, Viliam: *Kresťanstvo v antickom svete*. Bratislava 2006 / Peter Zubko (170); *V hodine veľkej skúšky. Listy biskupa Michala Buzalku, spoločné prejavy slovenských katolíckych biskupov. Súbor dokumentov*. LETZ, Róbert (zost.). Trnava 2007 / Peter Zubko (170); VAŠKO, Václav: *Likvidace řeckokatolické církve*. Kostelní Vydří 2007 / Peter Zubko (172).

## Editoriál

Otvárame prvé číslo šiesteho ročníka časopisu Teologickej fakulty v Košiciach Katolíckej univerzity v Ružomberku, ktorý jeho zakladateľ Mons. Ladislav Hučko nazval *Verba theologica*. Za tému tohto čísla sme zvolili tématiku tradície, ktorá má v Katolíckej cirkvi svoje vážne miesto. Tradícia je pôvodne antropologický pojem, je základným prejavom dejinnosti ľudskej existencie a možno ho popísať na základe prejavov pri formovaní ľudskej existencie a kultúry. Tradícia má svoje miesto najmä v Biblii, v učení Magistéria a v dejinách. Tradíciu ako takú začal rozvíjať a definoval sv. Vincent Lerinský († pred 450) v diele *Commonitoria* (cca 430 – 434), z ktorých sa zachoval len prvý diel. V najväčšej miere k rozvinutiu tradície ako takej prispel posvätný Tridentický snem (1545 – 1563), ktorý definoval, že existujú dva pramene Zjavenia, a to Písmo (písané zjavenie) a Tradícia (ústne tradované zjavenie); na tento výklad nadviazal neskôr Druhý vatikánsky koncil (1962 – 1965) (por. *Dei verbum* 7 – 10). U nás sa tejto problematike podrobnejšie venoval biskup Mons. Dominik Kal'ata, SJ, ktorý v Spišskej Kapitule v pôste 1992 predniesol hosťovské prednášky z fundamentálnej teológie – pre vtedajších bohoslovcov Spišskej, Košickej a Rožňavskej diecézy v spišskom kňazskom seminári – pod súhrnným názvom *Tradícia ako princíp, norma a záruka viery* (Spišské Podhradie 1992, 55 s., skriptá). Spomíname to aj preto, lebo toto dielko ostalo u nás bez odozvy. Dúfame, že toto číslo aspoň nepriamo nadviaže na jednu rozpočatú tému a napomôže rozvíjaniu tradície rozvoja teologickej vedy u nás.

Témy ďalších čísel *Verba theologica* budú: Osoba a osobnosť (2. polrok 2007), Smrť (1. polrok 2008), Literatúra – mýtus a legenda (2. polrok 2009). Zmena témy je vyhradená. Uzávierky čísel sú príslušný polrok vždy k 31. januáru a 30. septembru, číslo zvyčajne vychádza v priebehu semestra. Pri tejto príležitosti prosíme kolegov, ktorí majú záujem o publikovanie svojich vedeckých bádání v našom časopise, aby predovšetkým zohľadnili tému pripravovaného čísla a technické, metodologické a formálne parametre zasielaného súboru; autori zabúdajú predovšetkým na preklad názvu, abstraktu a kľúčových slov do angličtiny.



# VERBA THEOLOGICA

Časopis Teologickej fakulty v Košiciach Katolíckej univerzity

## POŽIADAVKY PRE PRISPIEVATEĽOV

- Radi privítame príspevky na najbližšiu avizovanú tému do termínu uzávierky (do 31. januára alebo do 30. septembra) na elektronickej adrese: [verba@ktfke.sk](mailto:verba@ktfke.sk).
- Zaslanie príspevku neznamená jeho automatické publikovanie, príspevok bude podrobený recenzii odborníkovi v príslušnej špecializácii a publikovanie schvaľuje redakčná rada. Ak posielate článok doktorand, prosíme prispievateľa o dodanie recenzného posudok od školiteľa doktoranda, ktorý je súčasne súhlasom na publikovanie článku; túto recenziiu si doktorand zabezpečuje sám.
- Rozsah príspevku od min. 5 do max. 10 normostrán (0,25 – 0,5 AH, resp. 9 – 18 tisíc znakov s medzerami, resp. 7,5 – 15 tisíc znakov bez medzier vo formáte word/\*.doc, \*.rtf alebo \*.swx); súbor nazvite svojim priezviskom; v súbore sú nepripustné zdvojené medzery a nadbytočné medzery za interpunkčným znamienkom na konci odseku.
- Redakcia si vyhradzuje právo v prípade rozvláčnosti článok skrátiť alebo ho neuverejniť.
- Okrem článku treba dodať stručný, výstižný, ale pritom dostatočne popisný abstrakt po anglicky, kde bude zároveň uvedený názov článku po anglicky a doplnené najdôležitejšie 3 – 4 kľúčové slová (termíny) po anglicky; anglický preklad si autor zabezpečuje sám; nedodanie úplného anglického abstraktu znamená neprijatie príspevku.
- Dodajte úplnú kontaktnú poštovú a e-mailovú adresu, telefónne číslo pevnej linky, príp. faxu.
- Vedecká úroveň článku; za obsah, výsledky a prínosnosť článku zodpovedá autor.
- Originalita výsledkov a pôvodnosť článku; ak bol článok ponúknutý aj inej redakcii, prosíme o oznámenie, inak si vyhradzuje právo v budúcnosti už žiaden článok neprijat.
- Vyžaduje sa, aby boli citácie k tematike obsahovali úplnosť literatúry k predmetnej tematike a aby sa podľa možnosti citovala aj zahraničná literatúra; dostatok citácií k predmetnej problematike. Citovať aj články z iných časopisov a podľa možnosti citovať články zo starších čísel Verba theologica. Citovať podľa všeobecne platnej metodológie so zohľadnením podrobností špecifikovaných na webovej stránke fakulty [www.ktfke.sk](http://www.ktfke.sk).
- Za jazykovú úroveň zodpovedá autor, preto by príp. mal dať článok skontrolovať odborníkovi na slovenský a anglický jazyk.
- Možnosť publikovať aj recenzie na najnovšie knihy.
- Nevyžiadané príspevky redakcia nevracia.
- Nesplnenie požiadaviek znamená vylúčenie článku.
- Za publikované príspevky neposkytujeme honorár.

## Tradícia podľa teologickej teórie poznania

Terézia ŽIGOVÁ

### *The Tradition according to the theological Theory of Recognition*

The faith of the Catholic Church roots out of the Holy Scripture and Tradition. The Magisterium, the Teaching Authority of the Church, watches over the interpretation of the faith and its observance. The Holy Scripture, Tradition and the Magisterium participate on the content and formulation of the faith. The Church has considered and considers the Scripture the cardinal rule of faith. Its author is God himself. The human authors were inspired by the Holy Spirit to write the word of God by the means of modern language according to the culture of those years. From the theological point of view Jesus Christ himself is the Tradition of the Church who as the Lord and Saviour is still present in his Church fulfilling the plan of salvation. The Holy Spirit, sent to the Church through the Father and the Son, watches over the announcement of the word of Christ and cares that this announcement is authentic and dwells in the hearts of the believers. Not all of the testimonies of the Tradition have the same dignity and not all of them can be accepted as authentic. The testimony that can be accepted as the part of the Tradition should fulfill the two criteria. The first criterion is Jesus Christ himself and His word that can be found in the Scriptures. The second criterion is the agreement of the individual testimony with the faith of the whole Church.

Keywords: *Holy Scripture, Tradition, surrender, oral interpretation, theological Theory of Recognition*

### 1. Pojem a predmet tradície

Slovo tradícia pochádza z lat. podstatného mena *traditio* alebo slovesa *tradere* a má viacero významov: odovzdávať, poveriť, prenechať, odovzdať, podávať, obsahovať, prezradiť, ukázať, prenechať odkaz, preniesť, pridať, oznámiť, vysvetliť, učiť. Grécky ekvivalent používaný vo Svätom písme je podstatné meno *paradosis* a sloveso *paradidomi*. Podobný význam majú aj výrazy:

- ❖ paralambainein – prijať; paratheke – to, čo je odovzdané;
- ❖ mimneskethai – pamätať, zachovávať v pamäti; anamnesis – pripomenutie;
- ❖ keryssein – hlásať; kerygma – prerozprávanie, kázanie;
- ❖ didaskein – učiť; didache – náuka.

Teologická teória poznania chápe pojem tradície v prvom rade ako odovzdanie Zjavenia zo Svätého písma cez Cirkev v minulosti až po Cirkev súčasnosti. Je to proces umožňujúci zachovanie totožnosti a nepretržitosti a zároveň proces rozvíjania Božieho slova v spoločenstve viery. Z toho hľadiska je tradícia základným a smerodajným kritériom potvrdenia obsahu viery. Tradícia je sama osebe zložitým procesom, obsahujúcim množstvo skutočností a udalostí, a nie stále je zo-

## Tradícia

hl'adňovaná teológmi vo svojej celistvosti. Ani hovorový jazyk nedokáže presne a správne vyjadriť, čo sa skrýva pod pojmom tradícia. Z toho dôvodu môžu vznikáť menšie či väčšie problémy s vyjadrením obsahu tradície. V každom prípade je potrebné zamyslieť sa nad tým, aký význam slova *tradicia* mal autor na mysli v konkrétnom prípade.

Keby sme sa zamysleli nad otázkou, čo by sa stalo, keby bolo zo života človeka, skupiny ľudí, národa, ľudstva, vymazané všetko, čo je tradíciou, alebo by bolo zakázané odovzdávanie tradície, dospeli by sme k záveru: nastala by duchovná smrť človeka, celého spoločenstva. Takým úkonom by boli zničené všetko, čo ľudstvo zdedilo odovzdávaním z pokolenia na pokolenie, čiže jazyk, kultúra, dedičstvo obyčají, zvyky, sviatky. Všetko by bolo potrebné vytvárať odznova, znova zisťovať a objavovať svedectvá, čo by nebolo jednoduchou záležitosťou. Strata tradície by znamenala návrat na úplný začiatok. Na druhej strane však nie je možné dovoliť extrém, aby sa vychádzalo len z tradície. Jazyk síce dovoľuje vyjadrovať obsah, svedectvá a poznanie, ale je potrebné mať na zreteli duchovné dedičstvo, dedičstvo kultúry, dedičstvo písomností. Správne spojenie spomínaných častí prispieva k rozvoju a zdokonaľovaniu života.

Komponenty pojmu tradícia<sup>1</sup>

Komponent	Latinský výraz	Obsah
proces	traditio activa, transmissio	proces odovzdávania
	traditio passiva vel obiectiva, traditum, depositum	odovzdané časti
	traditio subiectiva, tradens	odovzdávajúci podmet
spôsob	traditio realis	odovzdávanie skutočné, reálne (spôsob života, kult, inštitúcie, príklad)
	traditio verbalis, oralis	tradícia slovná (kázanie, katechéza, pisma, náuka)
vývoj (proces) v čase	traditio divina	tradícia, odkaz pochádzajúci od samotného Ježiša Krista
	traditio apostolica	tradícia, odkaz pochádzajúci od apoštolov z čias apoštolských
	traditio humana seu ecclesiastica (traditiones)	tradícia, odkazy spoločenstva Cirkvi v časoch poapoštolských

Tradícia má význam len v dialektike súhlasu a námietok. Oslobodzuje od ťažkosti štartovania zakaždým z nulového bodu a je kritickou inštanciou vo vzťahu k novým myšlienkam, keď káže pamätať na známe skutočnosti; preto ju treba opatrovať. Na druhej strane môže tradícia brzdiť potrebný rozvoj, odoberať životu pokoj – preto je dôležitý kritický postoj vzhľadom k tradícii. Keď je vyváženosť medzi jedným aj druhým postojom, je možné napredovanie a sloboda. Keď sa kladie dôraz len na jeden z týchto postojov, objavuje sa nezdravý vzťah k tradícii, ktorý badať aj v súčasnosti.

<sup>1</sup> Por. BEINERT, W.: *Teologiczna teoria poznania*. Kraków 1998, s. 200.

Typy postojov k tradícii<sup>2</sup>

Názov	Teória	Nástupca, nasledovník
tradicionalizmus	proces súvislého úpadku, presadzuje zachovávanie všetkých tradícií nezmenených a nezmenšených	fundamentalizmus, reštauracionizmus
evolucionizmus	proces súvislého vývoju, preto je možné zrežignovať z tradície	progresivizmus, utópia
typologická dialektika	dialektický proces, v ktorom totožnosť s minulosťou zostáva zachovaná skrze spôsob života, preto je vzorom pre súčasnosť	otvorenosť, pripravenosť k reformám

Vzhľadom k teórii poznania je možné uvažovať o tradícii s typologickým významom: jej svedectvá sú typmi, vzormi, systémom znakov, v ktorých životné skúsenosti z minulosti sa sprítomňujú tak, že je možné z nich čerpať v problémoch dnešnej epochy a skrze toho získať nový spôsob videnia. Tradícia má veľký význam aj pre budúcnosť. Budúcnosť môže existovať len vtedy, keď sa história ešte neskončila. Tradícia ukrýva v sebe potenciálny obsah, ktorý sa musí rozvíjať v čase. Koniec tohto rozvoja nie je možné predvídať. Dedičstvo minulosti sa môže v nových podmienkach života a kultúry rozvinúť úplne novým spôsobom. Tradícia je pre teologickú teóriu poznania a pre samotnú teológiu podstatným momentom života a poznania.

## 2. Tradícia vo Svätom písme

Tradícia je viditeľná už v počiatkoch kresťanstva. Ježiš sám hovorí o sebe, že prišiel splniť zákon a prorokov, nepomíne sa ani jediné písmeno, ani jediná čiarka zo Zákona, kým sa všetko nesplní (por. *Mt* 5,18). V tomto prípade neide o tradíciu ako takú, ale preto, že definitívnym exegétom samozjavenia sa Boha je Ježiš: „Boha nikto nikdy nevidel. Jednorodný Boh, ktorý je v lone Otca, ten ňom priniesol zvest“ (*Jn* 1,18). Ježiš odsudzuje fundamentalistické chápanie tradície farizejov, ktorí zachovávajú príkaz umývania rúk, ale už nevysvetľujú jeho význam; ich postoj kritizuje verdiktom: „Božie prikázanie opúšťate a držíte sa ľudských obyčajov“ (*Mk* 7,8).

Predkresťanská tradícia je od toho času interpretovaná novým tvorivým spôsobom, čo je viditeľné aj v náuke apoštolov. Najlepším príkladom je reč sv. Petra v deň Turíc, kedy cituje text zo Starého zákona, a potom čerpajúc zo židovskej tradície vysvetľuje jeho význam v novej situácii, ktorá nastala po smrti a zmŕtvychvstaní Ježiša Krista (por. *Sk* 2,14 – 36).

Smerodajnou normou tradície je vyjadrenie samého Krista: „Chválim vás, že vo všetkom na mňa pamätáte a zachovávate moje učenie, ako som vám ho odovzdal“ (*1Kor* 11,2). Je všeobecným potvrdením toho, čo je vysvetlené v nasledujúcom texte: „Veď ja som od Pána prijal, čo som vám aj odovzdal, že Pán Ježiš v tú noc, keď bol zradený, vzal chlieb, vzdával vďaky, lámal ho a povedal: "Toto je moje telo, ktoré je pre vás; toto robte na moju pamiatku".“ (*1Kor* 11,23 – 24).

<sup>2</sup> Por. BEINERT, W.: *Teologická teória poznania*, s. 201.

## Tradícia

Podobne hovorí sv. Pavol o niečo ďalej (pozri *1 Kor 15,1 – 3*), keď udalosť Veľkej noci je predstavená ako prijatie a odovzdanie poslania iným ľuďom. „*Odo vzdal som vám predovšetkým to, čo som aj ja prijal: že Kristus zomrel za naše hriechy podľa Písem*“ (*1 Kor 15,3*). Keď je reč o tradícii, ide najprv o proces komunikácie, v ktorej má apoštol pozíciu prijímajúceho a zároveň odovzdávajúceho. Ide tu však o niečo viac, o odovzdanie sa Ježiša ľuďom, ktoré sa začalo jeho vydaním cez zradu Judáša, počas Poslednej večere zostalo upevnené ako ustavičná prítomnosť, a v smrti na kríži sa zreteľne splnilo. Tradícia v plnom biblickom význame je spásny proces, v rámci ktorého je podiel udalosti komunikácie nevyhnutný, ale aj odvodený: „*Sme teda Kristovými vyslancami a akoby Boh napomínal skrze nás. V Kristovom mene prosíme: Zmierte sa s Bohom!*“ (*2 Kor 5,20*). Nevzťahuje sa to na každý proces odovzdávania, podania. Božsko-apoštolské odovzdávanie, podanie, sa rozvíja v odkazoch, *traditiones*. Sv. Pavol rozlišuje odkazy, podania, Pána a svoje vlastné poučenia (por. *1 Kor 7,10*; por. *Mt 5,32*). Odlišujúce sa výpovede v jednotlivých evanjeliách sa tmočia často skrze to, že dané slovo Pána je vypovedané v ohraničenej situácii Cirkvi, smerované ku konkrétnemu územiu, národu. Tradícia nikdy nie je odovzdávaním na spôsob odovzdávania predmetov, ktoré prechádzajú z ruky do ruky; je komunikáciou podstatnej časti poslania (odkazu) o Božom zjavení a jeho objasnení. Jej zmyslom je presvedčenie, že viera môže byť zachovaná len vtedy, keď sa stále čerpá zo Zjavenia, a preto je potrebné odvolávať sa do jeho prvotnej podoby; osobná viera môže byť len vtedy, keď prijímajúc sa adaptuje do vlastnej životnej situácie.<sup>3</sup>

### 3. Tradícia v Tradícii

Ako prebieha proces odovzdávania (*traditio activa*)? Vysvetľovanie tradície je problematické; to isté musí byť povedané ináč. V dejinách Cirkvi a teológii bolo potrebné objasňovanie tradície z troch dôvodov:

- smrť prvých, bezprostredných svedkov udalosti Krista (apoštolov),
- prechod Cirkvi do iných kultúr (najprv zo židovskej do helenistickej, dnes do kultúr mimoeurópskych),
- nutnosť obrany totožnosti obsahu viery pred hrozbami vonkajšími (obrana viery) a vnútornými (heterodoxie).

Prvá okolnosť prispela k určeniu kánonických kníh Svätého písma. Druhá začala proces, ktorý v starovekej Cirkvi spôsobila vyhranenie a prepracovanie teológie; táto etapa je nazývaná helenizáciou kresťanstva, najčastejšie však bola výrazom odporu. Tretia okolnosť dospela do prepracovania pravidiel viery (*kánon tēs pisteos, regula fidei*), ktorá sa materializuje vo formulách viery, textoch vyznania viery, symboloch, dogmách, katechézach, vznikajúcich písomkách. Cirkevní otcovia vyzdvihujú a stavajú do popredia liturgiu ako kritérium vyznania viery. V texte *Indiculus* z roku 431 pápež Celestín I. siaha po zásade sformulovanej

<sup>3</sup> Por. BEINERT, W.: *Teologická teória poznania*, s. 204.



## Tradícia

skrže Prospera z Akvitánie: „*aby sa norma viery určovala normou modlenia*“ (DH 774).<sup>4</sup>

Tradícia sa neodovzdáva sama od seba, otázkou je, kto je nositeľom tradície. Odpoveď je vo Svätom písme: prvým nositeľom Zjavenia je Boh, ktorý sa stáva dostupným v Ježišovi a skrže Ježiša. Ďalšie odovzdávanie preberajú apoštolí. V 2. storočí gnóza prinútila rozmýšľať o probléme odovzdávania, podania tradície. Gnostici sa odvolávajú na tajné odovzdávanie apoštolov. Proti tomu bludnému učeniu vystúpil Irenej z Lyonu, spájajúc odovzdávanie náuky s nástupníctvom na úrade. Odovzdávaním pravdivej náuky je len to, čo učia biskupi skrže apoštolov a ich nástupcov. Origenes to vyjadruje krátko: „*Treba veriť len v tú pravdu, ktorá nie je v rozpore s Tradíciou Cirkvi a apoštolov.*“<sup>5</sup>

Kresťanská viera je niečím viac ako len súhlasom rozumu s dogmou, keď je ako *fides qua* osobným prežívaním, odovzdávanie tradície nie je možné uskutočňovať len skrže Magistéria, ale musí byť vecou všetkých veriacich. V ranej Cirkvi boli za nositeľov tradície pokladaní kresťania, mučeníci a tvrdo skúšaní veriaci; dnes ich voláme svätými. Sú akoby vzorovými exegétmi Svätého písma, keď je exegéza poukázaním na život s Bohom skrže Krista. Mučeníci boli pokladaní za nositeľov tradície, pretože za vernosť apoštolskému poslaniu zaplatili svojou krvou. Neskôr boli považovaní za ľudí odovzdávajúcich tradíciu mnísi, panny, vyznávači, učitelia Cirkvi a tí biskupi, ktorých život bol úplne zhodný s tým, čo učili a hlásali.

Odovzdávajúci odovzdávajú stále niečo. Je to ale stále *traditio divino-apostolica*, a odovzdanie niečoho o Zjavení, alebo sa to týka len *traditiones humanae*? Či treba prijať tradíciu ako takú, alebo ako niečo, v čo treba veriť? Vďaka Duchu Svätému účinkujúcemu v Cirkvi je tradícia manifestom tajomstva Krista v čase Cirkvi. V stredovekej teológii nie sú ťažkosťami s prijímaním a chápaním pojmov pre hlásanie *revelare* a *inspiratio*.<sup>6</sup> Sväté písmo a Tradícia sú dve cesty, ktorými preniká tajomstvo Boha v Ježišovi Kristovi k ľuďom. Tradícia a tradície sa zjednocujú, zjednocuje sa aj Sväté písmo a jeho odovzdávanie. Známy je výrok sv. Bazileja: „*Dogmy, ktoré stráži Cirkev, a hlásanie náuky (kerygmy) skrže Cirkve sme oddržali jednak z náuky napísanej (didaskalia) a jednak z odovzdávania Tradície. Jedno aj druhé má rovnakú váhu.*“<sup>7</sup> Vincent z Lerynu polemizoval s náukou sv. Augustína o milosti a predestinácii, ktorú považoval za rozpornú s tradíciou. Vo svojom *Commonitrium* predstavil kritériá pravdivej katolíckej viery: „*V katolíckej Cirkvi je potrebné starať sa o to, aby sme zotrvali pri tom, v čo všade, vždy, všetci veria (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*

<sup>4</sup> Latinský text: „*Ut legem credendi lex statuat supplicandi*“. Táto formula zvykne byť citovaná v skrátenej podobe: „*lex orandi – lex credendi*“. Por. NEUNER, J. – ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria*. Trnava 1995, s. 397.

<sup>5</sup> Latinský text: „*Illa sola credenda est veritas, qua in nullo ab ecclesiastica et apostolica traditione discordat.*“ Por. BEINERT, W.: *Teologická teória poznania*, s. 206.

<sup>6</sup> Por. CONGAR, Y.: *Die Tradition und die Traditionen*, I. Mainz 1965, s. 152 – 169.

<sup>7</sup> BEINERT, W.: *Teologická teória poznania*, s. 207.

*creditum est*), keď je to pravdivé a vo vlastnom zmysle katolíckej.“<sup>8</sup> Obsahom viery a tak aj Zjavenia je všetko a len to, čo prináša konsenzus súčasnosti (*consensio universitatis*) a minulosti (*consensus antiquitatis, tradícia*). Keď nie je možné dospieť k tomuto konsenzu, je potrebné odvolať sa na oprávnených nositeľov Tradície, a potom na koncily, teológov a učiteľov. Vincent opisuje tri miesta, kde sa dá nájsť viera; v skutočnosti menuje len dve kritériá, synchronické (súčasnú) a diachronické (historické). Charakteristickým znakom sa vedľa apoštolskosti stáva aj katolíckosť (chápaná ako všeobecnosť).<sup>9</sup>

V stredoveku postupoval vývoj chápania tradície v troch smeroch. Vo všetkých prípadoch bola katalyzátorom objavujúca sa vedecká teológia. V stredoveku vzniká napätie medzi vierou a rozumom, tradíciou a dôkazom. Pri hľadaní pravdy sa rozhodujúcim stáva argument. Napätie narastá, keď sa veda koncentruje v pápežstve a jeho Magistériu sa stáva najvyššou normou. Pápež je konečným nositeľom inšpirácie aj zjavenia. V jeho moci by bola aj zmena štruktúry Cirkvi „*inspirazione et revelatione Spiritus Sancti*“.<sup>10</sup> Stredovek hovorí o *magisterium cathedrae pastoralis* (pápež a biskupi) a o *magisterium cathedrae magistralis* (vedecká teológia, ktorá je chápaná ako exegéza Svätého písma). Vystáva otázka, či treba viac veriť biblickej teológii, alebo Cirkvi (Magistériu).<sup>11</sup> K tomu sa pridáva ešte ďalší problém. V súvislosti so systematickými a metodickými teologickými analýzami sú viac spresnené jednotlivé časti obsahu viery, ktoré však nemajú základ vo Svätom písme. Je teda možné ich potom považovať za katolíckej? Odpoveďou je, že okrem Svätého písma existuje ústne podanie (*traditio oralis*), ktoré je taktiež zhodné so Zjavením. Sväté písmo a posvätná Tradícia sú dve samostatné pramene poznania viery. Písomne sa to zachovalo napr. v zbierke kánonov *Decretum Gratiani*: „*Niektoré zvyklosti cirkevných inštitúcií sme prevzali zo Svätého písma, iné skrze apoštolské Tradíciu, ktorá bola potvrdená ich nástupcami. Obe majú rovnakú silu a prináleží im rovnaká vážnosť*“.<sup>12</sup>

XVI. storočie prináša v dejinách západnej Európy pretrhnutie Tradície. Reformácia, chce očistiť vieru od nánosov neskorého stredoveku a všelijakých dodatkov, od prebujnenej ľudovej zbožnosti, a dopracovať sa k čistým, neskazeným prameňom. Všetko to (púte, odpustky, prehnaný mariánsky kult) je obsiahnuté v Tradícii, podobne ako odkaz z čias apoštolských. Ak má byť Cirkev obnovená, existuje len jedna cesta: návrat k Svätému písmu bez kompromisov. Heslom reformácie je *sola scriptura* namierená proti ústnemu podaniu. Tak sa dostalo Sväté písmo (jediné zaväzujúce) do rozporu s Tradíciou (skladajúcej sa výlučne

<sup>8</sup> Common. 2, s. 3; pozri: BEINERT, W.: *Teologiczna teoria poznania*, s. 209.

<sup>9</sup> Por. BEINERT, W.: *Teologiczna teoria poznania*, s. 209.

<sup>10</sup> BEINERT, W.: *Teologiczna teoria poznania*, s. 210.

<sup>11</sup> Por. BEINERT, W.: *Teologiczna teoria poznania*, s. 210.

<sup>12</sup> BEINERT, W.: *Teologiczna teoria poznania*, s. 211.

z ľudských tvorov): „*Ked' volám: evanjelium, evanjelium, Kristus, Kristus, oni odpovedajú: otcovia, otcovia, zvyky, zvyky, nariadenie, nariadenie*“.<sup>13</sup>

Tridentský koncil, ktorý zašiel s reformou rímskokatolíckej Cirkvi, si vytýčil za úlohu obranu náuky Cirkvi. Znamenalo to aj upevnenie postavenia Magistéria, ktoré bolo pre novátorov problémom. Zámer koncilu bol jasný – zachovať a posilniť vieru a učenie katolíckej Cirkvi. Koncilové dekréty boli uznané za výraz katolíckej viery. Magistérium a Tradícia sa stali smerodajnými dosvedčujúcimi inštanciami. Preukazovali pevne, v čo treba veriť. Potreba vierohodnosti a istoty učenia Cirkvi vznikla v súvislosti s rozvojom prírodných vied a útokom osvietenstva, stavajúcim všetko doterajšie do pochybnosti. Sviatky sa už nevyvyšujú v súvislosti so Zjavením, ale opierajú sa výlučne o rozum: *sola ratione*. Miesto viery zaujal rozum, miesto Boha človek, miesto Cirkvi spoločenstvo. Všetko prispievalo k znižujúcej kritike Tradície. Proti tomu sa pokúsili postaviť tradicionalistické prúdy v katolíckej Cirkvi. Magistérium, úrad a jeho nositelia tradície chceli ísť strednou cestou, lavírujúc medzi racionalizmom a fundamentalizmom. Prvý vatikánsky koncil schválil dogmatickú konštitúcia *Dei Filius*, ktorá určuje vzťah medzi vierou a rozumom. Dogmatická konštitúcia *Pastor aeternus* chce zachrániť tradičnú ekzeziológiu. Faktickým výsledkom týchto úsilí je tvrdý centralizmus a reštriktívny postoj ku všetkým pokusom diskusie s modernou. Modernizmus a antimodernizmus sa stávajú heslom určujúcim daný postoj. V tzv. „*medzivojnovnej teológii*“ (1920 – 1940) boli pokusy o prelomenie tvrdých postojov, vrátením sa k celej Tradícii Cirkvi, nielen k stredovekej. Rôzne hnutia (liturgické, patristické, ekumenické), ktoré vznikala najmä zdola, si kládli za úlohu dopracovať sa k syntéze s novovekom. Po druhej svetovej vojne sa zišiel Druhý vatikánsky koncil, ktorý bol úspešný a prijal dokumenty dôležité aj z hľadiska vzťahu Sväté písmo a Tradícia. Podľa konštitúcie *Gaudium et spes*, je „*povinnosťou Cirkvi skúmať znamenia časov a vysvetľovať ich vo svetle evanjelia, aby vedela odpovedať každej generácii primeraným spôsobom na večné otázky človeka o zmysle terajšieho a budúceho života a o ich vzájomnom vzťahu*“ (GES 4). Je to definitívne potvrdenie Tradície ako prameňa teologického poznania. Tradíciu nie je možné ignorovať, pretože existuje v každodennom živote, a teda aj v živote Cirkvi.

#### 4. Tradícia podľa Magistéria

Problémom Tradície sa zaoberali aj tri koncily: Tridentský, Prvý vatikánsky a Druhý vatikánsky koncil.

Tridentský koncil mal za úlohu predstaviť skutočnú katolícku náuku o Tradícii proti názorom reformátorov. Odpoveďou je *Dekretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis* z 8. apríla 1546: „*Toto evanjelium kedysi vo svätých Písmach prorokami prisľúbené náš Pán Ježiš Kristus, Syn Boží, najprv vlastnými ús-*

<sup>13</sup> BEINERT, W.: *Teologická teória poznania*, s. 212; LUTHER, M.: *WA* 7. 182: „*Ita fit, ut ego clamem: Evangelion, Evangelion, Christus, Christus, ipsi responderunt: Patres, Patres, usus, usus, statua, statua.*“

## Tradícia

*tami ohlasoval a potom ho svojim apoštolom rozkázal hlásať „všetkému stvoreniu“ (Mk 16, 15) ako prameň každej spasiteľnej pravdy a mravného poriadku“ (DH 1501).*<sup>14</sup> Ďalej je napísané: „Koncil vie, že táto pravda a tento poriadok sa nachádzajú v napísaných knihách a v nenapísaných tradíciách, ktoré apoštolí dostali z úst Krista, alebo ich apoštolí vmuknutím Ducha Svätého akoby z ruky do ruky; ďalej odovzdávali a tak sa dostali až k nám“ (DH 1501). Koncil uznáva všetky knihy Starého a Nového zákona spolu s tradíciami týkajúcimi sa viery a mravov, pretože pochádzajú buď od Krista alebo boli vnuknuté Duchom Svätým a sú zachovávané v katolíckej Cirkvi v neporušenej následnosti (por. DH 1501).<sup>15</sup> Ďalej koncil vypovedá, že najdôležitejším prameňom je evanjelium, ktoré sa dostáva k ľuďom ako kanonické Sväté písmo a ako Tradícia. Jednota medzi nimi je zachovaná skrze účinkovania Ducha Svätého. Sväté písmo a Tradícia majú rovnakú hodnotu. Konciloví otcovia sa nevenovali určeniu rozdielu medzi Tradíciou apoštolskou a tradíciou ľudskou, pridržovali sa len Tradícii apoštolskej. Otvorená ostala aj otázka vzťahu medzi Svätým písmom a Tradíciou. Význam pre samotný koncil malo určenie vzťahu medzi evanjeliom v oboch spôsoboch odovzdávania a inštanciou podávajúcou výklad evanjelia. Reformátori tvrdili, že Sväté písmo sa vysvetľuje samo. Tridentský koncil hovorí, že svätá Matka Cirkev má právo vynášať úsudok o pravom zmysle a vysvetľovať Písma.<sup>16</sup> Cirkev je chápaná ako inštitúcia a potom ako Magistérium. *Charisma veritatis*, charizma pravdy, udelená Cirkvi skrze Ducha Svätého ako dar pravdy, vyjadruje prísľub Ducha Svätého a plnomocenstvo Ducha Svätého pre hierarchiu pri rozhodnutiach Magistéria; *regula fidei*, ktorá je sama vierou vzhľadom k pravde, sa stala pravidlom Magistéria pre vieru. Je postavená ako *regula fidei proxima* pred Svätým písmom a Tradíciou, *regulae fidei remotae*. Takto získala aktívna Tradícia prednosť pred Tradíciou objektívnou.<sup>17</sup> Významným vyjadrením toho sú slová pápeža Pia IX.: „*la tradizione sono io*“ – pápež je podmetom a orgánom Tradície.<sup>18</sup>

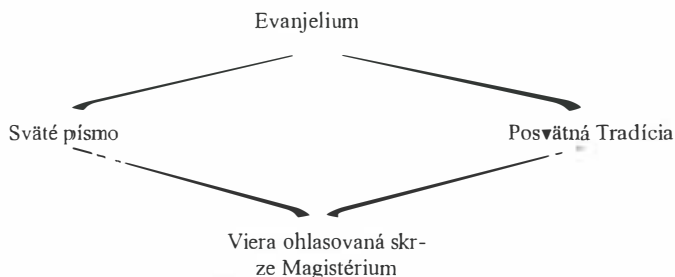
<sup>14</sup> NEUNER, J. – ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria*, s. 64.

<sup>15</sup> Por. NEUNER, J. – ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria*, s. 64.

<sup>16</sup> Por. NEUNER, J. – ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria*, s. 65.

<sup>17</sup> Por. KASPER, W.: *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumytologische perspektive*. In: *Verbindliches zeugnis I : Kanon – schrift – Tradition*. Freiburg – Göttingen 1992, s. 351.

<sup>18</sup> Por. AUBERT, R.: *Le pontificat de Pie IX*. Paris 1952, s. 354; por. SCHATZ, K.: *Vaticanium I., tom III*. Paderborn 1994, s. 312 – 322.



Pred Druhým vatikánskym koncilom boli vypracované rôzne modely. Smerovali k dokazovaniu, že všetky pravdy potrebné pre spásu sú obsiahnuté v Písme svätom, a tak je Biblia postačujúca ako prameň poznania. Druhý vatikánsky koncil postavil otvorený problém na pravú mieru. Základným problémom bolo odovzdanie, podanie zdedenej viery dnešnému svetu. V úlohe Tradície ide o najvyššiu a konečnú normu výpovede Cirkvi, z ktorej Cirkev nikdy nemôže ustúpiť. Najprv koncil prejednával schému *De fontibus revelationis*. V prvej kapitole je napísané, že: Svätá cirkev, naša Matka, uvažovala a stále uvažuje, že celistvosť zjavenia sa nachádza nielen vo Svätom písme, ale v Písme a Tradícii ako podvojnóm prameni, hoci v každom z nich iným spôsobom.<sup>19</sup> Tradícia je doplnením Svätého písma, jeho zmysel môže byť spoznaný s istotou a celistvo (*certe et plane*), a vysvetľovaný jedine z apoštolskej Tradície. Tradícia a jedine ona je cestou, na ktorej vierohodne zjavené pravdy môžu byť vysvetlené a uznané skrze Cirkev, najmä tie, ktoré sa týkajú inšpirácie, kánonickosti a úplnosti všetkých a každej jednotlivé svätej knihy. Magistérium Cirkvi má za úlohu nielen rozhodovať o zmysle a interpretácii Svätého písma a dokumentov Tradície, ale rovnako všetko vysvetľovať a predkladať. Medzi koncilovými otcami nastala prvá veľká kríza ovplyvnená emóciami, nazývaná „bitka o Bibliu“. Dňa 29. novembra 1962 pápež Ján XXIII. definitívne stiahol návrh. Komisia zložená z predstaviteľov teologickej komisie a Sekretariátu pre záležitosti jednoty vypracovala novú schému, ktorá bola predložená na diskusiu koncilu v roku 1964. Definitívny text sa stal obsahom II. kapitoly konštitúcie *Dei Verbum* (DH 4207 – 4214).<sup>20</sup>

Zdrojom všetkej spasiteľnej pravdy a mravného poriadku je evanjelium, ktoré Kristus Pán predtým prisľúbil skrz prorokov a ktoré on sám uskutočnil a osobne zvestoval (por. DV 7). Apoštoli túto úlohu verne plnili ohlasovaním slova v príkladoch a poučeniach, a podali všetko, čo sa dozvedeli od Krista. Toto poslanie plnili aj apoštoli a apoštolskí mužovia, ktorí z vnuknutia Ducha Svätého predložili radostnú zvesť formou písma (por. DV 7).<sup>21</sup> Text sa opiera o závery Trident-

<sup>19</sup> Por. *Acta synodalia Conc Vat. II*, 1/3, nr. 4, s. 15.

<sup>20</sup> Por. BEINERT, W.: *Teologická teória poznania*, s. 218.

<sup>21</sup> Por. Trid. konc., l. c.; vierouč. konšt. I. vat. konc. o kat. viere Dei Filius k. 2: Denz 1787 (3006).

ského koncilu; sporný je fakt, že sa nehovorí o *traditiones*, ale o *Sacra Traditio*, posvätej Tradícii, písanej s veľkým T. Neide tu teda o nejakú náuku, ale o slovné a reálne podanie evanjelia. „Práve preto Apoštoli, odovzdávajúc, čo oni sami prijali, napomínajú veriacich, aby sa pridržali podaní, ktoré prijali ústne alebo písomne (por. 2Sol 2,15), a aby bojovali za vieru, ktorú raz navždy prevzali (por. Júd 3). A v tom, čo Apoštoli odovzdali, je všetko, čo pomáha ľudu Božiemu sväto žiť a rásť vo viere. Takto Cirkev vo svojom učení, živote a kulte ustavične udržuje a všetkým pokoleniam odovzdáva všetko, čím ona sama je, a všetko, čo verí“ (DV 8). „Toto apoštolské podanie sa v Cirkvi zveľadňuje pomocou Ducha Svätého“ nielen vďaka Magistériu, ale aj „rozjímaním a pričinením veriacich, ktorí o nich premýšľajú vo svojom srdci (porov. Lk 2,19.51)“ (DV 8). „Toto sväté podanie (tradícia) a sväté Písmo Starého a Nového zákona sú teda akoby zrkadlom, v ktorom na zemi putujúca Cirkev kontempluje Boha, od ktorého dostáva všetko, kým napokon neuvidí Boha z tváre do tváre takého, aký je (porov. 1Jn 3,2)“ (DV 7).

Pre teologickú teóriu poznania je to dôležitá výpoveď. Úlohou Cirkvi je strážiť jej zverený depozit viery (por. 1Tim 6,20; 2Tim 1,12.14) Koncil rozlišuje medzi depozitom a formuláciou viery, čo nemusí byť identické; výrazné je to v konštitúcii *Gaudium et spes*, ktorá hovorí: „Lebo iná vec je sám poklad viery čiže vieroučné pravdy a iná vec je zas spôsob akým sa podávajú, prirodzene bez zmeny zmyslu a obsahu“ (GES 62). Tradícia je životným procesom uskutočňujúcom sa v Duchu Svätom, ktorý vedie Cirkev k plnosti pravdy. V nej je v Cirkvi prítomný sám Boh.

Po týchto vyjadreniach sa mohol koncil zaoberať aj vzťahom Tradície ku Svätému písmu a vzťahom Tradície k Magistériu. V otázke Tradícia – Sväté písmo koncil staval na záveroch Tridentského koncilu. Cirkev čerpá istotu zjavenia nielen zo Svätého písma, ale aj Tradícia si zaslúži takú lásku a vážnosť, aké patria Biblii (por. DV 9). K otázke vzťahu Tradície k Magistériu sa koncil vyjadril nasledovne: „Sväté podanie a sväté Písmo tvoria jediný posvätný poklad (depozit) slova Božieho, ktorý je zverený Cirkvi“ (DV 10). Úloha hodnoverne vysvetľovať písané alebo ústne zachované slovo Božie nie je zverená celému Božiemu ľudu, ale jedine živému učiteľskému úradu Cirkvi (Magistériu). Magistérium je v službách Božieho slova, nie je nad ním. Konštitúcia dei verbum jasne hovorí, že: „Je teda zrejmé, že sväté podanie, sväté Písmo a učiteľský úrad Cirkvi sú z premúdneho ustanovenia Božieho tak navzájom spojené a združené, že jedno bez druhého neobstojí, a všetko spolu - každé svojím spôsobom - pôsobením toho istého Ducha Svätého účinne prispieva k spásu duší“ (DV 10). Tu sa nehovorí o teológii a zmysle viery, ale o tom, že spomínané inštanície vchádzajú do interaktívnej komunikácie.

Zásluhou Druhého vatikánskeho koncilu Sväté písmo a Tradícia nie sú dve proti sebe stojace veličiny, ale sú to dva momenty jednej udalosti, odovzdanie evanjelia Ježiša Krista skrze Ducha Svätého do rozvrstvenia spoločenstva veriacich (Magistérium, teológia, obyčajní veriaci) tu a teraz. Aj keď Druhý vatikánsky koncil tak výrazne nehovorí, jeho učenie možno sformulovať do tézy: Tradícia

cia chápaná v teologickom zmysle je historickým a duchovným objasňovaním Svätého písma v učení, v živote a v liturgii Cirkvi.<sup>22</sup> Toto vymedzenie sa stretlo s kritikou. Nezostal jednoznačne určený vzťah Svätého písma a Tradície, a nebolo povedaní ani to, v čom je rozdiel medzi *Traditio* a *traditiones*, aké kritériá je potrebné stanoviť, aby sa v jednotlivých prípadoch dal oddeliť depozit viery od spôsobu jej prenášania (osvedčenia, vyjadrenia), aby sa udržala živá autenticita *Depositum fidei*, a nie nejaké kulturne podmienené formuly. Spor o oprávnenosť (opodstatnenosť) a vzťah historicko-kritického a duchovného objasnenia Svätého písma, ktorý nastal v pokoncilovom období, má svoje korene okrem iného práve v nejasnosti konštitúcie *Dei verbum* o Božom zjavení.<sup>23</sup>

### 5. Poznanie obsahu zjavenia z Tradície

1. Každá teologická analýza chápania a pravdivosti Tradície v Cirkvi musí vychádzať z tradendum, z depozitu Tradície (*traditio obiectiva*). Podľa kresťanského chápania je to svedectvo o zjavení ako darovaniu (samozjaveniu) sa Boha v Ježišovi Kristovi a skrze neho.

V jazyku Cirkvi je to evanjelium čiže Božie slovo. Toto svedectvo je z jednej strany zviazané s historickými faktormi, napríklad so životom, slovami, skutkami Ježiša z Nazaretu. Musí byť odovzďavané historicky cez podávanie ho následným pokoleniam, predovšetkým prostredníctvom reči. Z druhej strany, svedectvo sa vzťahuje nie na názory a formulácie, ktoré hovoria o týchto faktoch, ale na samého Boha v Kristovi. Tradícia je vo svojej najhlbšej podstate samodarovaním sa Boha v súčasnosti dejín (*traditio subiectiva*). Je udalosťou uskutočňovanou v Duchu Svätom. Ako taká má vyššiu hodnotu vzhľadom ku každému ľudskému svedectvu. Vlastným „prijímajúcim orgánom“ Tradície je preto viera. Viera má zložku ekleziologickú, preto je Tradícia cirkevnou veličinou.

2. Taký stav vecí rozhoduje o procese tradície (*traditio activa*). Je to udalosť osobná a dialógová, ktorá môže mať miesto vo všetkých životnom postoji. Nie je jednak ani identická s nimi, ale nemožno ju od nich ani oddeliť. Hovoriac klasickým teologickým jazykom: *Traditio (divino-apostolica)* môže byť aktualizovaná len v *traditiones (humanae)* a cez neho ale nikdy sa v nich nerozplýva. Podstata Tradície vyžaduje kritiku tradície.

3. Proces Tradície je procesom historicko-cirkevným, preto z pohľadu teórie poznania vystupuje problém, akým konkrétnym spôsobom preniká k ľuďom evanjelium, Božie slovo ako historické Tradendum. Odpoveď znie: cez svedectvo Krista. Najprv je to Starý zákon v kresťanskej interpretácii, potom prerozprávanie a vyznávanie Ježiša ako Krista (apoštolská kerygma) skrze apoštolov. Tradície našli vyjadrenie v jednotlivých písmach. Písma sú autentickými svedectvami o Kristovi zakotvené a zachované v kánone Nového zákona. Sväté písmo je teda produktom procesu Tradície. Má jedinečnú kvalifikáciu v porovnaní so všetkými inými neskoršími svedectvami Tradície, keď viera svedkov znrtvych-

<sup>22</sup> Por. KASPER, W.: *Das Verhältnis von Schrift und Tradition*, s. 362.

<sup>23</sup> Por. BEINERT, W.: *Teologiczna teoria poznania*, s. 222.

## Tradícia

vstania je v ňom definitívne zakotvená a dosvedčená. Sväté písmo je formou prokrovania apoštolov, ktoré už neskoršie pokolenia nemôžu počuť. V tom zmysle je materiálne dostačujúcou: má v sebe celý materiál potrebný pre spasiteľné poznanie viery.

4. Pre poapoštolskú Cirkev nastáva zaväzujúca úloha: je potrebné strážiť, aby neoslabla dynamika a chápanie zachytená v evanjeliu (Božom slove) a ohlasovať ho zakaždým nanovo. Úloha je splnená cez všetky procesy, ktoré sú označované ako Tradícia (v odlíšení od Svätého písma). V skutočnosti neide ani o druhý prameň vedľa prvého, ani o vtedajší moment vzťahu k Písmam, o ďalšiu fázu historicko-spásneho procesu podania; o podanie pre poapoštolský čas a poapoštolskú Cirkev. Krista nájdeme len vo Svätom písme, ale Sväté písmo nájdeme len v prorockve dnešnej Cirkvi.

5. Sväté písmo je podané Cirkvi ako inštancii oprávnenej ohlasovať, ale rovnako, že Cirkev je autentická inšancia interpretácie biblických svedectiev, vďaka ktorej sú svedectvá všetkým pokoleniam dostupné, vysvetlené, poukázané na ich spasné účinkovanie. V tom zmysle možno chápať Cirkev ako cez všetky pokolenia trvajúce meditatívne spoločenstvo, v ktorom je odovzdávané evanjelium vplyvom Ducha Svätého prerozjímané a premyslené, na novo poznávané a chápané. Tradícia Cirkvi je preto vo svojej podstate tak komunikatívnym ako aj tvorivým procesom osvojovania, ako aj vnášajúceho vlastnú totožnosť pokolení, kultúr, spoločenstiev ďalšieho podania toho, čo bolo prijaté, Cirkvi nasledujúcich časov. Je aj procesom, ktorý trvá tak dlho, ako dlho budú trvať dejiny Cirkvi. Čo je dnešné, zajtra bude časťou tradície a tak udalosťou podania. Taktó chápaná Tradícia je vnútorným elementom postupu poznania, ktorý – vďaka pôsobeniu Ducha Svätého ako doprevádzajúceho k pravde – je v spoločenstve viery imanentný. Keby tak nebolo, bolo by nezvestné to, čo je nové v novosti udalosti Krista, litera by panovala nad duchom.

6. Vychádzajú odtiaľ dva relevantné fakty pre teóriu poznania. Prvý: v procese uskutočňujúcom sa pod vplyvom Ducha Svätého je Cirkev schopná čoraz dôkladnejšie a výraznejšie vidieť Zjavenie v svedectve Biblie. Preto môže vzhľadom na vernosť Božiemu slovu prijímať výpovede a formulácie, ktoré nie sú materiálne zakotvené v Písme, ale dôkladne vysvetľujú to, čo je v Písme povedané. Môžu potom vznikať formálne „nové“ dogmy a doktrínálne výpovede, musia byť však jednak poddané kritike zo strany Biblie, doterajšej tradície a prítomného spoločenstva veriacich.

7. Druhý fakt: Duch Svätý vedie celú Cirkev, ktorá pod týmto vedením podáva zjavenie, v zásade všetky prejavy života spoločenstva veriacich v časoch poapoštolských tvoria materiál tradície. Je potom dosvedčovaná nielen cez napísané slovo, a potom cez Magistérium, učebnice, katechizmy, dogmy, vyznania viery, ale aj cez liturgiu a iné formy duchovného života spoločenstva, cez umenie, svedectvo svätých, cez predpisy, cez Boží ľud, cez pobožnosť ľudu. Všetky fakty stanovujú potom materiál pre dogmatické bádanie. Tradične to nachádza odovzdanie v jazyku inštanacie súčasnej Cirkvi: Magistéria, teológie ako vedy a zmyslu viery veriacich.



## Tradícia

8. Všetky spomínané skutočnosti nie sú samotnou Tradíciou, ale majú podobu svedectiev alebo objavov (*loci theologici*). Viera sa netýka ich, ale v nich a cez nich Boha, ktorý vďaka účinkovaniu Ducha Svätého odovzdáva sa ľudstvu v Ježišovi Kristovi. Formy a podoby Tradície sú modelmi, typmi, znakmi *Traditionis Dei in Christo*, a taktiež vkladom ľudstva. Model nie je samotnou vecou a znak len vyjadruje skutočnosť, formy a podoby Tradície sú stále jednostranné, povrchové, nedostačujúce v predstavovaní.

9. V definitívnom význame kritiky Tradície je potrebné odlišiť formu od obsahu Tradície. Platia pravidlá:

a) Všetky výpovede Tradície sa musia formálne odvolávať na Sväté písmo ako zjavené, aby boli pre teológiu relevantné.

b) Všetky výpovede Tradície musia prinajmenšom nepriamo ukazovať svoj spásiteľný význam ako sprítomnenie tajomstva Krista.

c) Všetky výpovede Tradície musia vykazovať svoju spoločenskú – diachronicky a synchronicky.

d) Všetky výpovede Tradície sa musia potvrdzovať v kresťanskom živote ako umožňujúce osobnú lásku k Bohu.

e) Všetky výpovede Tradície stoja pod ochranou Ducha Svätého, ktorý vane, kedy chce, a obnovuje tvárnosť zeme. To znamená, že tak ako Biblia nemôže byť chápaná biblicky, tak ani Tradícia nemôže byť chápaná tradicionalisticky. Cirkve musí byť pripravená na to, že Boh zaktivizuje na novo prorocký potenciál a ukáže veriacim staré pravdy v novej podobe.<sup>24</sup>

Podstatnou úlohou dogmatickej teológie, je rozpoznanie na základe kritérií Tradíciu a v nej samozjavenie sa Boha a jeho sprítomnenie. Tradícia je preto dôležitým prameňom teologického a dogmatického poznania.

### Sväté písmo a Tradícia ako vzájomne podmienené spôsoby podania zjavenia<sup>25</sup>

<b>Evanjelium</b>	<b>(Božie slovo)</b>	<b>Zjavenie</b>
<i>Historická postupnosť podania</i>	<i>Súvislosť s evanjeliom</i>	<i>Formy podania (prenášania)</i>
Zákon a proroci Ježiš Kristus Apoštolí	prísľub splnenie ohlasovanie	Knihy Starého zákona Ústne podanie ❖ keryma (podanie, vyznanie) ❖ jednotlivé knihy (zachytenie kerygmy v písme) ❖ kánon (záruka kerygmy)
Tradícia Cirkvi	tvorivé podanie	Výpovede Magistéria, teológia, zmysel viery veriacich ako upevnenie chápania a dynamiky viery v zjavení „to všetko, čím je, aj to všetko, v čo verí“ (D1' 8)
Súčasná Cirkev	prisvojenie a odovzdanie Cirkvi budúcnosti	
Eschatologické splnenie spásy v Kristovi		

<sup>24</sup> Por. BEINERT, W.: *Teologiczna teoria poznania*, s. 222 – 228.

<sup>25</sup> BEINERT, W.: *Teologiczna teoria poznania*, s. 228.

Prehľad ukazuje, že proces zjavenia je jednou udalosťou prechádzajúcou vývojom a skladajúcou sa z rôznych fáz. Podstatným prelomom je koniec času Zjavenia a potvrdenie apoštolskej Tradície v kánone. Sväté písmo má neporovnateľnú hodnotu, ktorá môže byť docenená len v rámci celosti procesu Zjavenia. V tejto perspektíve by bolo rozprávanie o rôznych „prameňoch“ teologického poznania nepravdivé. Musí obsiahnuť všetky fázy procesu poznania ako časti celku.

## Záver

Boh „*chce, aby boli všetci ľudia spasení a poznali pravdu*“ (1Tim 2,4), čiže Ježiš Krista (por. Jn 14,6). Boh chce, aby všetko, čo zjavil, „*sa navždy zachovalo neporušené a prechádzalo z pokolenia na pokolenie*“ (DV 7). Ježiš Kristus, v ktorom sa završilo celé Zjavenie najvyššieho Boha, prikázal apoštolom, aby ohlasovali evanjelium všetkým ľuďom ako zdroj spasiteľnej pravdy a morálneho poriadku, a tak sprostredkovali všetkým Božie dary.

V ponímaní Katolíckej cirkvi sa na základe Pánovho prikazu Božie zjavenie odovzdávalo a odovzdáva dvoma spôsobmi. Prvým spôsobom je ústne podanie prostredníctvom apoštolov, ktoré nazývame Tradíciou. Druhým spôsobom je písomné odovzdávanie prostredníctvom apoštolov a apoštolských mužov (svätopiscov), ktoré nazývame Svätým písmom. Tradícia a Sväté písmo vzájomne úzko súvisia. Obe vyvierajú z jedného a toho istého božského prameňa, a smerujú k tomu istému cieľu (por. DV 7). Obidve sprítomňujú v Cirkvi tajomstvo Krista, ktorý sľúbil, že ostane so svojimi „*po všetky dni až do skončenia sveta*“ (Mt 28,20). Sväté písmo je Božie slovo, nakoľko je písomne zaznačené z vnuknutia Ducha Svätého. Posvätná Tradícia však odovzdáva Božie slovo, ktoré zveril Ježiš Kristus a Duch Svätý apoštolom, neporušene ich nástupcom, aby ho oni, osvietení Duchom pravdy, svojím ohlasovaním verne zachovávali, vysvetľovali a šírili. Cirkev, ktorej je zverené odovzdávanie a vysvetľovanie Zjavenia, čerpá svoju istotu o všetkom, čo bolo zjavené, z Písma svätého aj z Tradície. Jedno i druhé treba prijímať a rešpektovať s rovnakou nábožnou úctou (por. DV 9). Poklad viery – *depositum fidei* (por. 1Tim 6,20; 2Tim 1,12 – 14), ktorý je obsiahnutý v posvätnéj Tradícii a vo Svätom písme, bol prostredníctvom apoštolov zverený celej Cirkvi. Autenticky vysvetľovať Božie slovo, písané alebo ústne podané, môže v Katolíckej cirkvi jedine živý Učiteľský úrad Cirkvi (Magistérium), ktorému bola táto úloha zverená. Učiteľský úrad Cirkvi tvoria biskupi v spoločenstve s Petrovým nástupcom, rímskym biskupom. Jedine on (*Učiteľský úrad cirkvi*) „*vykonáva svoju moc v mene Ježiša Krista*“ (DV 10). Magistérium je v službách Božieho slova, lebo učí iba to, čo bolo odovzdané. Z Božieho poverenia a s pomocou Ducha Svätého nábožne počúva Božie slovo, sväto ho zachováva a verne vykladá. Všetko, čo predkladá veriť ako zjavené Bohom, čerpá z toho jediného pokladu viery (por. DV 10). Veriaci majú poslušne prijímať učenie a smernice, ktoré im predkladajú ich pastieri, pretože majú pamätať na Kristove slová adresované apoštolom: „*Kto vás počúva, mňa počúva*“ (Lk 10,16). Všetci veriaci majú účasť na chápaní a odovzdávaní zjavejnej pravdy. Prijali pomazanie

od Ducha Svätého, ktorý ich učí (por. *Jn 2,20.27*) a uvádza „do plnej pravdy“ (*Jn 16,13*). Spoločenstvo veriacich ako celok sa nemôže mýliť vo viere, lebo má nadprirodzený cit pre vieru. Celý Boží ľud, od biskupov až po posledného veriaceho laika, je „jednomyselný vo veciach viery a mravov“ (*LG 12*).

Článok recenzoval: doc. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.

Počet znakov: 40 568.

Adresa autorky: **ThDr. Ing. Terézia Žigová, PhD.**, Turgenevova 6, SK - 040 01 Košice 1,  
tel.: +421 (0)55 6784850, e-mail: tezi@centrum.sk

## Teológia ikony

Andrej SLODIČKA

### *Theology of icon*

Icons belong to the ancient portrayals of Christ, Virgin Mary and saints. Besides that the icon comprises the whole theology with an affluent tradition. The author explains its history and mainly comes out from the teachings of the II Nicaea Council in 787. He puts emphasis on icons in the Orthodox Christianity. He underlines the fact that the present era has lost the sacral dimension of fine art, so it is necessary to turn our attention back to sources.

Key words: *icon, II Nicaea Council (787), crisis of authority, sacral art*

Podľa Florentského na ikonách vidno skutočný svet, nie iluzórny, ale premenený Božím svetlom.<sup>1</sup> Uctievanie obrazov bolo veľmi obľúbené a rozšírené medzi kresťanmi, ako o tom svedčia početné zobrazenia Krista v prvých kresťanských chrámoch. Najmä vo východnej cirkvi zásluhou monastierov, kde vznikali prekrásne umelecké diela s kresťanským motívom – ikony a mozaiky, bola úcta k zobrazeniam veľmi veľká. Snem v Carihrade (2. trulánsky r. 692) sa vyslovil za výtvarné zobrazenia Krista, hoci mnohí biskupi boli proti, lebo kde-tu sa objavili nesprávne prejavy v súvislosti s uctievaním obrazov. 7. všeobecný koncil v Nicei v roku 787 rozlíšil pojmy uctievanie a klaňanie. Klaňanie (*latreia*) patrí jedine Bohu; úcta (*proskynesis*) sa môže vzdávať aj Božím tvorom.<sup>2</sup>

Podľa *Skutkov apoštolov* 19,11 – 12 Boh robil Pavlovými rukami neobyčajné divy, takže aj na chorých donášali šatky a zástery, ktoré sa dotkli jeho tela, a neduhy ich opúšťali a zlí duchovia vychádzali. Tento dôležitý doktrínálny rozvoj v oblasti uctievania ikon sa realizoval na Východe v ôsmom a deviatom storočí. V boji o uctievaní obrazov sa mnisi zasadzovali za zachovanie ikon. Svätý Otec Ján Pavol II. spomína hlavne svätého Jána Damaského a svätého Teodora Studitu, ktorí sa najviac zaslúžili v boji o pravú vieru. Ich víťazstvo sa neukázalo len zbožnosťou a svätým umením ale aj prehĺbením tajomstva inkarnácie. Obrana ikon spočívala hlavne na faktu, že Boh sa stal človekom. Ikony odkazujú na tajomstvo, ktoré ich prevyšuje a pomáhajú ho prežívať v našom živote. Ikonograf sa snaží vytvoriť tvár; pomáha si pritom nielen silou génia, ale hlavne vnútornou poslušnosťou Svätému Duchu.<sup>3</sup> Svätý Ján Damaský hovorí o Bohu, ktorý nemá

<sup>1</sup> ŠPIDLÍK, T.: *Duše Ruska*. Kostelní Vydří 2000, s. 20 – 21.

<sup>2</sup> JUDÁK, V.: *Kristova Církev na ceste*. Nitra 1998, s. 118 – 121.

<sup>3</sup> JÁN PAVOL II.: *Katechéza 11.8.1996*, In: GIOVANNI PAOLO II.: *Angelus fra Oriente e Occidente*. Vatikán 2000, s. 19 – 20.

telo, ani podobu, kedysi nebol vôbec predstavovaný obrazom. Ale teraz, keď sa Boh stal viditeľným v tele a žil s ľuďmi, môžeme urobiť obraz Boha primerane tomu, ako sa dal vidieť... My však s odhalenou tvárou hľadáme na Pánovu tvár. Krása a farba obrazov podnecujú modlitbu. Kvety na obraze pôsobia na pohľad a podobne ako lúka obšťastňujú zrak, pozvoľna vnášajú do duše Božiu slávu.<sup>4</sup>

Základom ikony je tajomstvo vtelenia, v ktorom Boh chcel prijať ľudskú tvár. Preto Východ kladie veľký dôraz na duchovnú stránku, ktorou by sa mal vyznačovať umelec, ku ktorému sa prihovára Simeon zo Solúna, veľký obranca Trádieie, aby učil slovami, aby písal s písmenami, maľoval farbami v zhode s Trádieiou. Namaľovaný obraz je skutočný, tak ako slovo napísané v knihách; je v ňom prítomná Božia milosť, lebo to, čo predstavuje, je sväté. Kontempláciou ikon, ktorá je zahrnutá do celku liturgického a cirkevného, kresťanské spoločenstvo ma prehľbovať svoju skúsenosť Boha, aby sa stalo živou ikonou spoločenstva života, aká existuje medzi tromi božskými osobami.<sup>5</sup>

Sv. Cyril Alexandrijský píše, že „*Etiamsi facimus imagines piorum hominum, non tamen ut eas adoremus tamquam deos, sed ut, iis inspectis, ad ipsorum aemulationem impellamur; ideo autem Christi imaginem facimus, ut mens nostra ad illius amorem excitetur.*“<sup>6</sup> Nech sa zachová ustálený obyčaj vystavovať v chrámoch k úcte veriacich ikony alebo obrazy.<sup>7</sup> Maľovanie obrazov sa zhoduje s ohlasovaním evanjeliových udalostí – na posilnenie istoty, že Božie Slovo sa skutočne a nie iba zdanlivo stalo človekom. Trádieia Katolíckej cirkvi je tradíciou Svätého Ducha, ktorý v nej prebýva. Ikony majú byť vystavené v Božích chrámoch, na posvätných nádobách a rúchach, v domoch a pri cestách.<sup>8</sup> Vďaka svojej symbolike ikona odovzdáva náuku Cirkvi, vzťahujúcu sa na tajomstvo Krista a vtelenia; pre veriacich sa stáva povznesením ich mysle a srdca k Bohu.<sup>9</sup>

V ikone sa vyjadruje spomienka, prítomnenie a oživenie spásnych udalostí, tiež modlitebný rozmer. Ikona vzniká a zostáva len v Cirkvi. Ikona je znakom a miestom zjavujúceho sa Boha. Ikona sa považuje tiež ako teologický prameň, je jedným z elementov tradície cirkevného života, je *locus theologicus*.<sup>10</sup>

Cirkev vždy dovoľovala v maliarstve ukazovať Boha, najsvätejšiu Pannu, mučeníkov a svätých. Malo to pomáhať veriacim v modlitbe a rozvíjať zbožnosť. II. Nicejský koncil spomenul slová svätého Bazila, že úcta k svätým obrazom sa prenáša na pravzor. Svätý Germán, carhradský patriarcha, poukázal, že ikonok-

<sup>4</sup> JÁN DAMASKÝ: *De sacris imaginibus oratio* 1, 16. 47 : PTS 17, 89 i 151 a 925 (PG 94, 1245 a 1248, 1268).

<sup>5</sup> JÁN PAVOL II.: *Rozważanie, Wymowa ikony, 17 listopada 1997*. L'Osservatore Romano 18 (1997), č. 1, s. 45 – 46, poľské vydanie, In: NAPIÓRKOWSKI, S. C. – LEŚNIEWSKI, K. – LEŚNIEWSKA, J. (red.): *Dokumenty Kościoła Katolickiego na temat ekumenizmu 1982 – 1998*. Ut unum, Lublin 2000, (UU) 1311.

<sup>6</sup> TANQUEREY, A.: *Synopsis theologiae dogmaticae*, tomus secundus. Paris 1926, s. 855.

<sup>7</sup> *Codex canonum ecclesiarum orientalium* (CCEO), kán 886.

<sup>8</sup> Druhý Nicejský koncil, Terminus: COD, s. 135. *Definitio de sacris imaginibus*: DS 600. Tieto rozhodnutia spomína KKC 476, 1160, 1161. DS 600 – 603.

<sup>9</sup> MISIUREK, J.: *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, t. 2. Lublin 1992, s. 154.

<sup>10</sup> KLAUZA, K.: *Teologiczna hermeneutika ikony*. Lublin 2000, s. 115 – 116.

lasti spochybňujú celú Božiu ekonómiu podľa tela. Keď veriaci pozerá na ľudskú tvár Božieho Syna, ktorý je obrazom neviditeľného Boha (*Kol* 1,15), môže nájsť Slovo, ktoré sa stalo telom (*Jn* 1,14). Umenie môže ukázať ľudskú tvár Krista a nasmerovať k nevyssloviteľnému tajomstvu Boha. Ikonografia sa viaže s našou vierou v skutočnosť vtelenia. II. Nicejský snem rozlíšil medzi pravdivou adoráciou, ktorá sa vzťahuje na božskú prirodzenosť a preukazovaním úcty, ktorá sa týka obrazov. Učenie koncilu oživilo rozkvet cirkevného umenia na Východe a na Západe. Toto učenie koncilu v Nicei bolo zvlášť prijaté gréckou a slovanskými cirkvami. Svätý Nicefor z Carihradu a svätý Teodor Studita uznali kult ikony ako integrálnu časť liturgie, podobný k úcte, ktorá sa preukazuje Slovu. Farebné obrazy vyjadrujú to isté, o čom hovoria knihy, ktoré vznikli pomocou atramentu a papiera. Čítanie Písma dovoľuje pochopiť živé Slovo Boha, tak ikona umožňuje tým, ktorí ju kontemplujú, priblížiť sa k tajomstvám spasenia. Svätý otec Ján Pavol II. spomína, že už niekoľko desaťročí sa veriaci zaujímajú o teologickú a duchovnú reč východnej ikony. Svätý Ján Damaský krásne hovorí, že Boh chcel prebývať v materii a cez materiu dokončiť našu spásu.<sup>11</sup> Svätý Otec sa pýta, kto na svete nepozná slávne ikony, ktoré sa uctievaajú vo východných cirkvách.<sup>12</sup>

Anticko-pohanský portrét múmie chce naďalej trvalo ponechať človeka na obraze. Jej tvár preto pozerá s očami do pozemského sveta. Pohľad na svätej ikone pochádza z iného sveta a napomína toho, kto sa mu oddáva, k povzneseniu sa na druhý svet. Ruské ikonopisectvo je závislé na byzantskom umení, späťe s konzervatívnou vernosťou a s ortodoxnou dogmatikou. Ikonopisectvo je predovšetkým povinnosťou mníchov alebo umelcov, ktorí sú pod vplyvom mníchov. Pestujú ho ako náboženskú činnosť. Z akej príčiny smie kresťan predstavovať božské v ľudskej forme? Podľa Jána Damaského a Teodora Studitu posledné a najhlbšie právo svätého umenia ikony leží v inkarnácii Ježiša Krista. Podľa listu Hebrejom 4,15 Boží Syn sa stal nám vo všetkom podobný okrem hriechu. Nekončné v určitom zmysle prijalo koniec. To nie je umelec, ktorý núti neobsiahateľného Boha do hmatateľných hraníc. Kristus vyzdvihol všetkých svätých k sebe do božského bez toho, aby zničil ich ľudskosť. Skôr je ľudské cez také vyvýšenie premenené. Preto sa svätí predstavujú ako premenení, zbožštení. Žiariaci zlatý základ, zaliate svetlom farby chcú to predstaviť. Aj krajina musí dýchať nebeským svetom. Premenené postavy môžu žiť len v premenenom prostredí. Svet svätých ikon je nebeský svet. Umenie ikon slúži k prejaveniu sa plne nadprirodzeného realizmu. Nestorianizmus tlačil na človečenstvo Krista, monofyzitizmus nechal potopiť ľudské v božskom, bol nepriateľsky naladený proti obrazom. Snem v roku 787 znovu odsúdil monofyzitizmus. V liturgii, v mystike, v umení je božské v ľudskom vzostup do výšin a umožňuje premenenie stvorenia. Podľa Teodora Studita sú pravzor a obraz tak vo vzťahu ako ikona k prototypu, ako telo k svojmu tieňu. Podľa autora stojíme v platonizme. Svätá

<sup>11</sup> JÁN PAVOL II.: *Duodecim saeculum* 8 – 12. Vatikán 1987.

<sup>12</sup> JÁN PAVOL II.: *Euntes in mundum* 8. Vatikán 1988.

ikona má účasť na bytí nebeského ideálneho prototypu, kde ho vyjadruje vo viditeľnej forme. Svätá ikona je transparentom božského sveta.

Ortodoxia odmietla gnosticko-manichejské ponižovanie tela. Telo človeka je Božím stvorením. Ľudský hriech nemohol pokaziť stvorenie do koreňa. Kristus obnovil prirodzenosť vykúpením. Na premenení Vzkrieseného majú účasť všetky stvorené bytosti, hlavne telo človeka. Vzkriesenie je vyjadrované v byzantskom umení ako premenenie tela. Aj sochárstvo je príliš pozemsko-telesné. Perspektíva ikony slúži životu, ktorý nie je z tohoto sveta. Napr. ikona Rubleva Trojice. Vznesený trinitárny pohyb v kruhu vo vznešenom mystickom pokoji večného božského Bytia. Vidieť tu harmóniu večného a tichého pohybu. Len nebeský človek ako celok z božského a zbožšteného bytia a z umelecky premenenej ľudskej postavy je vlastný obsah obrazu svätej ikony. Ikona je podľa Jána Damaského a Teodora Studitu plná božskej sily a božskej milosti. Ikona je svätá celosť; je to nebeský svet, ktorý sa otvára veriacemu.

Už svätý Bazil Veľký povedal, že uctievanie obrazu prechádza na sprítomneného na obraze. Svätý obraz sa zbožne bozká, okiada sa ho, zapalujú sa sviečky pred ním, modlí sa pred ním. Tento kult ikon vrcholil v náboženskom, mystickom videní (*theoria*). Zbožný pozorovateľ ikon je zaplavený zážitkom nadprirodzenej skúsenosti. Ako vo vytržení u hesychastov požíva aspoň na okamih božské v ľudskom zjavení. Svoj nepokoj vkladá do svätej, len božsky činnej tichosti (*hesychia*) večnosti. Nadprirodzené premenenie vnútra je cieľom celej existencie cez povznesenie sa do sféry svätca ikony. Ján Damaský videl ľudskú tvár Boha a jeho duša bola uzdravená.<sup>13</sup>

V 7. storočí Leontios Hierapolský píše, že kreslí a maľuje Krista a jeho utrpenia v chrámoch, domoch, aby uvidiac ich, pripomínal si a nezabúdal. Ako keď si niekto ctí knihu Zákona, neklania sa koži a atramentu, ale Božím slovám, ktoré sú v ňom, tak sa uctieva obraz Krista. Nie však materiál – drevo alebo farby – to nie! Keď my kresťania bozkáme Kristovu ikonu, bozkávame dušou samotného Krista. Zmysel úcty k ikone mučeníka je v tom, že mučeník je svedkom Krista, jeho živou ikonou, ktorý prijal zjednotením s Kristom jeho milosť. Svätý Ján Damaský počas obrazoborectva argumentoval takto, že je nemožné zobrazovať Boha, možno zobrazovať Krista, Máriu, svätých, anjelov, ktorí prijali ľudskú podobu. Uctievanie ikon je možné, ak sa vzťahuje k samotnému Bohu, k prameňu všetkej svätosti. Ikony sú vyjadrením a prameňom nášho poznania.

Pripomínajú nám Božie dary, nabádajú nás k zbožnosti a sprostredkujú Božiu milosť. Otcovia na sneme v Nicei v roku odsúdili 787 skryté monofyzitstvo a spiritualistický dualizmus. Slovo ikona (*eikon*) je od slova byť podobným. Keď sa uctieva ikona Krista, vyznáva sa, že Pánovo telo je zbožštené. Nikto z ľudí nehľadá v ikone iné, než len možnosť pripojiť sa cez meno k tomu, koho je to ikona, avšak nie je to spojenie s ním podstatné. Úcta k Bohu je v duchu a v pravde, obrazy sú len pre ujasnenie a pripomenutie. Pretože sa Boh až do konca zjednotil

<sup>13</sup> WUNDERLE, G.: *Über die heiligen Ikonen*, In: TYCIAK, J. – WUNDERLE, G. – WERHUN, P. (red.): *Der christliche Osten*. Regensburg 1939, s. 230 – 244.

s človekom, stal sa obraz Človeka, Krista obrazom i Boha. Hmota je stvorené dobro. Všetko na svete získalo vtelení Krista nový význam, bolo požehnané a povýšené do novej hodnoty. Samotná hmota sa stala nositeľkou milosti Svätého Ducha. V roku 843, 19. februára, v prvú nedeľu veľkého pôstu bolo v chráme svätej Sofie vyhlásené, že skončilo prenasledovanie ikon. Do chrámu boli prinesené ikony, preto sa prvá nedeľa veľkého pôstu slávi ako Nedeľa ortodoxie.<sup>14</sup> Základ maľovania ikon spočíva v náuke o vteleení a o dvoch prirodzenostiach v Kristovi. Podľa svätého Teodora Studitu sám človek je stvorený na Boží obraz a podobu; odtiaľ pochádza niečo božské v umení maľovania obrazov. Kristus ako dokonalý človek musí byť predstavovaný a ctený v obrazoch, ináč ekonómia spásy bude fakticky zničená.<sup>15</sup>

Ikonoklazmus nie je herézou, ktorá by sa dotýkala len jedného aspektu náuky, ale podľa VII. všeobecného koncilu je zbierkou bludov, ktorá podkopáva celú ekonómiu spásy. Ikonoklazmus má doketický charakter, bojuje proti samej skutočnosti vtelenia, spochybňuje osvojenia si človekom ovocia vykúpenia, neberie veľmi do úvahy evanjeliový realizmus, *sacrum* histórie, ikonoklazmus neguje realizmus svätosti, jeho schopnosť premeny prírody. Ikonoklazmus je zameraný proti ikone, proti mníštvu, proti kultu svätých, proti Božiemu materstvu *Theotokos*. Cirkev bránila pri ikonách samotný základ viery. Vlast' ikony je Východ. Ikona sa skoro stáva organickou časťou tradície a tvorí skutočnú teológiu. Ikony sú vtiahnuté do tajomstva liturgie. Svojou liturgickou funkciou ikona posväčuje čas a miesto, z neutrálneho prírbytku vytvára domácu Cirkev. To, čo evanjelium hlása slovom, to nám ikona zvestuje a sprítomňuje farbami, tak konštatuje koncil z roku 860. Svätý Ján Damaský spomína, že keď mu myšlienky prekážajú pri čítaní lektúry, ide do chrámu. Vtedy je jeho duša povznášaná k oslave Boha. Pozerá na odvalu mučeníka, jeho zápal ho rozpaľuje. Ikona, hoci je len drevenou doskou, celú svoju teofanickú hodnotu čerpá zo svojho účastenstva na tom, čo je úplne iné skrze svoje podobenstvo. Nedostatok trojrozmernosti vylučuje všetku materializáciu. Liturgická teológia prítomnosti, potvrdená v obrade posvätenia, rozdeľuje ikonu od obrazu, ktorý má náboženský charakter.

Ikona potvrdzuje prítomnosť parúzie Transcendentného. Ikona je tiež forma ohlasovania a vyjadrovania dogiem, je podriadená transcendentným pravidlám ekleziálnej vízie. Na Východe dogmatik čerpá informácie a učí sa od opravdivého ikonografa. Ikona je doxológiou, ospevuje Božiu chválu. Teológia ikony ukazuje na rozdelenie v Bohu podstaty a energie; a o tej božskej energii, o jej svetlosti hovorí ikona. Boh je nazývaný svetlosťou nie podľa svojej podstaty ale podľa svojej energie.

Ikona nosí meno pravzoru, ale nenesí jeho prirodzenosť. Náboženský obsah, mystická podstata ikony nevzťahuje sa na hypostatickú prítomnosť. Pravzor nepoužíva ikonu ako miesto vtelenia, ale nachádza v nej prostriedok vyžarovania energií. Podľa svätého Teodora Studitu ikona cez človečenstvo Krista ako sym-

<sup>14</sup> ALEŠ, P.: *Cirkevné dejiny II*. Prešov 1995, s. 182 – 196.

<sup>15</sup> WEITZMANN, K.: *Pochodzenie i znaczenie ikon*. In: LEŚNIEWSKI, K. – LEŚNIEWSKA, J. (red.): *Prawoslawie*. Lublin 1999, s. 301 – 310.



bol zjavuje Boha – Človeka. Podľa svätého Jána Damaského Slovo sa zjednocuje s prirodzenosťou jednotlivca. Ikonograf ukazuje v ikone Hypostázu Slova s vlastnosťami jej ľudskej prirodzenosti (*enhypostatos*). Podľa Gregora Palamasa zbožštené telo Krista predstavené je natoľko na ikonách, nakoľko vyjadruje ono božskosť Krista. Ikona je nakreslené Božie meno a berie svoj počiatok z biblickej teológie Mena. Božie meno je jeho ústnou ikonou, lebo Boh je prítomný v svojom mene. Je to namalované meno, ako miesto a centrum energií jeho vyžarovania. Matéria obradu písania ikony nie je doska, ale podobenstvo. Ikonografia pochádza z pneumatológie. Svätý Ján Damaský pripisuje ikone prítomnosť Svätého Ducha. Vízia z hory Tábor podmieňuje a zdôvodňuje dogmaticky ikonu Krista a ikonu vo všeobecnosti.<sup>16</sup>

Ikona sa dá pochopiť len vo svetle kristológie. V ikone oslavujeme kenózu Božieho Syna, keď ho predstavujeme v jeho ľudskej podobe, tak tvrdí patriarcha Germanos. Podľa svätého Jána Damaského predstavujeme neviditeľného Boha nie ako neviditeľného, ale tak, ako sa on stal pre nás viditeľný pre svoju účasť na tele a krvi. Boh sa stal viditeľným prijatím materiálnej existencie, čím dal hmote novú funkciu i hodnotu. Nečítame si hmotu, ale Stvoriteľa hmoty, ktorý sa pre nás stal hmotou, ktorý prijal život v tele, cez hmotu uskutočnil svoju spásu. Iba Syn a Duch sú prirodzenými obrazmi Otca.

Ikona sa opiera o realitu vtelenia. Negácia ikony Krista sa javí v očiach Cirkvi ako negácia jeho vtelenia. Existuje zásadný rozdiel medzi obrazom a jeho pravzorom. Ľudská osoba podľa sv. Teodora Studitu sa vždy prejavuje v konkrétnej osobe a Ježiš bol takou osobou. Slovo prijalo všetky vlastnosti človeka, vrátane možnosti opísať ho a jeho ikona o tom svedčí. Ikona predstavuje ani nie tak prirodzenosť, ako skôr osobu. Kult ikony je zameraný na jej vzor podľa otcov Siedmeho všeobecného snemu. Mnohé z nich sú naplnené svätosťou a milosťou už pre svoje vlastné meno. Preto im prejavujeme úctu a bozkávame ich. Ikony majú podľa sv. Teodora čiastočnú účasť v Božstve, vzhľadom na ich údel v chvále a cti. Úcta k ikonám sa prejavuje cez kadidlovú obeť a zapálenie svetiel. Ikonografia existuje v Cirkvi ako prostriedok na vyjadrenie Tradície, prostriedok tradovania Božieho zjavenia. Písmo a ikona sa navzájom potvrdzujú a objasňujú. Ikona má v Cirkvi liturgický, dogmatický a didaktický význam. Ikona predstavuje Písmo liturgickým spôsobom. Je rovná Svätému Písmu z hľadiska funkcie zvestovania Božieho slova. Víťazstvo nad ikonoborectvom bolo nazvané víťazstvom ortodoxie a liturgicky sa oslavuje v prvú nedeľu Veľkého pôstu.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> EVDOKIMOV, P.: *Sztuka ikony. Teologia piękna*. Warszawa 1999, s. 143.

<sup>17</sup> PRUŽIŇSKÝ, Š.: *Byzantská teológia I*. Prešov 1998, s. 91 – 111. Siedmy ekumenický snem v Nicei *definitivim imaginibus honorariam adorationem tribuendam (esse), no tamen ad veram latrariam...: imaginis enim honor ad primitivum transit, et qui adorat imaginem, adorat in ea depicti subsistentiam*. Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae*, tomus secundus, Paríž 1926, s. 856. Ikona neobsahuje dve prirodzenosti Krista. Je len podobenstvom Krista. YIANNIS, J.: *Sztuka i architektura prawosławna*. In: LEŚNIEWSKI, K. – LEŚNIEWSKA, J. (red.): *Prawosławie*. Lublin 1999, s. 311 – 326. Kristus svojím zmŕtvychvstaním obnovil Boží obraz v celej svojej podstate. Ikona dovoľuje kontemplovať osobu, ktorá je pravzorom nášho

Kresťan východnej tradície sa modlí predovšetkým pred ikonami. Ikona prináša pocit hmatateľnej prítomnosti Boha, stáva sa zásadným prvkom duchovnej skúsenosti, skúsenosti stretnutia s Bohom v modlitbe. Ikona v teológii a zbožnosti Východu nie je len ilustrujúcim obrazom, ktoré zobrazuje biblickú udalosť, alebo predstavuje Krista. Ikona sprítomňuje toho, koho predstavuje. Je zapísaním právd viery, preto sa ikony nemalujú, ale píšú (odtiaľ ikonografia). Biblický text hovorí, že Kristus sa stal ikonou neviditeľného Boha (gr. *eikon*) (Kol 1,15). Od vtelenia je možný kult ikon.

Ikona Krista je vždy zápisom pravdy o jeho vtenení a dokonanom spásnom diele. Sprítomňuje Krista Pána. Ikona Bohorodičky (skoro vždy s dieťaťom Ježišom) sú napísaním pravdy o vtenení Božieho Syna a o Božom materstve Márie. Ikony svätých sprítomňujú tých, ktorí sú v nebeskej chvále ako naši bratia a sestry. Adorácia ikon, čiže zbožné ich pobožkanie ako forma pozdravu alebo poklony sú aktuálne aj pre ikony Bohorodičky a svätých, lebo sú nasmerované na Svätého Ducha, ktorý je Darca a Žriedlo svätosti. Modlitba pred ikonou je vkročením v skúsenosť spoločenstva svätých, je stretnutím s Trojjediným Bohom v tajomstve nebeskej Cirkvi. Bohorodička a svätí v moci Svätého Ducha ukončili dobrý boj (osl. *podvig*) viery (2Tim 4,7). Modlitba pred ikonou umožňuje zvláštnu skúsenosť prítomnosti Svätého Ducha – stretnutie s Bohom v spoločenstve svätých. Svieca, ktorá sa zapalauje pred ikonou v čase modlitby, má vyjadrovať ochotu spáliť sa v Božej službe a predĺžiť stretnutie tiež vtedy, keď modliaci opúšťa svätyňu.<sup>18</sup>

Aj v ruskej špiritualite zaujíma ikona popredné miesto. Maľba je tak skutočná ako Písmo v knihách. Ikona je súčasťou symbolickej teológie. Svetlo, formy, farby dostávajú určitý zmysel. Pre ruský ľud má ikona posvätnú hodnotu, je nositeľkou duchovnej energie. Gréci ikony nespätili; pre nich sú posvätené tým, že reprodukovujú tie isté tvary ako ich prototyp. Rusi neboli o tejto totožnosti presvedčení. Ikona je posväcovaná liturgickou modlitbou, v podobe žehnania ale tiež modlitbou ľudu, lebo drevená doska sa stane živým orgánom, miestom stretnutia medzi Stvoriteľom a ľuďmi. Kontemplácia Svätej Trojice sa stane vrcholom ruskej ikonografie v umení Rubleva. Ikona ukazuje človeka ako Boží obraz. Duchovnosť osoby sa ikonograficky vyjadruje symbolizmom svetla, lebo Duch sídli v srdci. Ikona ako eschatologická vízia prenáša náš pohľad do večného života. Ikony sú výrazom večnej pamiatky.

Podobnosť maľby s eucharistickou anamnézou sa výslovne spomína v Podlinniku (príručky maľby). Grécky pojem večnosti vylučuje pohyb, lebo ho vylučuje eschatologická vízia. Na ruských ikonách často pozorovať dynamický rytmus, je to pokojný, súladný a vyrovnaný pohyb. Svätý Boris a Gleb na svojich koňoch sú výrazom extázy, večného pohybu a rastu. Typická časť cerkvi je ikonostas, je vyjadrením cirkevnej liturgickej anamnézy. Zahaluje tajomné konanie a zároveň ho

---

zbožštenia. Ikona tak ako Písmo zjavuje pravdu. Obraz je svedectvom o posvätení matérie cez vtelenie Božieho Syna.

<sup>18</sup> GAJEK, J. S.: *Duch Święty w doświadczeniu Kościołów Wschodnich*. In: NAGÓRNY, J. – GOCKO, J. (red.): *Duch Święty w posłudze Kościoła wobec świata*. Lublin 1999, s. 83 – 84.

zjavuje, keď viditeľne ukazuje, čo sa neviditeľne koná v Eucharistii. Nebeská Cirkve sa nachádza na ikonostase. V hornom rade sú apoštoli, dole sú sviatky, t.j. tajomstvá podľa evanjeliového radu od radostného zvestovania po zosnutie. Uprostred nich je ikona Pantokratora, ktorý sa predstavuje ako milosrdný sudca, ktorý počúva príhovor svojjej Matky a všetkých vyvolených (*deisis*). Na ikonostase alebo na utierke čaše umiestili Rusi poslednú večeru Ježiš s apoštolmi, tu najdokonalejšiu anamnézu.<sup>19</sup> Ikonostas je podľa jedného ruského kňaza nato, aby veriaci na ikonách videl, čo sa deje na prestole. Na ikonostase sú zhrnuté celé dejiny spásy, nielen Kristova obeta. Ku Kristovej obete patria všetky tajomstvá jeho života, jeho predobrazy v Starej zmluve a jeho živé obrazy v Cirkvi, vo všetkých svätých. Ikony na ikonostase pripomínajú to, v čo kresťan verí.<sup>20</sup>

Pravoslávie v tej dobe myslí v obrazoch. Keď by sme študovali fresky moldavských monastierov alebo novgorodské ikony, ikony Múdrosti, zistili by sme, že v nich je jedna úplná myšlienka.<sup>21</sup> V súkromných domoch býva vždy malá svätyňa, krásny kútik, *krasnyj ugol'*, kde sa uchovávajú rodinné ikony. Nimi sa žehnajú deti a pred nimi sa koná modlitba. Ikona je posvätný predmet. Ctitelia obrazov rozšírili na ikony to, čo Otcovia pripisovali Kristovmu ľudstvu, ako spomína svätý Gregor Naziánsky, že výraz krásy Predobrazu, nezrušiteľná pečať, nemenný obraz, definícia a vysvetlenie Otca, ktorý zostupuje k svojmu obrazu a prijíma telo. Podľa Losského ikona, kríž neslúžia len na orientovanie našej obrazotvornosti počas modlitby, ale sú to hmotné centrá, kde sídli energia, božská sila, ktorá sa spája s ľudským umením. Modlitba má sprevádzať všetku maliarovu prácu a modlitba veriacich posväcuje ikony a robí ich zázračnými, živým orgánom, miestom stretnutia Stvoriteľa s ľuďmi. Z dogmatického hľadiska môžeme nájsť dôvod, že Slovo sa stalo telom (*Jn 1,14*), že učeníci sú očitými svedkami nového zjavenia (*Lk 1,2*). Simeon Solúnsky hovorí, že maľba je pravdivá ako písmo, je tam Božia milosť, pretože čo zobrazuje, je sväté. V ruskom *Podlimniku* sa konštatuje, že kňaz ponúka Kristovo telo silou slov, maliar to koná obrazom. Cieľ ikonografie spočíva vo vyučovaní pravde a v udeľovaní milosti. Nikto nemôže namaľovať obraz Pána, iba ak vo Svätom Duchu. Je božským ikonografom. Jednoduché poznanie sa stáva duchovným skrze lásku. Kto sa pred ikonou modlí, musí prechádzať od typu (obraz) k prototypu (predobraz – Kristus) a potom k Archetypu (prvotný obraz – Otec), cez Krista k Otcovi.<sup>22</sup>

Svätý obraz, ikona, nie je východnému kresťanovi len spomienkou na neprítomné, ale skutočné sprítomnenie Svätého.<sup>23</sup> Ikony sú reálnou, sviatostnou prítomnosťou osôb alebo vecí, ktoré sú na ikonách. Vďaka tomu vovádzajú veriacich do spoločenstva s osobou a skutočnosťou, ktoré sú predstavené na iko-

<sup>19</sup> ŠPIDLÍK, T.: *Ruská idea*. Velehrad 1996, s. 301 – 314.

<sup>20</sup> ŠPIDLÍK, T.: *Duše Ruska*, s. 22 – 23.

<sup>21</sup> CLÉMENT, O.: *Pohledy do budoucnosti*. Velehrad 1998, s. 25.

<sup>22</sup> ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu*. Velehrad 1999, s. 372 – 377.

<sup>23</sup> CASEL, O.: *Die ostchristliche Opferfeier als Mysteryengeschehen*. In: TYCIAK, J. – WUNDERLE, G. – WERJUN, P. (red.): *Der Christliche Osten*. Regensburg 1939, s. 59 – 74.

nách.<sup>24</sup> Hoci ikona je dielom umenia, jej hlavná úloha je v službe viere. Ikona má privádzať k Bohu a približovať obsah zhrnutý v Písme a Tradícii. Ikona pripomína skutočnosť Boha a tým splňa pedagogickú funkciu. Kontemplovaná ikona s vierou otvára človekovi prístup do neviditeľného sveta, povoľuje vniknúť do nedostupnej skutočnosti. Už sama liturgia je ikonou. Ikona ukazuje, že udalosti na nej predstavené prekračujú hranice histórie a miesta, sú naďalej aktuálne v našich časoch. Spája do jedného celku najrozmanitejšie skutočnosti, vzájomne vzdialené v čase.<sup>25</sup>

Evdokimov tvrdí, že keď kresťan chce oceniť ikonu, potrebuje duchovnú zrelosť. Solúnsky arcibiskup Simeon zo 14. storočia odporúča: „Uč slovami, piš listy, maľuj farbami v duchu tradície; maľba je pravdivá, jako je pravdivé to, čo stojí v knihách; je v nej Božia milosť, keď je sväté to, čo zobrazuje“. L. Uspenskiij porovnáva ruskú ikonu Bohorodičky a Bohorodičku od Raffaela. Na talianskej maľbe je vidno krásnu ženu s dieťaťom, je to matka, ktorá dieťa miluje, ale maliar nehovorí, že je Matka Božia. Ikona sa naopak snaží o výraznú symboliku tým, že Ježiš je oblečený do zlata a má tvár dospelého človeka. Keď je červená farba symbolom božstva a modrá ľudstva, je logické, že Kristus má vnútorné rúcho červené a vonkajšie modré; je Bohom, ktorý sa stal človekom a to preto, aby sa stal človek Božím. Z tohoto dôvodu stojí pod Kristom Mária, ktorá má vnútorný odev modrý a vonkajší červený. Ikony hlásajú vieru, ale kresťan ich musí vedieť čítať.

Kresťanský svet znovu objavil hodnotu východných ikon. Vystavujú sa tiež v múzeách, vydávajú tlačou a napodobňujú sa. Symboly v chráme sa stávajú svätými, preto sú ikony uctievané a veriaci sa modlia pred nimi. Tento sakrálny rozmer výtvarného umenia dnešná doba stratila.<sup>26</sup>

Článok recenzoval: doc. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.

Počet znakov: 27 602.

Adresa autora: **doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.**, Prešovská univerzita, Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta, ul. biskupa Gojdiča 2, SK - 080 01 Prešov, tel. +421(0)517733840, e-mail: andrejslug@unipo.sk

<sup>24</sup> AGHIORGOUSSIS, M.: *Wiara Kościoła*. In: LEŚNIEWSKI, K. – LEŚNIEWSKA, J. (red.): *Prawosławie*, s. 33 – 34.

<sup>25</sup> CZERSKY, J.: *Duchowość Kościoła bizantyjskiego*. Warszawa 1992, s. 86 – 87.

<sup>26</sup> ŠPIDLÍK, T.: *Duše Ruska*, s. 18 – 19.

## Diokleciánov edikt proti kresťanom a tetrarchická ideológia

Marta SENDEKOVÁ

### *Edict of Diocletian against Christians and the tetrarchical ideology*

Recordings of Christian persecution during the reign of Diocletian have been preserved in very low number of the pagan origin, that's why we have to rely on the works of Christian authors. On 24 February 303 in Nicodemia the edict of Diocletian against Christians was issued and it is presented in an incomplete version in historical sources of Lactantius and Eusebius. The religious policy of Diocletianus was closely committed to the tetrarchical ideology which represented Caesars' identification with godhood of Jupiter and Hercules. Creation of this tetrarchical theocracy had a significant impact on the terms in relations between the state and Christian population.

Key words: *Roman Empire, Diocletian, the anti-Christian edict, Laktancius, Eusebius, theoretical theocracy*

Záznamy o prenasledovaní kresťanov za vlády cisára Diokleciána (284 – 305) sa nám zachovali v skromnom počte. Moderní bádatelia sa domnievajú, že pohanskí autori ich vynechali z dôvodu delikátnosti tematiky alebo sa stratili pôvodné kapitoly z neznámeho dôvodu. A tak sme viac-menej odkázaní na diela, ktoré nám ponúkajú kresťanskí autori.

Dioklecián vydal 24. februára v roku 303 v Nikomédii edikt,<sup>1</sup> ktorý je prezentovaný v neúplnej forme v historických prameňoch od Laktancia a Euzébia.<sup>2</sup> Podľa Laktancia na základe tohto ediktu boli všetci kresťania zbavení „cti a dôstojnosti“, mohli byť podrobení mučeniu bez ohľadu na svoj spoločenský stav a stať sa predmetom akejkoľvek legálnej činnosti zameranej proti nim. Tak-tiež boli zbavení práva odvolať sa na súd a nakoniec stratili slobodu a hlasovacie právo.<sup>3</sup>

Euzébius vo svojom diele *Cirkevné dejiny* zaznamenal: „*Bol devätnásty rok vlády Diokleciána, v mesiaci Distro, ktorí Rimania nazývajú marec, vtedy sa blížil sviatok utrpenia Spasiteľa, bol vydaný pre celé impérium cisársky edikt, ktorý nariaďoval zrovnať so zemou kostoly a spáliť knihy Svätého písma. Nariaďoval*

<sup>1</sup> V modernej literatúre je niekedy tento edikt datovaný na 23. februára. Avšak 23. februára nastalo iba prenasledovanie cirkvi v Nikomédii a boli spálené knihy Svätého písma.

<sup>2</sup> LATTANZIO, Firmino: *Come muoiono i persecutori*. Roma : Città Nuova Editrice, 2005, s. 65. Latinský názov diela: *De mortibus persecutorum*. EUSEBIO di Cesarea: *Storia ecclesiastica* 2. Roma : Città Nuova Editrice, 2001, s. 150.

<sup>3</sup> Porovnaj: LATTANZIO, Firmino: *Come muoiono i persecutori*, s. 65.

okrem toho zbaviť úradu tých, ktorí zaujímali verejné úrady, a aby boli zbavení slobody členovia cisárskych palácov, ak by zotrvali v kresťanskom vierovyznaní. To bol prvý edikt proti nám.“<sup>4</sup> Z toho vyplýva, že edikt predpokladal odňatie slobody nielen čestným<sup>5</sup> občanom, ale pravdepodobne aj slobodnému domácemu služobníctvu.

Laktancius a Euzébius podávajú obsah ediktu iba čiastočne.<sup>6</sup> Títo dvaja spisovatelia sa vzájomne odlišujú.<sup>7</sup> Euzébius hovorí o troch ďalších ediktoch vyhlásených na jar v roku 304, ktoré nariaďovali: prvý edikt uväznenie kresťanského kleru, druhý edikt obetovanie pohanským božstvám predstaviteľom cirkvi a posledný edikt pohanskú obeť všetkým kresťanom impéria bez výnimky.<sup>8</sup> Laktancius spomína iba jediný edikt, a to z 24. februára 303. Určite by nevynechal vhodnú príležitosť zmieniť sa o protikresťanských opatreniach vzhľadom na svoju nenávisť voči tetrarchom: „Čo sa týka ďalšieho Maximiana,<sup>9</sup> ktorého Dioklecián vzal za spoločníka k sebe, pretože bol jeho zaťom, bol horší nielen medzi týmito dvoma [tyranmi], ktorých naše doby poznali, ale tiež medzi všetkými ničomníkmi, ktorí by niekedy žili. V tejto šelme je vrozené barbarstvo, krutosť cudzia rímskemu charakteru.“<sup>10</sup> Vo svojom diele *De mortibus persecutorum* tvrdí, že Galerius nebol uspokojený s teoretickým uzákonením ediktov (lat. *edicti leges*) a naliehal na Diokleciána, aby uskutočnil ukrutné prenasledovanie. Dioklecián nechcel podľahnúť sugesciám zaťa a „starec [cisár] odolával dlho zúrivosti druhého“<sup>11</sup> vysvetľujúc mu, aké je nebezpečné rozvíriť svet a prelievať krv mnohých ľudí. Kresťania [okrem všetkého] nezomierali dobrovoľne?<sup>12</sup> Navrhoval znemožniť praktizovanie kresťanského náboženstva v paláci a vo vojsku. Podľa Laktancia tieto argumenty Geleria neuspokojili a donútil Diokleciána k zvolaniu zhromaždenia, na ktorom sa jednohlasne schválilo prenasledovanie kresťanov.<sup>13</sup>

<sup>4</sup> Porovnaj: EUSEBIO di Cesarea: *Storia ecclesiastica* 2, s. 150 – 151.

<sup>5</sup> Obyvatelia, ktorí zastávali v rímskej spoločnosti nejakú funkciu.

<sup>6</sup> Laktancius sídlil v Nikomédii ako profesor latinskej rétoriky, a preto jeho štýl vyjadrovania je viac technický a dátumy sú podstatnejšie. In: LOI, Vincenzo – AMATA, Biagio: Lattanzio. In: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Genova – Milano : Editrice Marietti, 2006, s. 2747 – 2750.

<sup>7</sup> CURTI, Carmelo: Eusebio di Cesarea. In: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, s. 1845 – 1853.

<sup>8</sup> EUSEBIO di Cesarea: *Sulla vita di Costantino*. Napoli: M. D' Auria editore della E. S. T. s. n. c., 1984, s. 47. Porovnaj: EUSEBIO di Cesarea: *Storia ecclesiastica* 2, s. 150 – 151. EUSEBIO di Cesarea: *Storia ecclesiastica e i martiri della Palestina*. Roma: Editori Pontifici, 1964, s. 796 – 798.

<sup>9</sup> Gaius Galerius Valerius Maximianus, ktorého autor nenazýva Galerius ale Maximián.

<sup>10</sup> Porovnaj: LATTANZIO, Firmino: *Come muoiono i persecutori*, s. 57.

<sup>11</sup> Dioklecián namietal s určitou pevnosťou voči Galeriovi a vyjadril nerozhodnosť proti silnému nátlaku z jeho strany.

<sup>12</sup> Porovnaj: LATTANZIO, Firmino: *Come muoiono i persecutori*, s. 61 – 62.

<sup>13</sup> „Predsa len chceli sa zdať spravodliví a múdri: oni, ktorí boli slepi a hlúpi a nevedomí fakov a pravdy.“ In: LATTANZIO, Firmino: *Divinae istituzioni*. Padova : G. C. Sansoni s. p. a. – Firenze, 1973, s. 411.

Galerius žiadal konkrétne trestajúce akcie: „*César chcel upáliť zaživa tých, ktorí by odmietali obetovať.*“<sup>14</sup>

Zámienkou sa stalo zorganizovanie požiaru paláca, ktorý bol pripísaný kresťanom. Laktancius opisuje udalosti takto: „*Ale césarovi nestačilo, čo stanovil edikt, a pripravil sa domíť Diokleciána iným spôsobom. Aby ho primäl [zdieľať] k svojmu návrhu neútočného prenasledovania, nariadil tajným agentom, aby zapálili palác. Keď jednu časť budovy bolu spálend, začul širti mienku, že kresťania sú verejní nepriatelia.*“<sup>15</sup> Nasledovali trestné opatrenia Diokleciána proti kresťanom vrátane ich rodín, potom proti kleru a nakoniec proti všetkým kresťanom prostredníctvom povinnej obeti pohanským bohom.

Edikt z 24. februára 303 obsahoval všetky legálne nástroje pre aplikáciu konkrétnych nasledujúcich opatrení. Platí to zvlášť pre nariadenia, ktoré dovoľovali akúkoľvek legálnu činnosť proti kresťanom a zbavovali ich občianskych práv a ochrany zákona. Z týchto opatrení vyplývalo, že bolo ponechané na zvážení štátnych orgánov, aby rozhodli o akejkoľvek konkrétnej činnosti. A preto neboli potrebné ďalšie právne nariadenia vo forme iných ediktov, aby sa rozšírilo spektrum opatrení proti kresťanom.

Timothy D. Barnes zaznamenal iba jediný edikt z 24. februára 303, ktorý bol aplikovaný v západných provinciách ríše. Ešte v auguste v roku 304 bol zabitý jeden kresťan na Sicílii na základe právneho ediktu z 24. februára 303.<sup>16</sup> A preto je pravdepodobné vysvetlenie, že bol vydaný iba tento jediný edikt a ďalšie tzv. edikty boli iba výkonné nariadenia adresované miestodržiteľom východných provincií.

Veľké prenasledovanie bolo od začiatku prípravou, aby sa rozvinulo flexibilným a variabilným spôsobom. Dioklecián dovolil svojim spoluvládcom postupovať podľa regionálnych požiadaviek. Počet kresťanov a zvlášť vplyv a moc cirkví predstavovali vo východnej časti impéria oveľa väčšie nebezpečenstvo, než tomu bolo v západných provinciách. Dioklecián nasledoval cieľ zničiť kresťanov, ale organizáciu cirkvi. Chcel odstrániť kresťanov z vplyvných pozícií v politickej a sociálnej oblasti a nakoniec ich donútiť rešpektovať *mos maiorum*<sup>17</sup> a rímsku disciplínu. Tento posledný cieľ prenasledovania sa preniesol do tolerančného ediktu od Galerija: „*Medzi všetkými nariadeniami, ktoré sme vždy prijali pre dobro a prospech štátu, rozhodli sme prednostne, aby sa reformovali všetky záležitosti podľa starých zákonov a verejného rímskeho poriadku, pretože tiež kresťania, ktorí zanechali náboženstvo svojich predkov, aby sa vrátili na správnu*

<sup>14</sup> Porovnaj: LATTANZIO, Firmino: *Come muoiono i persecutori*, s. 63.

<sup>15</sup> Porovnaj: LATTANZIO, Firmino: *Come muoiono i persecutori*, s. 66.

<sup>16</sup> BARNES, Timothy D.: *Constantine and Eusebius*. London : Harvard University Press. 1981. s. 23.

<sup>17</sup> Lat., prekl. zvyk predkov.

cestu.<sup>18</sup> Tento edikt bol vydaný v Sardínii a publikovaný v Nikomédii 30. apríla 311.<sup>19</sup>

Kresťania boli zbavení civilných práv a umiestňovaní do vyhnanstva, a tým ich Dioklecián verejne považoval za ľudí vyradených zo spoločnosti. Nepriamo ich vyzýval, aby zmenili svoje názory a vrátili sa do spoločenskej štruktúry rímskeho cisárstva. Celkovo postup a zámery Diokleciána sa neodlišovali napr. od umyslov Valeriána asi o 50 rokov skôr.

Na začiatku sa Dioklecián zameriaval na nekrvavú očistu impéria od kresťanských organizácií. Samotný Laktancius hovorí, že cisár sa snažil držať vlastnú líniu a dával prednosť policajným a právnym zásahom voči kresťanom, ale *sine sanguine*.<sup>20</sup> Vo východných provinciách tento zámer nebol realizovateľný. Tu bola cirkev príliš zakorenená do spoločnosti, a preto sa eliminovala prostredníctvom opatrenia. Na východe bola túžba po mučeníctve veľmi živá. Na druhej strane nebolo možné udržať dlho situáciu, ktorá sa teoreticky podobala na vyhnanstvo väčšej časti obyvateľstva bez ohrozenia mieru a každodenného poriadku života. Dioklecián bol príliš skoro donútený k násilnejšiemu postoju, aby urýchlil realizáciu svojho plánu.

V západných provinciách bola situácia dost' odlišná. Oblasti viac kristianizované (Taliansko a Afrika) patrili do administratívnej sféry Maximiána. Euzébius aj Laktancius zaznamenávajú perzekučné aktivity, ktoré sa praktizovali proti kresťanom v cisárskych palácoch: „*Osoby každého pohlavia a veku boli odsúdené k upáleniu, obklúčené ohňom, ale nie každý zvlášť (bolo to veľké množstvo), ale v skupinách; sluhom sa potom zavesili na krk kamene a utopili ich v mori. Na zvyšok obyvateľstva zúrilo prenasledovanie s nie menším násilím. Totiž sudcovia, rozmiestnení vo všetkých chrámoch, mýtli všetkých, aby obetovali.*“<sup>21</sup>

Provincie málo ovplyvnené kresťanstvom spravoval pod svojou vládou Konštancius, ktorý vládol v Galii a v Británii. Podľa Laktancia a Euzébia nie je osobnou zásluhou Konštancia, že v tejto oblasti neboli kresťanskí mučeníci.<sup>22</sup> Taktiež nie je dokázaná jeho sympatia voči kresťanom a prokresťanská tendencia. Edikt z 24. februára 303 bol aplikovaný Konštanciom podobne ako u jeho spoluvládco na východe. Praktizoval perzekučné opatrenia proti cirkvi a pokúšal sa zničiť kresťanskú cirkevnú organizáciu: „*Pokiaľ ide o Konštancia, nechcel sa javiť v nesúlade s nariadeniami predstavených. Tak nechal, aby boli zničené miesta stretnutí – totiž múry –, ktoré sa môžu znova postaviť. Ale pravý chrám Boha, ktorý je v ľuďoch, zanechal nedotknutý.*“<sup>23</sup> Napriek tomu, že Laktancius znovu

<sup>18</sup> Porovnaj: LATTANZIO, Firmino: *Come muoiono i persecutori*, s. 102.

<sup>19</sup> Euzébius zaznamenal v edikte aj mená cisárov: Galerius, Licinius, Konštantín a pravdepodobne aj Maximián Daia. In: EUSEBIO di Cesarea: *Storia ecclesiastica* 2, s. 180.

<sup>20</sup> Lat., prekl. bez krvi. In: LATTANZIO, Firmino: *Come muoiono i persecutori*, s. 63.

<sup>21</sup> Porovnaj: LATTANZIO, Firmino: *Come muoiono i persecutori*, s. 67 – 68. EUSEBIO di Cesarea: *Storia ecclesiastica* 2, s. 155 – 156.

<sup>22</sup> Porovnaj: LATTANZIO, Firmino: *Come muoiono i persecutori*, s. 68. EUSEBIO di Cesarea: *Storia ecclesiastica* 2, s. 172.

<sup>23</sup> Porovnaj: LATTANZIO, Firmino: *Come muoiono i persecutori*, s. 68.



uvádzal ničenie cirkvi zo strany Konštancia, Euzébius to už vynechal a predstavil cisára takmer ako kresťana: „*Konstancius bol prvý [z Tetrarchov] započítaný medzi bohov a po smrti bol považovaný za hodného vlastných pôct cisára.*“<sup>24</sup> Tieto záznamy naznačujú postupnú deformáciu tradície v zmysle zhody Konštancia s náboženskou politikou tetrarchie. Rovnako to potvrdzuje aj epigrafická a numizmatická názornosť.<sup>25</sup>

Priebeh prenasledovania a jeho dopad na spoločnosť bol určite jedným z najväčších politických sklamaní vlády Diokleciána. Jedna kresťanská verzia z obdobia vlády cisára Konštantína tvrdí, že politické neúspechy počas veľkého prenasledovania kresťanov takmer priviedli Diokleciána k abdikácii moci.<sup>26</sup> Frank Kolb vo svojej knihe o Diokleciánovi a prvej tetrarchii hovorí, že táto verzia nezodpovedá pravde.<sup>27</sup> S negatívnym úsudkom o náboženskej politike Diokleciána nesúhlasia niektorí pohanskí spisovatelia zo 4. storočia. Napr. pohanský rečník Libanio vo svojom diele *Orationes* schvaľoval politický vládný systém Diokleciána.

Chváloreč Libania možno interpretovať tak, že Dioklecián zaznamenal mimoriadny úspech v náboženskej politike aj ohľadom prenasledovania kresťanov. Avšak v oblasti pohanských kultov sa mu prisudzuje politika konzervatívna, starobylá, namierená na upevnenie tradičných kultov.<sup>28</sup> Tento úsudok potvrdzujú niektorí neskororímski autori, podľa ktorých Dioklecián a jeho spoluvládovia pestovali *veterrimae religiones*.<sup>29</sup> Pokus Diokleciána obnoviť tradičné rímske náboženstvo a zároveň ho využiť na posilnenie politickej integrácie impéria a uzákonenie cisárskej moci ho zaradzuje do tradície augusta.<sup>30</sup>

Náboženská politika Diokleciána sa odlišovala od náboženskej politiky niektorých jeho predchodcov. Cisár sa nepokúšal postaviť akékoľvek božstvo nad tradičný rímsky panteón, aby pretvoril pohanský polyteizmus v zmysle synkretického monoteizmu. Dioklecián celkom neodmietal uctievanie božstiev cudzieho pôvodu. Dosvedčujú to zasvätenia tetrarchov božstvám, napr. zasvätenie perz-

<sup>24</sup> Porovnaj: EUSEBIO di Cesarea: *Storia ecclesiastica* 2, s. 171 – 172.

<sup>25</sup> AMICI, Angela: *Divus Constantinus: Le testimonianze epigrafiche*. In: *Rivista storia dell'antichità*, roč. 30, 2000, s. 186 – 216.

<sup>26</sup> Týmto spôsobom sa vyjadril Konštantín vo svojom diele *Oratio ad Sanctorum Coetum*. Ang. prekl.: CONSTANTINE: *The Oration to the Saints*. In: *Constantine and Christendom*. Liverpool: Liverpool University Press, 2003, s. 58 – 59.

<sup>27</sup> KOLB, Frank: *Diocletian und die Erste Tetrarchie*. Berlin, New York: De Gruyter, 1987, s. 128.

<sup>28</sup> Marta Sordi nazvala jednu kapitolu svojej knihy *La restaurazione archaizzante di Diocleziano e la grande persecuzione* (prekl. Starobylé obnovenie Diokleciána a veľké prenasledovanie). In: SORDI, Marta: *I cristiani e l'impero romano*. Milano: Editoriale Jaca Book SpA, 1983, s. 131 – 141.

<sup>29</sup> Lat., prekl. staré náboženstvá. In: AURELIUS VICTOR: *De Caesaribus*. German Democratic Republic: Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, 1966, s. 121.

<sup>30</sup> STADE, Kurt: *Der Politiker die letzte grosse Christenverfolgung*. Wiesbaden: H. Staat, 1926, s. 10.

skému Mitrovi,<sup>31</sup> Sol Invictus,<sup>32</sup> keltskému bohu Apollo Beleno.<sup>33</sup> V epigrafickej dokumentácii sa nachádzajú v prvej línii zasvätenia rímskym božstvám: Vittoria, Fortuna, Marte,<sup>34</sup> Jupiter a Herkules.<sup>35</sup> Jupiter (najvyšší boh štátu) a Herkules (božský hrdina) symbolizujú cisára v jeho neustálej činnosti, aby oslobodil svet od všetkého zla. Sú stredobodom náboženskej politiky Diokleciána. Ikonografický program tetrarchických mincí kladie na prvé miesto znázomenie Jupitera, Herkula a Slnko.<sup>36</sup>

Náboženská politika Diokleciána je úzko spätá s tetrarchickou ideológiou. „*Ubi sunt modo magnifica illa et clara per gentes Ioviorum et Herculiorum cognomina.*“<sup>37</sup> Týmto spôsobom Laktancius komentuje sakrálnu mená tetrarchov, ktoré vyjadrovali ideologický základ tetrarchie. Zdôrazňuje, že Dioklecián a Maximián boli prvými rímskymi cisármi, ktorí používali mená bohov Jupiter a Herkules.

Nové mená rímskych cisárov predstavovali taktiež nový ideologický obsah. Od vlády Augusta spojenie cisárov s Jupiterom a ďalšími božstvami prebehlo rôznymi stupňami vývoja. Od jednoznačnej poetickej asimilácie cisára k bohu alebo odvodenia cisárskej moci od určitého božstva až ku skutočnej a vlastnej identifikácii cisára s bohom.<sup>38</sup> Spojitosť cisárov s božstvami osciluje vo význame dotyčného priblíženia sa k božskej sfére. Je to odraz rôznych postojov, ktorý prijímali vládcovia vzhľadom na zbožšťovanie samých seba alebo cisárskej moci. Odhladnuc od zbožštenia mŕtveho cisára je možné konštatovať, že obľuba jednotlivých vládcov sa rozširovala od samotného božského pôvodu moci až ku skutočnému a vlastnému zbožšteniu žijúceho monarchu.

Historické obdobie tetrarchie sa definuje aj ako diokleciánske. V modernom bádaní prevláda názor, že Dioklecián a jeho spoluvládcovia neboli považovaní za skutočných bohov. Aurelio Victore tvrdí, že Dioklecián bol verejne nazývaný „dominus“ a uctievaný a nazývaný ako „deus“: „*Dominum palam dici passus et adorari se appellarique uti deum.*“<sup>39</sup> To znamená, že bol verejne nazývaný „pán“ (mocný vládca), prijímal božskú úctu a zaobchádzalo sa s ním takmer ako s bohom. Jupiter a Herkules sa nazývali *axiliatores deos* alebo *comites*, t. j. po-

<sup>31</sup> DESSAU, Hermann: *Inscriptiones latinae selectae Vol. II. Pars. I.* Berolini : apud Weidmannos, 1906, s. 15.

<sup>32</sup> „*deo Soli/ Diocletianus et Maximiaus/ invicti Augg.*“ In: DESSAU, Hermann: *Inscriptiones latinae selectae Vol. I.* Berolini : apud Weidmannos, 1892, s. 141.

<sup>33</sup> „*[Apollini] Beleno/ [imperator] es Caesares/ [C. Aur. Val. Di]ocletianus*“ In: DESSAU, Hermann: *Inscriptiones latinae selectae Vol. I.*, s. 141.

<sup>34</sup> Porovnaj: LATTANCIO, Firmino: *Come muoiono i persecutori*, s. 59.

<sup>35</sup> „*Iovi, Herculi, Victoriae/ imperator Caesar gaus Aurelius Valerius Diocletianus Pius*“ In: DESSAU, Hermann: *Inscriptiones latinae selectae Vol. I.*, s. 139, s. 140.

<sup>36</sup> Porovnaj: AMICI, Angela: *Divus Constantinus: Le testimonianze epigrafiche*, s. 186 – 216.

<sup>37</sup> Lat., prekl.: „*Kde sú teraz tie nádherné a medzi ľuďmi slávne mená Jupitera a Herkula.*“ In: LACTANTIUS, Firmino: *De mortibus persecutorum.* Timisoara : Editura Amarcord, 2000, s. 238.

<sup>38</sup> KOLB, Frank: *Diocletian und die Erste Tetrarchie*, s. 88.

<sup>39</sup> AURELIUS VICTOR: *De Caesaribus*, s. 117.

mocníci a spoločníci cisárov. <sup>40</sup> Tieto pomenovania cisárov znamenali „syn alebo pochádzajúci od Jupitera alebo pripadne od Herkula“.

Dioklecián zaviedol novú a originálnu koncepciu ohľadom participácie panovníkov na božskej podstate. Spomedzi všetkých rímskych cisárov vedel najlepším spôsobom vytvoriť ideológiu, ktorá prezentovala to, že bohovia prostredníctvom cisárov riadili svet. Pomenovania Jupiter a Herkules predstavujú viac než len určitý stupeň božskej ochrany alebo odvodenie cisárskych moci od božskej vôle. Znamenajú účasť na božskej prirodzenosti a schopnostiach Jupitera a Herkula. Panegyriká tetrarchickej epochy tvrdia, že vládcovia boli vo vlastníctve božského ducha a moci Jupitera a Herkula a boli obdarení cnosťami a božskými silami hneď od narodenia a nie od nástupu na trón. <sup>41</sup>

Na základe tohto ideologického a náboženského pozadia sa vysvetľuje fakt, že cisári boli nazývaní synovia Jupitera a Herkula. Panegyrikon z roku 291 sa obracia na Maximiána so slovami *vos dis esse genitos*: <sup>42</sup> „Vý dokazujete, že ste nepochybne zrodení z týchto bohov, s menami, ktoré ste dostali, ale oveľa viac s vašimi cnosťami.“ <sup>43</sup> Autor panegyrika potvrdzuje, že moc a sila cisárov je božského pôvodu a vládcovia disponujú schopnosťou splodiť ďalších cisárov obdarených podobnými vlastnosťami. Na inom mieste slávnostný rečník pozdravuje cisárov pri príležitosti ich príchodu do Talianska v roku 290 ako *constitutus et praesens Iuppiter a imperator Hercules*. <sup>44</sup> Bolo to zjavenie božstva.

V tetrarchickej ideológii sa prezentovali Jupiter a Herkules ako skutoční vládcovia kozmu a rímskeho impéria, ale vládli prostredníctvom cisárov, ktorí boli obdarení božskými schopnosťami. Do popredia vystupuje výhoda takéhoto teokratického zriadenia cisárskej moci. Božský výber cisárov redukovala viac-menej dôležitosť vojenskej moci pri voľbe vládcu. Už cisár Aurelián vyhlásil, že vládnuce postavenie záviselo od boha a nie od armády.

Dôležitým komponentom tetrarchickej ideológie bola veľmi úzka zhoda, ktorá spájala cisárske kolégium štyroch vládcov. Nachádzala svoj ikonografický obraz aj v literatúre, napr. v diele cisára Juliána Apostata a Aurélia Victore. <sup>45</sup> Kresťanský historik Orosio v prvej polovici 5. storočia naznačil pohanským súčasníkom, že šťastie tetrachov bolo založené na ich výnimočnej zhode: „A predsa len v pokojnom blahobyte týchto časov nezvyčajné šťastie tiež pre samých cisárov, ktorí chceli prenasledovanie: vo vlasti nebol žiaden nedostatok, žiaden mor, vonku žiadna vojna, len ak dobrovoľná, v ktorej sily by sa mohli viac precvičiť, než by riskovali.“ <sup>46</sup> Zhoda cisárov sa zakladala na tetrarchickej teokracii a zaručovala taktiež vojenskú zhodu, ktorá bola na základe súdržnosti impéria. Teokratická

<sup>40</sup> *Panegyrici Latini*. Torino : Unione tipografico – Editrice Torinese, 2000, s. 186.

<sup>41</sup> Porovnaj: *Panegyrici Latini*, s. 73, 79.

<sup>42</sup> Lat., prekl. vy ste zrodení z bohov. In: *Panegyrici Latini*, s. 102.

<sup>43</sup> Porovnaj: *Panegyrici Latini*, s. 103.

<sup>44</sup> Lat., prekl. viditeľný a prítomný Jupiter a cisár Herkules. In: *Panegyrici Latini*, s. 114.

<sup>45</sup> GIULIANO IMPERATORE: *Simposio i Cesari*. Galatina: Mario Congedo editore, 2000, s. 27. AURELIUS VICTOR: *De Caesaribus*, s. 119.

<sup>46</sup> OROSIO: *Le storie contro i pagani*. Roma : Fondazione Lorenzo Valla, 1976, s. 319.

ideológia tetrarchie bola podľa názoru Diokleciána zjednocujúcim zväzkom impéria.

Politický význam tetrarchickej teokracie mal vážny dopad na náboženskú politiku vo všeobecnosti a zvlášť na vzťahy medzi štátom a kresťanmi. Dioklecián vytvorením teológie Jupitera a Herkula a predstavy „synov božích“ chcel ponúknuť kresťanom prijateľný variant cisárskeho kultu. Týmto spôsobom zamýšľal zaistiť vernosť kresťanov rímskemu štátu. Avšak tetrarchická teokracia bola konkurenčnou koncepciou proti kresťanstvu a násilím vytvárala devastujúce účinky voči kresťanom. Z pohľadu Diokleciána sa stabilita cisárskej moci zakladala na tejto tetrarchickej teológii a jej dôsledkom bola jednota existencie impéria. Preto odmietajúci postoj musel byť posudzovaný ako neprípustný. Božskí synovia tetrarchie nemohli schvaľovať monopolizujúcu požiadavku syna kresťanského Boha. A tak prenasledovanie kresťanov logicky vyplývalo zo samotných základov tetrarchickej ideológie. „*Blesk Jupitera a palica Herkula*“ boli určené zasiahnuť barbarov, ktorí ohrozovali hranice rímskeho impéria, ako aj všetkých, ktorí odmietali obetovať bohom a vládcom.

Laktancius interpretoval situáciu nasledovným spôsobom. Na konci svojho diela *De mortibus persecutorum* vyhlasuje triumfálnym hlasom: „*Boh ich [mená Jupitera a Herkula, pozn. autora] zničil a vymazal zo zeme.*“<sup>47</sup> V diele *Divinae Institutiones* napádal najviac vo všetkých božstiev Jupitera a Herkula. Zločiny, ktoré Laktancius vyčítal Maximiánovi v predchádzajúcom diele, sú totožné so zločinmi, ktorých sa dopustil Herkules v *Divinae Institutiones*.<sup>48</sup> Laktancius spájal Jupitera s prenasledovaním kresťanov. Predstavil ho ako skutočného pôvodcu prenasledovania a všetkého zla vo svete, ktorý zodpovedá za koniec: *aureum saeculum*.<sup>49</sup> Týmto vyjadrením narážal na tetrarchov „pochádzajúcich z Jupitera“. Podľa Laktancia bolo „zlaté obdobie“ znova ustanovené na svete zjavením pravého syna Boha – Ježiša Krista a kráľovstvo Jupitera, teda Diokleciána, ho zničilo.<sup>50</sup>

Táto predstava Laktancia odporuje Diokleciánovej propagande. Cisár sa prezentoval ako obnovovateľ kráľovstva Saturna – mystický boh „zlatého veku“.<sup>51</sup> Súčasná propaganda, t. j. oficiálna na minciach a v panegyrikách, vyhlasuje „zlatý vek“ tetrarchie zvlášť pri príležitosti slávania päťročnej, desaťročnej a dvadsaťročnej vlády cisárov.<sup>52</sup> Panegyrikon z roku 291 potvrdzuje, že „zlatý vek“ Saturna sa znova vrátil pod ochranu Jupitera a Herkula: „*Je to skutočne tak: zlatý vek, ktorý počas panovania Saturna nekvitol dlho, znova sa rodí teraz pod večnou ochranou Jupitera a Herkula.*“<sup>53</sup> Avšak podľa Laktancia boli mená Jupitera

<sup>47</sup> Porovnaj: LATTANZIO, Firmino: *Come muoiono i persecutori* ..., s. 132.

<sup>48</sup> Porovnaj: LATTANZIO, Firmino: *Come muoiono i persecutori* ..., s. 56. LATTANZIO, Firmino: *Divinae istituzioni* ..., s. 389 – 393.

<sup>49</sup> Lat., prekl. zlatého veku.

<sup>50</sup> Porovnaj: LATTANZIO, Firmino: *Divinae istituzioni* ..., s. 385 – 387.

<sup>51</sup> Porovnaj: LATTANZIO, Firmino: *Divinae istituzioni* ..., s. 379.

<sup>52</sup> KOLB, Frank: *Diocletian und die Erste Tetrarchie* ..., s. 115.

<sup>53</sup> Porovnaj: *Panegirici Latini* ..., s. 185.

a Herkula používané nevhodne a celá tetrarchická ideológia zodpovedala za prenasledovanie kresťanov, tzv. „železný vek“ pre kresťanov. Predstavovala konkurenciu kresťanstva a priniesla so sebou konflikt s kresťanskou cirkvou.

#### Zoznam bibliografických odkazov

1. AMICI, Angela. 2000. Divus Constantinus: Le testimonianze epigrafiche. In: *Rivista storia dell'antichità*, roč. 30, 2000, s. 186 – 216. ISSN 0003-340 X.
2. AURELIUS VICTOR. 1966. *De Caesaribus*. German Democratic Republic : Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, 1966, 226 s.
3. BARNES, Timothy D. 1981. *Costantine and Eusebius*. London : Harvard University Press. 1981, 458 s. ISBN 0-674-16530-6.
4. CONSTANTINE, 2003. The Oration to the Saints. In: *Constantine and Christendom*. Translated with an introduction and notes by Mark Edwards. Liverpool : Liverpool University Press, 2003, s. 1 – 62.
5. CURTI, Carmelo. 2006. Eusebio di Cesarea. In: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Genova – Milano : Editrice Marietti S. p. A., 2006, s. 1845 – 1853. ISBN 88-211-6740-2.
6. DESSAU, Hermann. 1892. *Inscriptiones Latinae selectae*. Vol. I. Berolini : apud Weidmannos, 1892, s. 580.
7. DESSAU, Hermann. 1906. *Inscriptiones Latinae selectae*. Vol. II. Pars. I. Berolini : apud Weidmannos, 1906, s. 736.
8. EUSEBIO di Cesarea. 2001. *Storia ecclesiastica 2*. Traduzione e note Libri VI – VII a cura di franzo Migliore. Traduzione e note Libri VIII – X a cura di Giovanni Lo Castro. Roma : Città Nuova Editrice, 2001, 302 s. ISBN 88-311-3159-1.
9. EUSEBIO di Cesarea. 1964. *Storia ecclesiastica e i martiri della Palestina*. Traduzione e note di Mons. Giuseppe del Ton. Roma : Editori Pontifici, 1964, 921 s.
10. EUSEBIO di Cesarea. 1984. *Sulla vita di Costantino*. Traduzione e note a cura di Luigi Tartaglia. Napoli : M. D'Auria editore della E. S. T. s. n. c., 1984, 215 s.
11. GIULIANO IMPERATORE. 2000. *Simposio i cesari*. Edizione critica, traduzione e commento a cura di Rosanna Sardiello. Galatina : Mario Congedo editore, 2000, 202 s. ISBN 8880863282.
12. Kolb, Frank. 1987. *Diocletian und die Erste Tetrarchie*. Berlin, New York : De Gruyter, 1987, 205 s.
13. LACTANTIUS, Firmino. 2000. *De mortibus persecutorum*. Timisoara : Editura Amarcord, 2000, 285 s. ISBN 973-9244-92-0.
14. LATTANZIO, Firmino. 2005. *Come muoiono i persecutori*. Introduzione, traduzione e note a cura Mario Spinelli. Roma : Città Nuova Editrice, 2005, 149 s. ISBN 88-311-3180-X.
15. LATTANZIO, Firmino. 1973. *Divinae institutiones*. Padova : G. C. Sansoni s. p. a. – Firenze, 1973, 689 s.
16. LOI, Vincenzo – AMATA, Biagio. 2006. Lattanzio. In: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Genova – Milano : Editrice Marietti S. p. A., 2006, s. 2747 – 2750. ISBN 88-211-6740-2.
17. OROSIO. 1976. *Le storie contro i pagani*. Traduzione di Gioachino Chiarini. Roma : Fondazione Lorenzo Valla. 1976. 573 s.
18. *Panegirici latini..* 2000. Lassandro, Domenico – Micunco, Giuseppe (eds.). Torino : Unione tipografico – Editrice Torinese, 2000, 544 s. ISBN 88-02-05574-2.
19. SORDI, Marta. 1983. *I cristiani e l'impero romano*. Milano : Editoriale Jaca Book SpA. 1983, 213 s. ISBN 88-16-40118-4.
20. STADE, Kurt. 1926. *Der Politiker die letzte grosse Christenverfolgung*. Wiesbaden : H. Stadt, 1926. 190 s.

Článok recenzoval: doc. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.

Počet znakov: 27 670.

Adresa autorky: **PaedDr. Marta Sendeková**, Prostějovská 41, SK - 080 01 Prešov,

e-mail: martasen@centrum.sk

## Papež Lev Veliký a jeho věrnost ortodoxii

Vlastimil KROČIL

*Pope Leo the Great and his fidelity to orthodoxy*

Saint Leo the Great perceives orthodoxy as the only correct theological theory. Orthodoxy is the foundation for the Christological theory of the Church when compared to all heretical teaching. The criteria for his orthodoxy are based on three pillars, the Holy Bible, the Creed and Church Fathers. The authority of the teaching of Leo of Great leans solely on the rich tradition of the Church where he sources knowledge and authority for his pastoral office.

Key words: *Leo the Great, Orthodoxy, Holy Bible, Creed, Church Fathers*

Význam slova „ortodoxie“ vyjadřuje „věrné“ a „správné“ učení. V době ranného křesťanství, byla ortodoxie proklamována díky normativním rozhodnutím, které uváděly do života, na jedné straně první křesťanské komunity a na straně druhé, starokřesťanské spisy prvních „hereziologů“.<sup>1</sup> Křesťanské komunity utvrzovaly a určovaly své normy a pravidla křesťanského života, především díky Písmu svatému a křesťanské tradici, předávané z generace na generaci.<sup>2</sup>

Papež Lev Veliký chápal ortodoxii jako pravdu zjevenou Bohem v tajemství Ježíše Krista, která je obsahem víry a po celá staletí je starostlivě střezena Církví. V tomto smyslu se jeho pojetí ortodoxie opírá svou podstatou o nauku Církve. Za heretiky byli považováni ti, kdo tuto pravdu odmítali nebo překrucovali. Autorita církve garantovala autenticitu křesťanské nauky a všechna ostatní učení, která se s ní neslučovala, byla postupně vylučována.

Právě tyto důvody vedly papeže Lva Velikého k obraně pravověrnosti víry před nejrůznějšími interpretacemi heretiků. Ve své argumentaci se odvolával neustále na autoritu „Písma svatého“, „Apoštolského vyznání“ a „Církevní otce“.<sup>3</sup> Tato „autorita“ byla pro něj zcela zásadní a určovala kriteria pro ortodoxii, která zjevovala pravdu křesťanské nauky, jež měla být přijímána a vyučována jako pravá a správná.

### Písmo svaté

Prvním kritériem, které obhajovalo zjevenou pravdu a ortodoxii křesťanské nauky, spočívalo ve věrnosti kanonickým knihám Písma svatého<sup>4</sup>, které neobsahují

<sup>1</sup> Srov. GIANOTTO, C.: *Eresiology*. DPAC, I, Roma 1983, s. 1194 -- 1197.

<sup>2</sup> Srov. BOLGIANI, F.: *Ortodossia ed eresia*. Torino 1987, s. 17 – 20.

<sup>3</sup> Srov. CASULA, L.: *La Cristologia di san Leone Magno*. Milano 2000, s. 173 – 190.

<sup>4</sup> Srov. ACERBI, A.: *Gli apocrifi tra „auctoritas“ e „veritas“*. Bologna 1996, s. 114.

„žádnou lež“<sup>5</sup> a mají „neoddiskutovatelnou autoritu“.<sup>6</sup> Když se papež Lev odvolával na Písmo svaté, byly to vždy kanonické knihy. Apokryfním spisům nepřiznával žádnou autoritu a dokonce i jejich četbu rezolutně zakazoval<sup>7</sup>

Svou nauku se Lev snažil vždy pevně zakotvit v Písmu svatém, na které se neustále odvolával mnoha odkazy.<sup>8</sup> Písmo svaté vnímal jako bohatý poklad církve, ve kterém lze nalézt odpověď na každou kontroverzní otázku a odkud lze také čerpat potřebné informace pro řešení všech problémů právního, liturgického i pastorálního charakteru.<sup>9</sup>

V míře ještě větší, Písmo svaté sloužilo jako výchozí bod při vykládání a obhajobě tajemství pravdy Kristovy.<sup>10</sup> Všechny spisy dávají jasně najevo velké množství odkazů na biblické texty, obhajující kristologickou nauku, což bylo největší starostí Lva Velikého, jakožto papeže a pastýře celé církve.

Pro papeže byly zdrojem a základem pravdy o vtělení Božího Syna evangelia, apoštolská tradice a celé Písmo. Heretikové, kteří odmítali pravdy o vtělení se podle papeže Lva vzdělili od víry, předávané patriarchy, proroky, apoštoly a mučedníky, čímž se stavěli přímo proti Kristovu evangelium.<sup>11</sup> Lev ohazuje svou nauku tvrzením, že ve všech knihách Písma svatého se nenalézá jediný odstavec, který by odporoval pravdě o reálném Kristově lidství. Předpovídali o tom již starozákonní proroci, vyučovala evangelia a bylo to jasně zjeveno v Kristu samém.<sup>12</sup>

Na druhé straně papež Lev neskrývá svou radost nad skutečností, že kněží, jáhni a klerici církve v Cařihradu zůstali věrnými učedníky evangelia a apoštolskému kázání.<sup>13</sup> Se stejnými pocity povzbuzoval i egyptské biskupy k překonávání všech utrpení, která jim způsobovalo mylné učení heretiků, zvláště teologické učení rozšiřované knězem Eutichem, způsobující v církvi mnoho zla.<sup>14</sup>

Hodnota autority Písma svatého v řádu vtělení Syna Božího, představovalo pro papeže Lva, jak závazek osobní, tak i služební. Sám dbal na to, aby se držel Písma svatého, jakožto základního zdroje pro nauku církve a zůstával mu zcela věrný. Na straně druhé se snažil neúnavně povzbuzovat všechny křesťany, aby ho v témže duchu následovali.<sup>15</sup>

<sup>5</sup> Srov. CHAWASSE, A.: *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis tractatus septem et nonaginta*. CCL 138 – 138A, Turnhout 1973 (Sern. 66,1).

<sup>6</sup> Srov. Serm. LII,1.

<sup>7</sup> Srov. Ep. 15,15.

<sup>8</sup> Srov. FOLSOM, C.: *The Liturgical Preaching of St. Leo the Great*. Saint Meinrad (Indiana), 1990, s. 97 – 98.

<sup>9</sup> Srov. V dopise adresovaném Dioskorovi, alexandrijskému biskupovi, papež určuje den i praxi při svěcení kněží a jáhnů s odvoláním na Písmo svaté (Ep. 9).

<sup>10</sup> Srov. „*Multa sunt, dilectissimi, quae ad expositionem huius quam praedicamus fidei de toto Scripturarum corpore posse adsumere*“ (Serm. 64,4).

<sup>11</sup> Srov. Ep. 45,2.

<sup>12</sup> Srov. Ep. 165,9.

<sup>13</sup> Srov. Ep. 161,1.

<sup>14</sup> Srov. Ep. 154.

<sup>15</sup> Srov. Ep. 118,1.

Věrnost Písmu svatému bylo především jeho osobním postojem, který se průkazně projevil v dogmatickém spisu „*Tomus ad Flavianum*“ adresovaném tehdejšímu cařihradskému patriarchovi, kde obhajoval svůj teologický postoj a jasně vysvětloval tajemství o vtělení Božího Syna. Tento spis se stal na Chalcedonském koncilu základním dokumentem pro obhajobu ortodoxie, vykládající nauku církve o jednotě Božství a lidství v Ježíši Kristu. Po skončení Chalcedonského koncilu se Lev obrátil na císaře Augusta a žádal ho, aby se z úřadu moci sobě vlastní, zasadil na obranu koncilních dokumentů.<sup>16</sup>

### Apoštolské vyznání

Druhým kritériem, které ohajovalo autoritu ortodoxie církevní nauky je podle Lva Velikého věrnost „Apoštolskému vyznání“.<sup>17</sup> Apoštolské vyznání na kterém on stavěl, bylo v jeho době praktikováno v křesťní liturgii římské církve. Jednalo se o formuli vyznání víry, která byla určujícím znamením duchovní cesty křesťanské komunity v období katechumenátu a po přijetí křtu.<sup>18</sup>

V dogmatickém spisu „*Tomus ad Flavianum*“, Lev také odkazuje, vedle důležitosti a opoře v Písmu svatém, na apoštolské vyznání, jakožto základ a východisko pro výklad teologické nauky. Ve skutečnosti nebylo „Apoštolské vyznání“ nic jiného, než starobylé „Římské vyznání“ víry. To pocházelo s největší pravděpodobností z II. století. Je označováno jako základ pro všechna křesťanská vyznání v západní církvi a stalo se také jakýmsi ze základních kamenů pro formulaci vyznání víry i pro východní církve.<sup>19</sup>

V prvních staletích života církve bylo vyznání víry souhrnem základních prvd křesťanské víry. Bylo důležité i pro katecheze a přípravu katechumenů. V období IV. a V. století, kdy se v církvi rozšiřovaly velké kontroverzní diskuse o tajemství lidství Ježíše Krista, bylo apoštolské vyznání používáno se svým kristologickým obsahem k obhajobě ortodoxie křesťanské víry.<sup>20</sup> Lev Veliký byl přesvědčen, že vyznání víry je schopno odrazit všechny mylné teologické nauky a vnímal ho jako „meč“, kterým lze zabránit šíření všech herezí.<sup>21</sup>

Zvláštním způsobem papež Lev mluvil v tomto ohledu o teologickém učení kněze Euticha, o němž byl přesvědčen, že kdyby s čistým a pokorným srdcem přijal apoštolské vyznání a zůstal věrný jeho obsahu, nikdy by nemohl dospět k odmítnutí tajemství lidství a vtělení Ježíše Krista.<sup>22</sup>

Autorita Apoštolského vyznání byla papežem Lvem s velkým odhodláním obhajována proti všem mylným kristologickým názorům manichejců, kteří ve své teologické nauce zcela odmítali vyznání víry.<sup>23</sup> Za nepřátele Apoštolského vy-

<sup>16</sup> Srov. Ep. 165,1 – 2.

<sup>17</sup> Srov. LAURAS, A.: *Saint Léon le Grand et la Tradition*. RecSR 48, (1960), s. 166 – 184.

<sup>18</sup> Srov. KELLY, J.: *Early Christian Creeds*. London 1950, s. 29 – 59.

<sup>19</sup> Srov. KELLY, J.: *I simboli dela fede della chiesa antica*. Napoli 1978, s. 99 – 128.

<sup>20</sup> Srov. STUDER, B.: *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*. Roma 1986, s. 50.

<sup>21</sup> Srov. Ep. 31,6.

<sup>22</sup> Srov. Ep. 31,6.

<sup>23</sup> Srov. Sermon. XXXIV,4.



znání byly považováni kromě zastánců teologického učení Euticha a Maniho i všichni, kdo nepřijali pravdu o lidství Ježíše Krista a tajemství jeho života.<sup>24</sup>

Zakotven ve své ortodoxii, Lev povzbuzoval věřící k vytrvalému přesvědčení, aby zachovávali křestní vyznání a zůstali velmi ostražití k nebezpečí, které jim hrozí upadnutím do nástrah teologického učení manichejců. Dokonce šel ve své obhajobě tak daleko, že poučoval věřící, aby posuzovali jako ďábelské a smrtící vše, co odporuje pravému uspořádání Apoštolského vyznání.<sup>25</sup>

Papež Lev Veliký kladl důraz na Apoštolské vyznání, chápané jako na „Depositum fidei“, stávající se kristologickým klíčem pro řešení všech doktrinních otázek týkajících se tajemství Ježíše Krista. Apoštolské vyznání nebylo pro papeže Lva jen jednoduchou formulací křesťanské víry, jejíž vyznání bylo nutným předpokladem pro přijetí do křesťanského společenství věřících, ale bylo především spolehlivým zdrojem pravdy. Byl přesvědčen o tom, že víra ve vtělení Božího Syna, zjevená autoritou Písma svatého, je pevně zakotvena na „nezaměnitelném“ Apoštolském vyznání víry.<sup>26</sup>

### Církevní otcové

Třetím kritériem, na kterém papež Lev Veliký obhajoval ortodoxii teologické nauky, byla autorita „Církevních otců“. Během V. století byl tento princip přiřazen k důležitosti Písma svatého a Apoštolského vyznání, čímž nabýval stále větší vážnosti a důležitosti.

Před Nicejským koncilem byli termínem „Otcové“ nazýváni ti biskupové, kterým byla přisuzována důležitost při předávání víry a vyučování křesťanské nauky. Po koncilu byl tento termín užíván pro určení 318 synodálních Otců zúčastněných v Niceji. V pozdější době k nim byli řazeni i ti, kteří byli považováni, za obhájece a interprety „Nicejského vyznání“, jak ve východní, tak i v západní církvi.<sup>27</sup>

Jejich přínos se stal postupně určujícím momentem pro objasňování křesťanské nauky. V této době se rodí tzv. „patristická argumentace“, jako nová metoda teologického zkoumání, která má své kořeny, jak v židovské tradici, tak i v řecké kultuře.<sup>28</sup> Počátky této metody jsou dokonce patrné již ve II. století před Kristem, zvláště v historickém zkoumání, které charakterizovala rovněž antická filosofie.

V této perspektivě se mezi filosofy rozvinula praxe v předávání dědictví velkých učitelů v antologiích, které v sobě uchovávaly nesmírné bohatství jejich myšlení a učení Tato praxe byla aplikována i při právní interpretaci zákonů, takže se nutně přihlíželo i k výkladům slavných právníků minulosti. Obdobná praxe se odehrávala i na klasických školách antické literatury při četbě a následném komentáři spisů slavných autorů.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Srov. Sermon. LXXII,7.

<sup>25</sup> Srov. Sermon. XXIV,6.

<sup>26</sup> Srov. *Ex auctoritate incommutabilis symboli* (Ep. 102,2).

<sup>27</sup> Srov. BELLINI, E.: *I Padri nella tradizione cristiana*. Milano 1982, s. 45 – 57.

<sup>28</sup> Srov. STUDER, B.: *Argumentazione Patristica*. DPAC, I, s. 334 – 337.

<sup>29</sup> Srov. GRANT, R.M.: *The Appeal to the early Fathers*. JThS 11 (1960), s. 13 – 24.

Křesťanští autoři užívali patristickou argumentaci jako metodu teologického bádání a vytvořili tak nový literární druh tzv. „dogmatickou antologii“. Tento způsob argumentace byl charakterizován souhrnem důležitých teologických citací vybraných ze spisů nejvýznamnějších autorů, uznávaných okolím pro svoji ortodoxní nauku.<sup>30</sup>

Papež Lev Veliký se odvolával na autoritu církevních otců ve svých homiliích velmi často. Byl přesvědčen, že byli inspirováni Duchem Božím, zůstali věrní interpretaci biblického zjevení a ukazovali se jako pevní obránci apoštolské víry. V jeho očích si zasluhovali velký respekt a úctu. Lev Veliký se ve svých odpovědích na nejrůznější otázky z oblasti teologie, liturgie, pastorace či práva, vždy inspiroval naukou církevních otců, držíce se pevně patristické tradice.<sup>31</sup>

Zvláštním způsobem se opíral o autoritu církevních otců v teologické kontroverzi vůči učení mnicha Euticha, kde právě patristickou argumentací obhajoval kontinuitu své kristologické doktríny s naukou církevních otců.<sup>32</sup> Přiznání autority církevním otcům, chápe Lev za jedno z nejdůležitějších svědectví pro patristickou argumentaci v období V. století při obhajobě pravosti víry vůči bludným naukám.

## Shrnutí

Ortodoxie není tedy v žádném případě jen strnulé lpění na určitých tvrzeních, ať již literárních či formálních, která byla vyjádřena v minulosti, ani se nejedná o něco působivě nového, co by postrádalo svůj pevný základ. Ortodoxie je nesmírně velké bohatství, současně staré i nové. Bohatství staré proto, že prokazuje nepřetržitou souvislost a kontinuitu mezi Písmem, apoštoly a církevními otci. Bohatství nové je proto, že i když je v plnosti již dané, není doposud plně pochopeno.

Postupným vyjevováním a pochopením, kterého bude dosaženo cele až ve věčnosti, udržuje se toto bohatství stále nové a podněcující, ve zjeveném poselství Písma, ve Vyznání víry a v jednomyslném a všeobecně shodném předávání nauky církevních otců.

Článek recenzoval: doc. PaedDr. ThLic. Martin Weis, ThD.

Počet znaků: 13 327.

Adresa autora: **ThLic. Vlastimil Kročil**, Podhájek 3, CZ - 391 81 Veselí na Lužnici

<sup>30</sup> Srov. STUDER, B.: *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale*. Roma, 1989, s. 187 – 188.

<sup>31</sup> Srov. *Beati patres* (Ep. 12,4), *Venerandae memoriae patres* (Ep. 129,14). *Sancti et venerabiles patres* (106,4).

<sup>32</sup> Srov. Ep. 23,2.

## Biskupové doby josefinismu – strážci nebo odpůrci katolické tradice?

Rudolf SVOBODA

*Bishops of the Age of the Josephinism: Protectors or Opponents of the Tradition of Catholic Church?*

This study makes a picture of bishops of the Age of Josephinism in Habsburg monarchy of the second Half of the 18<sup>th</sup> and the first Half of the 19<sup>th</sup> Century. Nowadays does not even exist any modern scientific Essay about the Topic of this study. It explains the living of those Men, their Career, Activities and also theological and philosophical Orientations, Inspirations a Works in the Context of ecclesiastically-political and above all ideological Reality of that time and also answers the Question – If these Men were the Protectors or Opponents of the Tradition of the Catholic Church.

Key words: *Josephinism, bishops, Tradition, Catholic Church*

### I. Několik slov úvodem

V této studii se budeme zamýšlet nad tématem biskupů doby josefinismu, kteří žili a působili zejména v předlitavské části habsburské monarchie druhé poloviny osmnáctého a první poloviny devatenáctého století. V české i zahraniční odborné literatuře zatím existují pouze dílčí studie nebo díla encyklopedického charakteru, jenž se zabývají spíše jednotlivými biskupy než episkopátem tohoto období jako takovým.<sup>1</sup> Celistvější obraz biskupů doby josefinismu zatím chybí. Pokusíme se jej proto alespoň se stručnosti načrtnout a odpovědět na otázku, zda byli strážci nebo spíše odpůrci katolické tradice.

### II. Diskuse o pojetí josefinismu

Chybějící obraz biskupů doby josefinismu lze náležitě osvětlit na vývoji dlouhotrvající diskuse o pojetí josefinismu. Právě z odlišných chápání tohoto období

<sup>1</sup> Z encyklopedických děl máme na mysli ta, která vznikla pod vedením GATZE, E.: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803 Ein biographisches Lexikon*. Berlin : Duncker – Humbolt, 1990 a *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*. Berlin : Duncker – Humbolt, 1983.

O biskupech z rakouské oblasti je možné se dočíst více v knize LEEB – LIEBMANN – SCHEIBELREITER – TROPPER: *Geschichte des Christentums in Österreich*.

O českých a moravských biskupech nalezneme základní informace v knize BUBEN, M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*. Praha : Logos s. r. o., 2000.

často vznikaly i různé pohledy na jeho protagonisty, mezi něž jsou biskupové z různých důvodů často přičítáni.

Obecně je josefinismem v současnosti míněn především systém či způsob vlády v habsburské monarchii druhé poloviny osmnáctého a první poloviny devatenáctého století. Jedná se o osvícenský církevně-politický absolutismus rakouského ražení. Své jméno získal podle císaře Josefa II., avšak obdobím josefinismu bývá označována doba vlády rakouských vládců Marie Terezie (1740 – 1780), Josefa II. (1780 – 1790), Leopolda II. (1790 – 1792) a Františka II. (1792 – 1806, 1804 – 1835 vládnoucího jako rakouský císař František I.).<sup>2</sup> Již ke konci vlády posledně jmenovaného panovníka ztrácel církevně-politický systém josefinismu na síle a začal se pomalu rozpadat.<sup>3,4</sup>

Ovšem přesně vyjádřit, co josefinismus skutečně byl v mnohosti svých projevů, není vůbec jednoduché. Každopádně to není možné jen obecnou definicí.

Tématem josefinismu se zabývalo mnoho autorů, avšak pouze někteří historikové se jím zabývali natolik, aby vytvořili jakousi jeho koncepci. Další vyjádřili

<sup>2</sup> Některé studie dokonce odkazují počátky církevně-politického systému josefinismu do doby vlády otce Marie Terezie Karla VI. Srov. KOVÁCS, E.: *Katholische Aufklärung und Josephinismus. Neue Forschungen und Fragestellungen*. In: KLUETTING, H. (ed.): *Katholische Aufklärung: Aufklärung im katholischen Deutschland*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993, s. 259.

<sup>3</sup> Abychom se vyhnuli možným nedorozuměním, musíme hned z počátku objasnit používání pojmu „josefinismus“, jeho tvarů a slovních spojení v této studii. Pokud budeme hovořit o „josefinismu“ nebo „období josefinismu“, budeme mít na mysli období popsané v předcházejícím odstavci. Budeme-li se zmiňovat o „josefinistech“, máme na mysli jedince konformní se zájmy habsburských vládců zmíněného období. Podobně „josefinistické reformy“ označují státní reformy v duchu církevně-politického absolutismu druhé poloviny osmnáctého a první poloviny devatenáctého století. Ačkoli se použití tohoto slova může na některých místech zdát jazykově poněkud krkolomné, necháme protentokrát zvítězit terminologickou přesností nad krásou jazyka. Termín „josefinský“, který se běžně používá pro označení doby či reformem císaře Josefa II., budeme v tomto smyslu používat i přes námitky, které se objevily v odborné literatuře. Srov. BĚLINA, P. – KAŠE, J. – KUČERA, J. P.: *Velké dějiny země Koruny české*. Díl X. Praha – Litomyšl: Ladislav Horáček – Paseka, 2001, s. 220 – 221; viz také KADLEC, J.: *Přehled českých církevních dějin II*. 2. vyd. Praha: Zvon, 1991, s. 149 – 151; ZUBKO, P.: *Založení Košického biskupstva ako plod osvietenstva v Uhorsku*. In: SVOBODA, R. – WEIS, M. – ZUBKO, P. (eds.): *Osvícenství a katolická církev*. České Budějovice: TF JU, 2005, s. 44 – 45.

<sup>4</sup> Po revolučních událostech roku 1848 nastalo období jednání mezi církví a státem o novém uspořádání vzájemných vztahů, které nakonec vyústilo v uzavření konkordátu v roce 1855, kterým systém josefinismu definitivně padl, ačkoli některé jeho praktiky a ideály byly v habsburské monarchii živé ještě dlouho poté. Důležitým momentem v tomto procesu bylo vydání císařských patentů z 18. a 23. dubna 1850, jimiž bylo zrušeno *placet regium* a biskupům bylo ponecháno rozhodování o vnitřních církevních záležitostech. Viz. KADLEC, J.: *Dějiny katolické církve III*. Olomouc: CMTF, 1993, s. 446.

K přetrvání praktik josefinismu viz. kupř. HALAS, F. X.: *Fenomén Vatikán*. Brno: CDK, 2004, s. 235-236 nebo RIESER, H.: *Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit*. Wien: Herder Verlag, 1963, s. 89 – 110; k panování zmíněných vládců viz. WEIS, M.: *Osvícenští panovníci habsbursko-lotrinské dynastie*. In: SVOBODA, R. – WEIS, M. – ZUBKO, P. (eds.): *Osvícenství a katolická církev*. České Budějovice: TF JU, 2005, s. 5 – 21.

své názory bez hlubšího a komplexnějšího studia tohoto období, přičemž ve svých soudech vycházeli spíše ze svých vlastních přístupů k dějinám jako takovým. Jedním z určujících momentů pro takový pohled na dějiny a následná hodnocení období josefinismu i v něm žijících osobností, bylo náboženské přesvědčení či jiná ideová orientace autorů, které můžeme zřetelně ilustrovat na příkladu některých českých katolických historiků dvacátého století: Ráčka, Medka, Mráčka, Kadlece či Malého.<sup>5</sup> U některých z nich můžeme hovořit až o konfesní předpojatosti, díky které se sice dozvídáme, jak byly josefinismus a jeho duchovní zdroje hodnoceny ze strany římskokatolické církve, ale již jen obtížně – pokud vůbec – se dopátráme toho, co opravdu josefinismus byl a jaké názory skutečně zastávali lidé, kteří v tomto období žili a jsou označováni za jeho důležité protagonisty. Problémem je v tomto případě černobílá vidění celé problematiky a časté negativní „nálepkování“ osobností označovaných za josefinisty.

Kde se takové chápání období josefinismu vzalo? Odkud načerpali títo autoři přesvědčení, že josefinismus a jeho duchovní zdroje je třeba až na jednotlivosti a jednotlivce posuzovat negativně? Odpověď je možné naleznout v diskusi o pojetí josefinismu, která započala téměř před sto lety. Roku 1909 přišel historik Sebastian Merkle s přelomovým dílem, ve kterém poukázal na odsouzení doby osvícenství ze strany katolické církve, která nevycházejí z důkladného poznání tohoto období.<sup>6</sup> Podotkl, že odsouzení na katolické straně vychází zejména z filosoficko-dogmatických pozic, které chápou osvícenství jako zdroj nauk odsouzených zejména v pověstném *Syllabu errorum* Pia IX. z roku 1864. Upozornil mimo jiné také na fakt, že katoličtí teologové nerespektují odlišnosti ve vývoji osvícenství jako takového. Zmiňuje se o zásadním nepochopení samotného pojmu osvícenství, ze kterého vychází i chápání tereziánsko-josefinského systému jako reformního katolicismu, který je tvořen sumou pěti herezí: konciliarismu, galikanismu, jansenismu, febronianismu a tendencemi protestantského osvícenství.<sup>7</sup> Merkle inspiroval další historiky ke zkoumání josefinsismu a jeho duchovních kořenů, a tak odstartoval novou etapu a nový směr v historickém bádání.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Máme na mysli kupř.: RÁČEK, B.: *Církevní dějiny v přehledu a obrazech*. Praha: Vyšehrad, 1940; MEDEK, V.: *Cesta české a moravské církve staletími*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1982; KADLEC, J.: *Dějiny katolické církve III.*; MRÁČEK, P.: *Příručka církevních dějin*, Praha: Krystal, 1995; MALÝ, R.: *Církevní dějiny*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2001.

Historiky obecně jsou nejvíce ceněná díla Jaroslava Kadlece, který – ačkoli nezůstává nic dlužen své katolické konfesní orientaci – v nich ukazuje největší míru kritičnosti a snahu po objektivitě. Jeho díla přinášejí cenné výpovědi ne pouze historiografického, ale i faktického rázu.

<sup>6</sup> Srov. MERKLE, S.: *Die Katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*. Berlin 1909. O jeho zkoumání hovoří též HINSKE, N.: „Katholische Aufklärung – Aufklärung in katholischen Deutschland?“ In: KLUETING (ed.): *Katholische Aufklärung*, s. 36 – 38.

<sup>7</sup> Srov. KOVÁCS: *Katholische Aufklärung*, s. 248.

<sup>8</sup> Srov. SCHÄFFER, P.: *Die Grundlagen der Aufklärung in katholischen Beurteilungen der Aufklärung*. In: KLUETING (ed.): *Katholische Aufklärung*, s. 54 – 66; MAIER, H.: *Die Katholiken und die Aufklärung. Ein Gang durch die Forschungsgeschichte*. In: Tamtéž, s. 40 – 53. KOVÁCS: *Katholische Aufklärung*, s. 248.

Z diskuse o pojetí josefinismu byl nejpodstatnějším vědeckým spor mezi jeho dvěma velkými znalci – Eduardem Winterem a Ferdinandem Maaßem,<sup>9</sup> který se rozhořel na počátku druhé poloviny dvacátého století a v němž sice nebylo přiznáno „vítězství“ ani jednomu z nich, ale ve své době i pro pozdější desetiletí přinesl mnoho cenných podnětů, které jsou součástí jejich velkých děl.<sup>10</sup> Winter vidí josefinismus jako ztroskotavší reformní katolicismus, tj. byl pro něho pokusem reformovat tridentinským požadavkům jen částečně vyhovující a v baroku zatuhlou římskou církev v racionalistickém duchu.<sup>11</sup> Maaß charakterizuje josefinismus jako církevně-státní či politický systém podporovaný všemohoucím státem, tj. viděl v něm absolutistickou správní praxi, která usilovala o podřízení rakouské církve státu a zničení jejích vazeb na Řím. Na rozdíl od Wintera chápe josefinismus jako pseudoreformu znamenající hrubý zásah státu do práv církve a náboženského života, z něhož se vzpamatovávala několik desetiletí.<sup>12</sup> V Maaßově linii uvažování, která se nachází blízko tradičnímu katolickému pojetí josefinismu kritizovanému Merkle, pak pokračovali kupř. jeho spolubratr jezuita Herbert Rieser<sup>13</sup> a rakouský historik Rudolf Zinnhobler.<sup>14</sup>

Diskuse o pojetí josefinismu v obci historiků pokračovala dále. Adam Wandruzka vystoupil v roce 1973 se koncepcí, ve které chápe josefinismus jako spojení církevně-státního systému, reformního katolicismu a elementů evropského osvícenství.<sup>15</sup> Problematiku vzniku a vývoje josefinismu se pokusil přibližně ve stejné době vyřešit také švýcarský historik Peter Hersche. Termínem josefinismus označoval podstatu a formy vlády Josefa II. obecně. Jev, který měl na myslí

<sup>9</sup> Ke sporu mezi Wintrem a Maaßem srov. kupř. KOVÁCS: *Katholische Aufklärung*, s. 249, 258 – 259.

<sup>10</sup> Viz. WINTER, E.: *Der Josefismus, Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740-1848*. Berlin 1962; Týž. *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740-1848*. Praha: Nakladatelství Jelinek, 1945; MAAß, F.: *Der Josephinismus, Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760-1850*. 5 dílů, Wien – München : Verlag Herold, 1951 – 1961.

<sup>11</sup> Srov. WINTER.: *Josefinismus*, s. 11 – 12.

<sup>12</sup> Srov. kupř. MAAß: *Der Josephinismus*. 4. díl. *Der Spätjosephinismus 1790-1820*. Wien – München : Herold Verlag, 1957, s. 3-26. Srov. také TÁBORSKÝ, J.: *Reformní katolik Josef Dobrovský*. Praha 2006. Disertační práce. Karlova univerzita. Husitská teologická fakulta. Vedoucí práce prof. ThDr. Jan B. LÁŠEK, s. 20.

<sup>13</sup> Nejnámější dílo tohoto je již výše zmíněné RIESER, H.: *Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben*.

<sup>14</sup> ZINNHOBLE, R.: *Joseph II. und der Josephinismus*. In *Theologisch-praktische Quartalschrift 139* (dále ThPQ), č. 4, s. 401 – 405; Týž. *Josephinisches Staatskirchentum und Bistumsregulierung*. In ThPQ 133 (1981), s. 5-14; Týž. *Zur Toleranzgesetzgebung Kaiser Joseph II.* In *Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz I* (1981/1982), s. 5 – 25.

Srov. také KOVÁCS, E.: *Beziehungen von Staat und Kirche im 18. Jahrhundert*. In: ZÖLLNER, E. (ed.): *Österreich im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus*. Wien 1983, s. 29 – 53; Týž. *Was ist Josephinismus?* In: GRÜNDLER, J. (ed.): *Österreich zur Zeit Kaiser Josefs II. Mitrefent Kaiserin Maria Theresias, Kaiser und landesfürst. Katalog zur Niederösterreichischen Landesausstellung*. Wien 1980, s. 24 – 30.

<sup>15</sup> Srov. KOVÁCS: *Katholische Aufklärung*, s. 249.

Winter, nazval „rakouskou církevní reformou“.<sup>16</sup> Ve frankofonní oblasti zase Claude Michaud přišel s tvrzením, že je možné teze Wintera a Maaße spojit, protože reforma státu a církve byla – jako v každé zemi té doby – společným a naléhavým úkolem všech zúčastněných. V rámci reformních snah šlo také o modernizaci státu, tj. o proměnu stavovsly strukturovaných zemí do jednotného, centrálně řízeného státu. Z tohoto procesu nemohla být církev vynechána, zvláště když na základě svého postavení a svých možností hrála nesmírně důležitou politickou a hospodářskou roli.<sup>17</sup>

Mimo církevní oblast se ve svém uvažování vydal Fritz Valjavec, pro něhož je josefinismus rakouskou formou osvícenství, jevem, který zasáhl v podstatě do všech oblastí života rakouské monarchie a určoval jeho ráz po celé jedno století.<sup>18</sup>

U současných badatelů je josefinismus chápán široce jako specifická forma celoevropského hnutí osmnáctého století, které se projevilo snad ve všech oblastech života tehdejší společnosti: politikou, novou organizací státní správy, reformami v oblasti vojenství počínaje a snahou od úplnou integraci církve do státu konče. Je přijímána myšlenka, že byl silně určován evropským osvícenstvím. Josefinismus v takto širokém pojetí byl silně určován evropským osvícenstvím. Pojetí josefinismu omezené na církevní otázky je považováno za zužující.<sup>19</sup> Právě široké chápání tohoto období je spojováno s výzvami k badatelské aktivitě, protože nejsou ještě ani zdaleka vysvětleny všechny jeho aspekty – od zdrojů, vzniku až po zánik – které čekají na podrobný výzkum.<sup>20</sup>

České dějepisectví druhé poloviny dvacátého století se ocitlo do značné míry mimo hlavní evropskou diskusi o tomto tématu a s moderními pojetími josefinismu se seznamuje teprve v posledních letech. U historiků poplatných komunis-

<sup>16</sup> Srov. TÁBORSKÝ: *Reformní katolik*, s. 20 – 21. Srov. KLUETING, H.: „*Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht.*“ *Zum Thema Katholische Aufklärung – Oder: Aufklärung und Katicismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Eine Einleitung.* In KLUETING (ed.): *Katholische Aufklärung*, s. 10 – 11.

<sup>17</sup> Srov. MICHAUD, C.: *Der Josephinismus in der Habsburgermonarchie (1740-1790)*. In: BROX, N. (ed.): *Die Geschichte des Christentums: Aufklärung, Revolution, Restauration (1750-1830)*, Freiburg im Breisgau – Basel – Sien : Herder, 2000, s. 15 – 16.

<sup>18</sup> K historii pojmu viz např. KOVÁCS: *Was ist Josephinismus?*, s. 24 – 30 nebo ZÖLLNER, E.: *Bemerkungen zum Problem der Beziehungen zwischen Aufklärung und Josefinismus*. In: REINALTER, H. (ed.): *Der Josephinismus. Bedeutung, Einflüsse und Wirkungen*. Frankfurt am Main 1993, s. 22 – 38.

<sup>19</sup> Viz. kupř. BĚLINA – KAŠE – KUČERA: *Velké dějiny*; HOENSCH, J. A.: *Geschichte Böhmens. Von der slavischen Landnahme bis zur Gegenwart*. 3. vydání. München : Beck, 1997; LEEB, R. – LIEBMANN, G. – SCHEIBELREITER, G. – TROPPEL, P. G.: *Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart*. Sien : Verlag Carl Ueberreuter, 2003; VEBER, V. – HLAVAČKA, M. – VOREL, P. – POLÍVKA, M. – WIHODA, M. – MĚŘÍNSKÝ, Z.: *Dějiny Rakouska*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2002; VOCELKA, K.: *Geschichte Österreichs. Kultur – Gesellschaft – Politik*. Graz – Wien – Köln : Verlag Studia. 2000; ZÖLLNER, E.: *Geschichte Österreichs. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. 8. vydání. Wien – München : Verlag für Geschichte und Politik, 1990.

<sup>20</sup> Viz. KAVÁCS: *Was ist Josephinismus?*, s. 25.

tickému režimu nebylo toto období „v kurzu“. Marxisticky orientovaní autoři do značné míry některé aspekty josefinismu opomíjeli, nepřikládali jim váhu nebo se jimi jednoduše nezabývali, ačkoli tyto – především duchovní a náboženská oblast - hrály v jeho existenci zásadní roli.<sup>21</sup> U katolických historiků, které jsme zmínili výše, zase převládala „římská koncepce“ josefinismu z devatenáctého a první poloviny dvacátého století, která celé toto období staví do negativního světla.<sup>22</sup> Přesto se evropský vývoj v diskusi o pojetí josefinismu v české historiografii částečně odrazil. Např. český církevní historik Jaroslav Kadlec, který vedl své myšlenky podobným směrem jako Ferdinand Maaß, charakterizuje josefinismus jako jeden z nejsilnějších duchovních proudů, jehož základem byl proces v duchovním životě západní Evropy, známý pod pojmem osvícenství.<sup>23</sup> U jiných autorů vlastní pojetí josefinismu chybí. V současné době zaznamenáváme příklon k již zmíněnému širšímu pojetí josefinismu, jak je tomu kupř. v jedné z posledních syntéz českých dějin tohoto období s názvem *Velké dějiny zemí Koruny české*.<sup>24</sup>

### III. Náčrt obrazu biskupů doby josefinismu

Pokusíme se nyní načrtnout obraz biskupů doby josefinismu alespoň v jeho nejpodstatnějších rysech. Zdá se, že biskupové doby josefinismu tvoří z pohledu jejich vztahu k církevně-politickému systému poměrně široké spektrum, ze kterého doteď stály v centru pozornosti historiků nejvíce jeho okraje, tvořené z jedné strany přesvědčenými josefinisty a z opačného konce jejich ráznými odpůrci.<sup>25</sup> My ovšem neholdáme posuzovat biskupy tohoto období paušálně ani je

<sup>21</sup> Srov. HAUBELT, J.: *České osvícenství*. Praha : Svoboda, 1986; KLABOUCH, J.: *Rechtsumterricht an der Universität in Prag und die Anfänge der Aufklärung in Mitteleuropa*. Preßburg 1968.

K výzkumu osvícenství a josefinismu v Československé socialistické republice srov. WALF, K.: *Kirchliche Aufklärung*. In: SEIBT, F.: (ed.) *Bohemia sacra. Das Christentum in Böhmen 973-1973*. Düsseldorf: Hanke, 1974, s. 154 – 155. ISBN 3-590-30247-X.

<sup>22</sup> Na II. vatikánském koncilu církev akceptovala mnoho pohledů – zejména v oblasti antropologické – se kterými osvícenství přišlo, a to především v pastorální konstituci o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*, kde se hovoří také o vztahu církve a státu a vztahu k ostatním církvím. V dalším dokumentu *Dignitatis humanae* jsou nejen uznávány náboženské svobody, ale svoboda jednotlivce je chápána jako základ bytí člověka. V celku se dá říci, že na koncilu církev zpracovala jak impulzy západoevropského, tak i středoevropského osvícenství. Také proto neexistuje důvod, proč by se katolictví církevní historikové neměli pouštět do kritického zkoumání tohoto období.

<sup>23</sup> Viz. KADLEC: *Přehled*, s. 149 – 150.

<sup>24</sup> Srov. BĚLINA – KAŠE – KUČERA.: *Velké dějiny*, s. 220.

<sup>25</sup> Tato pozornost historiků je vcelku logickým důsledkem toho, že právě ti nejvíce vyhranění biskupové se aktivněji zapojovali zejména do politiky, častěji ji vzbuzovali pozornost svými názory, proti kterým se jejich současníci i budoucí badatelé často vymezovali. Kupř. Jaroslav Kadlec pozitivně hodnotí a za „dobré pastýře“ jmenovitě označuje špýrského biskupa Schönborna, pasovského biskupa Josefa Dominika Lamberga (1723 – 1761), vídeňského arcibiskupa Christophu Antona Migazziho a pražské biskupy Daniela Josefa Mayera a Antonina Josefa Příchovského. Na druhou stranu však podle něho „...nescházelo méně pěkných jevů, jako byli Ch. M. de Talleyrand – Perigord a Scipio Ricci, febronianističtí duchovní kurfiřtové němečtí a někteří bis-



pouze „dvoubarevné“ rozdělit na příznivce a odpůrce josefinismu. Kromě přesvědčených josefinistů, kteří při vzniku a rozvoji systému sehráli aktivní roli nebo naopak biskupů zastávajících spíše ultramontánní názory a tudíž často role josefinismu protivné, zde existovalo také velké množství těch, co byli do značné míry konformní se zájmy rakouských vládců, avšak nemuseli být církevně-politickou praxí státu příliš nadšeni, ztotožnění zůstávali jen s jejími určitými aspekty a její tichou podporou – či pasivitou – prokazovali spíše loajalitu svému panovníkovi, přičemž jejich hlavním zájmem byla starost o jim svěřené diecéze. Ti tvořili široký střed zmíněného spektra.<sup>26</sup>

Při uvažování o josefinistickém episkopátu musíme také vzít v úvahu generační výměnu biskupů, protože je zřejmé, že jinak uvažovali či jinými idejemi byli ovlivnění biskupové, kteří stáli u zrodu josefinismu; odlišná generace biskupů vznikla při jmenování do čela nově zřízených či upravených diecézí za vlády Josefa II., jiná stála u zániku církevně-politického systému. Ještě za vlády Josefa II. dožívala generace pozdně barokních biskupů typu pražského arcibiskupa Antonína Josefa Příchofského. Tyto „generace“ biskupů by se daly rozlišovat i podle duchovních směrů, k jejichž ideám se hlásily. Kupříkladu v období vlády Marie Terezie byli velmi aktivní na politickém i církevním poli biskupové „ovlivnění“ jansenismem. Ti se zasazovali především o reformu výuky a formace duchovních. Jmenovitě to byli biskup v Gurku a později v Passově Josef Maria hrabě Thun, biskup v Seckau a později zároveň i v Passově Leopold Ernst hrabě Firmian, jeho bratr levantický biskup Virgil Maria hrabě Firmian, vídeňský arcibiskup Johann Joseph hrabě Trantson a biskup z Laibachu Karl hrabě Herberskin. Inspirováni dílem lovaňského teologia Johanna Opstraeta *Pastor bonus*, které načrtává ideální obraz duchovního pastýře, se snažili zamezit vlivu jezuitů na císařském dvoře i ve svých diecézích, již nemluvili se svými duchovními latinsky, ale německy, stavěli se proti pověřčivým tendencím a dokonce i proti nově zřízenému kultu Srdce Ježíšova. Ve Vídni existovala skupina lidí, která tyto jejich představy přijala a dále prosazovala. Jedním z nich byl vídeňský arcibiskup (a od roku 1761 kardinál) Christoph Anton hrabě Migazzi, který založil roku 1758 kněžský seminář, jenž se stal semeništěm jansenismu. Avšak již o rok později se Migazzi přiklonil k ultramontánní linii a od té doby se stal jedním z nejúpornějších protivníků církevních reforem.<sup>27</sup> Pokud bychom srovnali tuto skupinu biskupů kupříkladu se skupinou nově jmenovaných biskupů za vlády Josefa II., který nebyl ani zdaleka příznivcem jansenismem ovlivněných prelátů, jistě bychom viděli

---

*kupové rakouští, u nichž josefinismus zapustil hluboké kořeny.*“ Podotýká však také, že jasnou představu o stavu rakouského episkopátu by badatelé mohli poskytnout pouze obsáhlé monografické studium, které ještě není ani zdaleka provedeno. Nemá potřebu zabývat biskupy doby josefinismu do větší hloubky. Jednotlivce posuzuje či hodnotí podle jejich příslušnosti k jednotlivým duchovním proudům. Celkově přináší o biskupech informací poměrně málo. Srov. KADLEC: *Dějiny*, s. 426.

<sup>26</sup> Srov. kupř. LEEB – LIEBMANN – SCHEIBELREITER – TROPPER: *Geschichte des Christentums in Österreich*, s. 304 – 339.

<sup>27</sup> Srov. MICHAUD: *Der Josephinismus*, s. 18 – 19.

zřetelný posun v ideovém směřování katolické hierarchie. Je však třeba jasně říci, že takové rozdělení na „generace“ je pouze modelové. Může nám však pomoci zkoumaný episkopát lépe poznat.

Obecně lze tvrdit, že biskupy se stávali povětšinou ti duchovní, kteří zastávali nábožensko-politickou linii habsburských vládců. Nezřídka pocházeli ze šlechtických rodů, které byly již tradičně spojeny s osudy rodu Habsburků a pro které byla věrnost panovnickému domu a jeho politice samozřejmostí. Jak jsme již výše naznačili, zůstává otázkou, do jaké míry přijímali jednotliví biskupové za své josefinistické ideje a vítali či odmítali faktické zásahy státu do církevních záležitostí. Bylo sice téměř vyloučeno, aby byl jmenován biskupem člověk, který by nábožensko-politickou realitu monarchie nedokázal akceptovat, avšak biskupským jmenováním se ještě dotyčný nestal zaníceným josefinistou a jen těžko se dalo zabránit, aby v průběhu času nezměnil své názory, jak se tomu stalo ve zmíněném případě vídeňského arcibiskupa kardinála Migazziho.<sup>28</sup>

Z důležitosti, jakou osvícenští rakouští vládcové přikládali katolické církvi ve svých reformních záměrech, vyplývalo do značné míry i postavení biskupů a jejich úkoly. V rámci církevně-politického systému to byli duchovní pod vedením biskupů, kteří měli pomáhat prosazovat státní reformy, a to nejen v církevní oblasti. Biskupové doby josefinismu byli pevně svázáni s tímto státním systémem, který se snažil dostat církev pod svoji kontrolu, zreformovat ji a použít ji pro své záměry. Právem bývají duchovní této doby často označováni za úředníky, důsledně vykonavatele mnohých státních nařízení.<sup>29</sup> Rozhodně se v našem období muselo v církevní oblasti mnohem více záležitostí prořadovat, avšak zredukovat obraz biskupa pouze na státního úředníka by nebylo správné, protože prací pro stát nebyla jeho úloha ani zdaleka vyčerpána. Josefinistický stát si samozřejmě představoval, že se duchovní stanou aktivními multiplikátory jeho idejí i v reálu prováděných změn, a tomu přizpůsobil své snahy v oblasti vzdělávání a formace budoucích duchovních i jejich výběr do vyšších církevních funkcí. Avšak faktem je, že ne všichni biskupové – a často i ti, kteří byli panovníkům velmi loajální – podporovali všechna státní nařízení a veškeré zásahy státu do církevního prostoru. Je opak byl pravdou dokazují četné návrhy na změny a korekce v církevní oblasti, které podali biskupové po smrti císaře Josefa II. novému císaři Leopoldovi II. Právě na tomto příkladu je zřetelně vidět, že některým biskupům zavedený stav vyhovoval a jiní proti němu měli velké množství námitek a vedle toho i nezanedbatelné množství požadavků a návrhů na změny, které ukazují stejně na starost o církevní reformy, jako na zaujetí záležitostmi čistě duchovními.<sup>30</sup>

Chceme-li komplexněji posoudit biskupy doby josefinismu, musíme vzít v úvahu ještě další aspekty, než byl jejich postoj ke státu, jeho církevní politice

<sup>28</sup> K působení CH. A. Migazziho na arcibiskupském stolci ve Vídni viz více kupř. LEEB – LIEBMANN – SCHEIBELREITER – TROPPER: *Geschichte*, s. 332 – 333. Viz. také ZUBKO, P.: *Založení Košického biskupstva ako plod osvietenstva v Uhorsku*. In: SVOBODA, R. – WEIS, M. – ZUBKO, P. (eds.): *Osvícenství a katolická církev*, s. 69.

<sup>29</sup> Srov. KADLEC: *Přehled*, s. 178 – 180.

<sup>30</sup> Srov. MAAß: *Der Spätjosephinismus*, s. 147 – 219.

a způsob, jakým prováděli státem iniciované reformy. Máme na mysli kupříkladu jejich vztahy s Římem, které byly mnohdy velmi komplikované, a také snahy biskupů o vnitřní církevní reformu.

Vztah josefinistických biskupů s Římem bývá vnímán jako problematický. Státními rozhodnutími byl styk biskupů s Římem silně omezen. Kvůli uplatňování starobylých panovnických práv měli Habsburkové pevně pod kontrolou biskupská jmenování. Právě díky státní církevně-politické praxi ve vztahu ke svatému stolci získali samotní biskupové ve stávajícím církevně-politickém systému v některých oblastech mnohem více práv a volnosti. V praxi mohli uplatňovat kupř. myšlenky febronianismu a jansenismu, aniž by se museli obávat postihu ze strany Říma, mohli si dovolit nerespektovat některá papežská nařízení, která z hlediska církevního práva mnohdy formálně ani nevcházela v platnost, protože nesměla být na územích pod vládou Habsburků – z příkazu samotných vládců – vyhlášena. Hlavní důvody toho, proč mnozí biskupové podporovali josefinistický církevně-politický systém, je proto třeba hledat v mnohem větší nezávislosti na papeži, vzniklé v důsledku dlouhodobé habsburské politiky k Římu, a také v často velmi úzkém sepjetí biskupů se zájmy panovnické rodiny.<sup>31</sup>

Jako poslední – a to velice důležitý – rys biskupů doby josefinismu zmíníme jejich snahu o vnitřní církevní reformu. Již na počátku sedmdesátých let minulého století přišla historička Eleonore Zlabinger se zajímavou tezí, že církevní reformy Josefa II. byly pouze reformy vnějškové, přesněji řečeno se zabývaly pouze některými vnějškovými náboženskými projevy, náboženskou praxí a organizačními záležitostmi, jako byly kupříkladu změny v církevní správě. Domnívala se, že nejenom provádění reforem, ale právě starost o náboženský život věřících a o jeho vnitřní duchovní obnovu, ležely v rukou samotných biskupů, kterým – jako duchovním pastýřům – takové starosti rozhodně nebyly cizí. Inspirovali se pak zejména díly italského osvícenského teologa Antonia Lodovica Muratoriho.<sup>32</sup>

Tato teze nás před několika lety inspirovala k provedení sondy do života vybraných biskupů doby josefinismu a jejich snah o vnitřní církevní reformu, jejíž výsledky byly předneseny nejprve předneseny na konferenci *Osvícenství a katolická církev*, uspořádané na půdě Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích 23. února 2005, a poté vyšly ve stejnojmenném sborníku pod názvem *Pastores boni?*<sup>33</sup> Život a působení pasovského biskupa Leopolda Ernsta Firmiana (1708 – 1803), salcburského arcibiskupa Hieronyma Josepha Colloreda (1732 – 1812) a lineckého biskupa Josepha Antona Galla (1748 – 1807), kteří se snažili o církevní reformu ve svých diecézích, jsme srovnávali se snahami prvních dvou českobudějovických biskupů Jana Prokopa Schaaffgotsche (1785 – 1813) a Arnošta Konstantina Růžičky (1815 – 1845). Z tohoto zkoumání

<sup>31</sup> Srov. kupř. KADLEC: *Přehled*, s. 180.

<sup>32</sup> Srov. ZLABINGER, E.: *Lodovico Antonio Muratori und Österreich*. Innsbruck 1970.

<sup>33</sup> Srov. SVOBODA, R.: *Pastores boni? Studie k tématu „rakouské osvícenství“ v souvislosti se vznikem českobudějovického biskupství a činností prvních českobudějovických biskupů*. In: SVOBODA, R. – WEIS, M. – ZUBKO, P. (eds.): *Osvícenství a katolická církev*, s. 22 – 43.

nám vyšlo následující: Jednalo se o loajální josefinistické biskupy, kteří byli do svých úřadů dosazeni díky vlivu habsburských vládařů. Každý z nich byl pro stát zárukou, že na území jejich diecézí budou prováděny státem požadované reformy a nařízení, že celkově povedou místní církve v intencích svých vládců. Není známo, že by se kterýkoli z nich postavil na odpor státem prováděným reformním krokům, pouze snad v maličkostech, které byly při vzájemné spolupráci biskupů se státem důsledkem procesu komunikace a týkaly způsobů provádění, nikoli cílů. Jeden každý se ale věnoval své diecézi způsobem, který ani zdaleka neodpovídal pouze tomu, co po biskupovi požadoval josefinistický stát. U Firmiana, Colloreda a Galla je toto osobní nasazení nejzřetelněji patrné v několika aspektech jimi plánovaných a prováděných vnitrocírkevních reforem, které měly vést k zintenzivnění duchovního života v jim svěřených diecézích – v péči o duchovenstvo, ve zprostředkování obrazu Boha věřícím a ve změnách v liturgii. V průběhu svého biskupského působení zvisitovali v souladu s nařízeními tridentského koncilu své diecéze, sami také kázali věřícím a vyhledávali s nimi osobní kontakt. Pomocí předpisů a nařízení chtěli zvýšit úroveň vzdělání a religiozity obyvatel svých diecézí, v první řadě u samotných duchovních, kteří měli sloužit jakožto vzory pro ostatní lidi a jako samotní vykonavatelé plánovaných vnitřních reforem. O působení Schaaffgotsche a Růžičky toho je sice známo mnohem méně než o výše zmiňovaných biskupech, avšak i u nich nalézáme zřetelnou snahu o vnitřní církevní reformu a osobní nasazení při jejím uskutečňování. Nakonec jsme došli k názoru, že přes různost doby a podmínek, ve kterých spravovalo všech pět biskupů své diecéze, přes různost původu a rozličnou preferenci duchovních idejí (kupříkladu Firmian a Colloredo byli ovlivněni jansenismem, Gall a Schaaffgotsche bývají označovány za „klasické josefinisty“ doby Josefa II., Růžička je pokládán mimo jiné za febroniana), měli tyto biskupové společnou snahu o vnitřní církevní reformu a právě v této oblasti mají jejich činy mnoho společných rysů. Je třeba zdůraznit a nezapomenout, že vnější rámec pro jejich působení byl do značné míry určen zejména církevně-politickým státním systémem. Reformu církve považovali za nutnou, avšak ta probíhala uvnitř osvícenského absolutistického státu, který dával některým konkrétním reformním krokům jasné mantinely. Důležité také je, že právě vnitřní obnovou náboženského života sobě svěřených věřících postavili hráz proti sekularizačním tendencím vyvěrajícím z myšlenek francouzského osvícenství, které byly ostatně pro ně nepřijatelné jak z hlediska vnějšího tj. pojetí státu, tak i vnitřního tj. odmítání křesťanství.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Srov. SVOBODA: *Pastores boni?*, s. 32 – 43. Srov. také SCHEIDER, W.: *Säkularisierung und Sakralisierung der religiösen Kultur in der europäischen Neuzeit*. In LEHMANN, H. (ed.): *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*. Göttingen 1997, s. 311. Srov. BRAUN, K.-H.: *Wider die Säkularisation, Obrigkeitliche Steuerungen von Religiosität innerhalb „josephinischer“ Kirchenordnungen*. In: HOFER, P. (ed.): *Aufmerksame Solidarität, Festschrift für Bischof Maximilian Aichern zum siebzigsten Geburtstag*. Regensburg: Hanske, 2002, s. 13 – 14; Vít také WEIS, M.: *Českobudějovická teologická studia v minulosti*

#### IV. Závěrem

Byli biskupové doby josefinismu strážci nebo odpůrci katolické tradice? Z obrazu episkopátu, který jsme se pokusili načrtnout, nám vyplývá, že by bylo zužující rozdělit biskupy pouze podle jejich příslušnosti k církevně-politickému systému nebo podle jejich ideových preferencí, jak se tomu stávalo v dílech některých katolických církevních historiků. Z nejnovějších diskusí o pojetí josefinismu nám vyplývají nové výzvy pro promyšlení takových témat církevní historie, jakým je to naše, v mnohem širším kontextu.

Z našich předchozích úvah nám plyne, že právě snahy biskupů o vnitřní církevní reformu, a to i těch, kteří – často zaslouženě – získali pověst přesvědčených josefinistů, bývají obvykle opomíjeny a jako jeden z důležitých rysů rakouského episkopátu doby josefinismu nebrány dostatečně v úvahu. Právě starost o vnitřní reformu církve a o duchovní obnovu života věřících byla mnohým biskupům společná, bez ohledu na dobu a prostředí jejich působení, stavovskou příslušnost, politické přesvědčení, duchovní formaci i ideové preference. Samozřejmě, že je v tomto tématu třeba provést hlubší výzkum, abychom mohli tyto závěry ještě potvrdit. Jistě by se našli biskupové, kteří se o vnitřní církevní reformu příliš nezajímali, stejně tak bychom našli ještě jiné společné nebo rozdílné rysy zkoumaného episkopátu.

Ačkoli bylo sepejetí biskupů s Římem uvolněné, dogmaticky se církev v habsburské monarchii neodchýlila. Můžeme konstatovat, že za podmínek, které určovali absolutističtí vladaři, nešlo biskupům pouze o prosazování státních nařízení, ale také o zajištění kontinuity křesťanské víry, a také dokonce i o důslednější prosazování nařízení tridentského koncilu, nežli tomu bylo v minulosti. Z toho, co je nám známo, se můžeme odvážit vyvodit tvrzení, že právě prováděním vnitřních církevních reforem se josefinističtí biskupové pouštěli do boje za udržení katolické tradice proti těm duchovním proudům tehdejšího věku, které se stavěly k církvi, ke křesťanství a nezřídka i k náboženství jako takovému negativně. Můžeme je proto směle označit za strážce katolické tradice.

Článok recenzoval: Doc. ThLic. PaedDr. Martin Weis, ThD.

Počet znakov: 35 678.

Adresa autora: **Mgr. Rudolf Svoboda**, Katedra církevních dějin, Teologická fakulta Jihočeské univerzity, Kněžská 8, CZ - 370 01 České Budějovice, e-mail: svobor@seznam.cz

## Českobudějovický biskup Bárta – pilíř katolické tradice na jihu Čech

Martin WEIS

### *Bishop Bárta in České Budějovice – Pillar of the South Bohemian Catholic Tradition*

The author of this scientific study focuses on the prominent figure of Šimon Bárta, bishop in České Budějovice, who took up the office at the time when non-Catholics occupied by force a seminary church of the Catholic Seminar in České Budějovice. This somehow augured the entire period of his pastoral activities; he mainly played the role of an unfaltering guardian of purity of the Catholic faith. Bishop Bárta bravely and relentlessly carried the burden of his office as the Christ carried his Cross, facing renegades among the diocese clergy or confrontation of the Nazi movement with Catholicism in early stages of the Protectorate. The end of Bárta's life path was also adversely affected by his chronic serious disease. Despite all difficulties Bishop Bárta was a pillar of the Catholic tradition and at the same time an ardent Czech nationalist whose heart beat with love to the nation, as suggested by his nickname the "Czech lion".

*Key words: Catholic tradition, history of the church in the 20<sup>th</sup> century, Czech regional history, diocese of České Budějovice*

### 1. Úvod

Katolická tradice v českých zemích byla v průběhu dějin mnohokrát ve vážném ohrožení a to jak ze strany lidí stojících mimo Církev, tak i mnohdy přičiněním vlastních služebníků. Jedno takové období nastalo po vzniku Československé republiky v roce 1918, kdy heslo „skoncovali jsme s Vídní a skončujeme i s Římem“ nalézalo příznivou odezvu i u mnohých katolických křesťanů.<sup>1</sup> V rámci objektivní práce je nutno sebekriticky přiznat, že v době vzniku samostatné Československé republiky nebyli na vůdčích místech katolické církevní správy v Praze a Olomouci silné osobnosti, ba právě naopak. Oba dva arcibiskupové byli německého původu a o jejich špatné dorozumivací schopnosti v češtině kolovaly mezi lidem i klérem téměř neuvěřitelné zkažky. Pražský arcibiskup hrabě Pavel Hyn byl v říjnových dnech roku 1918 v Chebu a do Prahy se po převratu už nevrátil. Olomoucký arcibiskup kardinál Lev Skrbenský byl starý noblesní aristokrat, který u českého kléru a lidu neměl téměř žádnou autoritu.<sup>2</sup> Proto se do če-

<sup>1</sup> Přílišné sepětí trůnu a oltáře v zemích Rakouska – Uherska, příznačně pojmenované jako austrokatolicismus, tak přineslo při vzniku republiky své trpké plody. K vztahu církve a státní moci v moderní době srovnej např. podnětnou studii prof. Josefa DOLISTY, *Politické působení církvi ve společnosti*, in: Acta Moralia Tymiaviensia 1 (2006), s. 23 – 30.

<sup>2</sup> Blíže viz například příslušná hesla v Milan M. BUBEN, *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Praha 2000.

## Tradícia

la vedení katolické církve v Čechách postavila Jednota katolického duchovenstva, ve které ožily myšlenky katolické moderny přísně odsouzené papežem Piem X. Jednota katolického duchovenstva v roce 1919 předložila Svatému Stolci mnoho požadavků, které byly na svou dobu značně radikální. Začínalo se požadavkem na demokratizaci hierarchických struktur církve, pokračovalo přes žádost o liturgii v národním jazyce a končilo to požadavkem na dobrovolnost kněžského celibátu. Po záporném stanovisku Svatého Stolce se jednota rozštěpila na několik proudů. Ti nejradikálnější členové Jednoty katolického duchovenstva se posléze stali zakladateli národní Československé církve.<sup>3</sup> K nejsilnější odpadové vlně katolických kněží došlo v letech 1918 – 1924. Celkem odpadlo téměř 300 kněží, ale někteří se v následujících letech vrátili zpět do řad katolické církve.<sup>4</sup> Církevní historik Jaroslav Polc uvádí, že skoro pětina předválečných katolíků opustila během prvního desetiletí Československé republiky katolickou církev, ale ne všichni však přešli k nekatolickým křesťanským církvím, mnozí se též přihlásili při sčítání obyvatelstva již i jako bezkonfesijní.<sup>5</sup> Jednou z opor katolické tradice byli tehdy nově jmenovaní biskupové, kteří nebyli zkompromitováni úzkou vazbou na habsburskou monarchii jako např. Antonín Cyril Stojan, arcibiskup olomoucký či František Kordač, arcibiskup pražský. Do této galerie statečných ochránců katolické tradice plným právem patří i českobudějovický biskup Šimon Bárta, kterému hodlám věnovat tuto studii.

## 2. Prameny k poznání působení biskupa Šimona Bárty

Postavě osmého českobudějovického biskupa Šimona Bárty nebyla dosud věnována v odborné literatuře taková pozornost, jakou by si dozajista pro svůj význam zasloužil.<sup>6</sup> Proto při přiblížení jeho postavy je nutno se obrátit na dosud nepublikované archivní materiály. Ty jsou deponovány ve Státním oblastním archivu v Třeboni<sup>7</sup> a jedná se o fond biskupský archiv.<sup>8</sup> Tento fond ve dvou manipulačních<sup>9</sup> obsahuje archiválie vzniklé z činnosti českobudějovického biskupství od

<sup>3</sup> Z novějších studií k dané problematice srovnej např. Peter ZUBKO, *Katolická církev na Slovensku*. in: *Církev v české a slovenské historii*, (kol), Olomouc 2004, s. 26 – 48 a Cyril HIŠEM, *Církev v novovzniknutej Československej republike*. in: *Církev v české a slovenské historii* (kol.), Olomouc 2004 s. 13 – 25.

<sup>4</sup> Srov. Jaroslav POLC, *Stručný přehled dějin českých a moravských diecézí po třicetileté válce*, Praha 1995, s. 21.

<sup>5</sup> *Ibid.* s. 22.

<sup>6</sup> Krátké statě nalezneme pouze v monografii Jaroslava KADLECE, *Českobudějovická diecéze*, České Budějovice 1995 a v Milan M. BUBEN, *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Praha 2000.

<sup>7</sup> Na tomto místě musím poděkovat řediteli archivu panu PhDr. Václavu Ramešovi, paní archivářce Dr. Laděně Plucarové a dalším pracovním v badatelně archivu za neobyčejně vstřícný přístup k mému badatelskému úsilí.

<sup>8</sup> K práci s tímto fondem je zapotřebí souhlas majitele fondu – biskupství českobudějovického. Tento souhlas k zpřístupnění tohoto fondu pro vědecké účely bylo dán autoru studie, jako vedoucímu katedry církevních dějin na TF JU v Č. Budějovicích, kancléřem biskupství českobudějovického P. Václavem Kulhánkem s trvalou platností.

<sup>9</sup> Jedná se o manipulace – 1785 – 1899 a 1900 – 1949.

počátků až do roku 1949. V rámci tohoto fondu jsem prozkoumal následující oblasti:

- biskupský ordinariát – složky označené jako Šimon Bárta<sup>10</sup>
- biskupský ordinariát – složky označené jako biskupská konference 1921 – 1938<sup>11</sup>
- biskupská konsistoř – spisový materiál z let 1920 – 1940<sup>12</sup>
- diecézní soud – spisy z let 1920 – 1940<sup>13</sup>
- stížnosti na duchovní – spisy z let 1920 – 1940<sup>14</sup>
- přestupy kněží k jiným církvím – 1918 – 1940<sup>15</sup>
- kněžský seminář – spisy z let 1918 – 1940<sup>16</sup>

Tato studie se opírá nejenom o nalezené archiválie, ale též i o tištěné prameny. Z tištěných pramenů tehdejší doby je nutno připomenout zejména českobudějovický úřední diecézní věstník vycházející ve zkoumaném období pod názvem Ordinariátní listy a později Acta curiae episcopalis Bohemobudvicensis. Další nutná data spíše statistického charakteru přináší pravidelně vydávaný diecézní katalog. Pro dokreslení „ducha doby“ ve které biskup Bárta působil, jsem též použil archivní materiály přibližující život typické jihočeské venkovské farnosti a působení biskupa Bárty jsem tak doplnil jakousi miniaturní sondou z oblasti mikroregionálních dějin.<sup>17</sup>

### 3. Biskup Šimon Bárta a odpadové hnutí

Biskup Šimon Bárta se narodil 27. října 1864 v malé jihočeské vesničce Žimutice, která se nachází poblíž Týna nad Vltavou. Studoval na gymnáziu v Českých Budějovicích a po úspěšně složené maturitní zkoušce se odebral na studia do Říma. Kněžské svěcení přijal v Římě 16. března 1889. Poté byl krátký čas kaplanem v Sedlici u Blatné odkud odešel působit jako spirituál do chlapeckého semináře v Českých Budějovicích. V letech 1893 – 1908 byl katechetou na gymnáziu v Pelhřimově a od roku 1908 až do svého jmenování českobudějovickým biskupem dne 16. prosince 1920 působil jako gymnaziální profesor v Českých Budějovicích.<sup>18</sup> Z tohoto období je dokumentována i četná literární činnost Šimona

<sup>10</sup> Zde se jednalo o spisy uložené pod signaturou I-C-3, karton č. 952.

<sup>11</sup> Zde se jednalo o spisy uložené pod signaturou I-C-3, karton č. 953.

<sup>12</sup> Zde se jednalo o spisy uložené pod signaturou I-E-1, karton č. 957 – tentýž karton také obsahuje složku Biskupský komisiariát ve Vyšším Brodu 1938-1940 pod signaturou I-E-2.

<sup>13</sup> Zde se jednalo o spisy uložené pod signaturou I-G-12/b a v kartonu č. 1089.

<sup>14</sup> Zde se jednalo o spisy uložené pod signaturou I-G-12a, karton č. 1084, 1085 a 1086.

<sup>15</sup> Zde se jednalo o spisy uložené pod signaturou I-G-8b, karton č. 1008.

<sup>16</sup> Zde se jednalo o spisy uložené pod signaturou I-G-10a, karton č. 1072 – složky korespondence s konsistoři ve věcech semináře chlapeckého 1912-1940, pod signaturou I-G-11a, kartony č. 1073, 1074, 1075 spisy kněžského biskupského semináře.

<sup>17</sup> Zde použito zejména školních kronik školy v Borotíně u Tábora deponovaných ve Státním okresním archivu v Táboře a farní kroniky uvedené farnosti deponované na příslušném farním úřadě.

<sup>18</sup> Srov. kněžská matrika – zápis Šimon Bárta, Biskupský archiv České Budějovice, fond personálií.



Bárty. V časopise *Vychovatel* (ročník 1904 – 1907) ostře odporoval pozitivizmu F. Krejčího a polemizoval s díly Kanta a Voltaira. V *Katolických listech* (ročník 1899) pak rozebíral problematiku náboženské výchovy ve školách a otázky etiko-mravní. Jako dobrý znalec italštiny též překládal a to zvláště homiletickou literaturu Agostina da Montefeltro a Segneriho pro časopis *Kazatelna*.<sup>19</sup>

Biskup Šimon Bárta nastupoval do svého úřadu<sup>20</sup> za značně pohnutých okolností. V den jeho intronizace 20. února 1921<sup>21</sup> byl násilím zabíráu seminární kostel sv. Anny příslušníky církve Československé. To jakoby předznamenalopotěže, se kterými se musel utkat ve své biskupské funkci. Prof. Dr. Kadlec uvádí, že z katolické církve v českobudějovické diecézi vystoupilo na 90.000 lidí a 40 katolických kněží. Obzvláště problematika odpadu kněží biskupa bolestně trápila. Pro dokumentaci doby uvádím archivní dokument, který líčí sarkastickou odpověď jednoho z apostátů. Jedná se o casu Hynka Povolného, který již roku 1919 vystoupil z Římsko – katolické církve, oženil se a stal se členem vznikající Církve československé v Pardubicích. Pozornosti čtenáře zajisté neujde jeho argumentace pro o zavrnutí kněžského celibátu a sarkastický tón celého dopisu:

*Hynek Povolný  
účetní úředník při poštovním ředitelství  
a farář národní církve v Pardubicích*

*V Pardubicích, 15/2. 1922*

*Biskupské konsistoři v Českých Budějovicích  
K čís.85. ze dne 21./I. 1922*

*Předem vyslovuji Vám všem svůj upřímný dik za milou a neobyčejně vzácnou pozornost, vůči mně, který v roce 1919 na den sv. Třích Králů odešel s nevšední radostí ze svazu kněží římskokatolických a rozhodl se pro nový způsob života v plné důvěře, že uzapomene na ztracená léta svého mladého věku, otrávená dechch jezovitské výchovy semináře Budějovického.*

*V tamním přípisu mně vytykáte, že jsem opustil povolání kněžské a nedbal přitom závazků slavně převzatých při svém svěcení na kněze. Pokud se velmi dobře pamatují, tehď při svěcení jsem se nezavazoval Bohu žádným slibem, ale tíše a bolestně jsem si Bohu stěžoval v duši roztrpčené a žaloval že na mně násilí se koná a porušuje spravedlnost vůči zákoním nezvratně*

<sup>19</sup> Srov. Jaroslav KADLEC, *Českobudějovická diecéze, České Budějovice 1995, s. 39.*

<sup>20</sup> Dne 10. února 1920 zemřel sedmý českobudějovický biskup Josef Antonín Hůlka. Sedi-svakance trvala více jak deset měsíců a v tomto období diecézi spravoval kapitulní vikář Josef Brenner. Jmenovací papežská bula papeže Benedikta XV nese datum 16. prosince 1920, ale do Cech její originál doputoval až koncem ledna 1921, jak dosvědčuje přípis pražského konsistor-ního rady Mons. Dr. Houbíka ze dne 24. ledna 1921, ve kterém píše mimo jiné Dr. Šimonu Bár-tovi: „*Jakmile dojdou bully bude nutno stanovití den konsekracní, tj. některou neděli. Račte pak vykonatí nutné návštěvy a pozvatí vládu na konsekraci: ministerského předsedu, ministra Dr. Beneše, ministra Dra Šustu, zemského prezidenta Kosimu, odborné vyšší úředníky v ministerstvu vyučování (Dunovského a Müllera) a ministerského radu Fialku v zemské správě politické (od-dělení církevní). K těm návštěvám připomínám, že ode dne prekanonisačního 16. prosince 1920 račte se oblékatí v odznaky biskupské...*“ Srov. Státní oblastní archiv (dále SOA) Třeboň, fond biskupský archiv, signatura I-C-3, karton č. 952, složka Šimon Bárta.

<sup>21</sup> Biskup Šimon Bárta přijal biskupské svěcení ve své katedrále v Č. Budějovicích z rukou pražského arcibiskupa Kordače a jeho spolusvětitelů J. Grosse a J. Sedláka. Intronizace proběh-la ještě téhož dne a během tohoto obřadu došlo ke zmíněnému skandálnímu zabrání seminárního kostela u sv. Anny. Srov. Milan M. BUBEN, *Encyklopedie českých a moravských sídelních bis-kupů, Praha 2000, s. 16.*

## Tradícia

*Božské přírody, která určila lidstvu jeho cíle: Roztež a množte se a v práci hledejte spasení. Aspoň vím, že tehdy při svěcení nebyla duše má slavnostně naladěná, když světící biskup za nás odříkával otrokářskou píseň: „svobodný zůstaneš a breviř odříkávat budeš“. „Kdo oprávnil církev takovému násilí? Není mně dosud známo a nikdy nebude! Při svěcení na kněze podobal jsem se novorozenátku při křtu, za které při obřadu kmotři odříkávají formule jimž dítě nerozumí. Ovšem s tím rozdilem, že dítěti v budoucnu jest dána možnost slibům dostáti, kdežto ve knězi úplně zdravém není možno proti zákonům přírody stavěti se na odpor, zvláště, když pozoroval, jak v tisíci případech celibát jest porušován tím, že kězi bylo dovoleno bylo by pod jednou střechou sdílel společnou domácnost se ženou v plném předpokladu že nikdo z věřících nesmí ani pomyslet na na, že by kněz mohl žít s hospodyní jako muž se ženou. A na druhé straně slyší kněze, neb misionáře kázat, jak nestoudný život vede ten, kdo jsa neoddan žije pod jednou střechou se ženou cizí. Zaopatřoval jsem kdysi v Kotouni a zesnulý farář byl mně hrozným dokumentem strašně kletby celibátu nuceného: jeho syn brzo po smrti svého otce kněze zastřelil se a před smrtí zanechal dopis, který zůstane mně trapnou vzpomínkou opuštěnosti člověka, který sobě stěžuje na hrozné farizejské zřízení církevní.*

*Pro mně vnucený celibát byl vždy vyloženým nesmyslem. Mohu vám všem otevřeně říci, že nejsem bojovníkem proti církvi římské, neboť našel jsem zářící skvosty v církvi v několika kněžích ale ti zmírali nedostatkem a nenávidění byli samou církví a zapomenutí, byli to kněží kteří žili ve skromnosti a chudobě a lidí chudých se zastávali, ovšem vytýkali mnohé nesrovnalosti církvi samé a konsistoř považovala je za renegáty. Zhnusil se mi život na faře, zhnusila se mně kněžská přetvářka i to bujné holdování kněžstva při hostinách, přílišná pompa, zvláště když vidal jsem biskupa při svatě oběti a ceremonář na způsob židovské církve volal: preláti povstanou, preláti sednou – tomuto komandu smával se náš milovaný profesor Statečný, který pro upřímnost svou netěšil se ani přízni u svých představených – ten byl jediný na kterého do smrti každdy vzpomínati z nás bude.*

*Proto jsem se rozhodl, že v práci najdu zapomenutí na trpké zklamání v životě kněžském; v semináři učili jsme se pouze přetvářce, tomu nasvědčují mnohé důkazy, že ten kdo uměl lépe předstírat abstinenci a zbožnost, ten za nejlepšího byl pokládán a v životě praktickém spatřujeme z těch lidí pravé mamonáře, kněze holdující alkoholu a přirozeně také Venusi! I ten byl považován za hodného kněze, kdo šiji svou uměl hluboko sklánět a dovedl horkým polibkem zahráti prsten biskupa. Těch vlastností jsem postrádal a pro přímou povahu svou míval jsem často nesnáze a spory.*

*Dávno tomu co odhodil jsem dogma neomylnosti papeže, privilegovaného italského biskupa a proto byla mně vítána chvíle, kdy povstala národní církev zde v Pardubicích tehdy v březnu 1921. Opustil jsem tu neslavně proslavenou církev římskokatolickou, věříte mi snad, že poprvé v životě svém cítil jsem uklidnění duše, když svrhoval jsem ta těžká otrocká pouta římského despotismu! Snad se pamatujete, že jsem Vám v roce 1919 v lednu oznámil svou rezignaci na každou službu kněžskou a nesmí Vám býti divno, že jsem si od Vás povolení tehdy nevyžádal, bych směl přijíati úřad světský, vždyť jsem si uvědomil, že co svobodný občan ve svobodné republice nemohu býti otrokem církevního zřízení, které duši mou ubíjelo už tehdy jsem s Vámi nadobro suičtoval, nerespektuji Vašeho vnitřního zřízení, neboť od církve už tehdy nemohl jsem ničeho očekávat.*

*Voláte mně znovu, bych vrátil se mezi Vás co kněz římskokatolický, ale to mně není jasno, proč tak svatá – apoštolská, jediné spasitelná církev – proč se tak najednou ponižuje. Ta Vaše pastýřská činnost dle slov Kristových bude asi pochybená, neboť dobrý pastýř hledá ovečku ztracenou hned, ale vy mne hledáte po třech letech, tedy nahliďte více do Pisma svatého, ale řiďte se jím.*

*Není mně jasno, proč najednou tolik lásky a shovívavosti? Či máte tak hrozný nedostatek kněží, že byste mně ženatého přijali? Jsem totiž ženatý a kvůli římskému kněžství které dosud horuje pro celibát nedám se rozvésti se ženou – té slavně jsem se zavázal, že ji neopustím a že od ní více lásky zažívám, nežli kdysi od církve římské. To vám všem upřímně potvrzuji. Mám*

*svoje svědomí za soudce mých skutků – v Boha věřím – a víru zachovala mně pouze matka. Nikdy však seminář!*

*Doufám že poznáváte ve mně upřímnost! Vezměte laskavě na vědomí poslední tuto větu: Nebojím se Vašich hrozeb, ani vaší hrozně moci, ani klatby, jenom Vás prosím:*

*Až vyřiknete nade mnou rozsudek, zašlete mi to písemně, by moje dítě mělo památku na hasnoucí slavu a moc církve římské! A obrázek ten bude zasazen z uctivosti do zlatého rámečku. Pozdravuje Vás všechny, zvláště pana biskupa Bárta, mého bývalého profesora. Povolný<sup>22</sup>*

Snad asi nejlživěji nesl biskup Bárta odpad dr. Karla Statečného, který byl profesorem v kněžském českobudějovickém semináři. Základní informace ze života Karla Statečného lze nalézt v kněžské matrice, která je deponována v biskupském archivu biskupství českobudějovického. Zde se dočteme data narození, kněžského svěcení... atd. Pro naše zkoumané období je důležitá poznámka ve které se uvádí, že Karel Statečný byl promován na doktora teologie 20. prosince 1899 na C. K. Karlo-Ferdinandově univerzitě v Praze. Poté následuje údaj z 1. ledna 1900 ve kterém se uvádí Dr. Karel Statečný jako zastupující profesor bohosloví (professor supplens theologiae fundamentalis) a 18. června 1901, kdy se stává řádným profesorem na biskupském kněžském semináři. Konsistoriím radou a přisedícím biskupské konsistoře byl Dr. Statečný jmenován 14. května 1921. Předposledním zápisem v kněžské matrice je poznámka – „*apostata ab ecclesia 3. ianuarii 1924*“<sup>23</sup> V Biskupském archivu deponovaném ve Státním oblastním archivu v Třeboni se nachází v inventáři oblast záležitostí pojmenovaná jako *Přestupy kněží k jiným církvím* pod signaturou I – G – 8/b. Tato akta jsou bolestným svědectvím a němým výkřikem mnoha lidských a kněžských selhání. V kartonu č. 1008 se nachází přímo složka označená jménem Karla Statečného a obsahuje následující archivní materiály: Oznámení o ukončení profesury v kněžském semináři a přestupu k Československé církvi:

*Nejdůstojnějšímu biskupskému ordinariátu v Českých Budějovicích*

*V hluboké tuctě podepsaný dovoluje si oznámiti, že se vzdává profesury morálky a filosofie při diecézním ústavě bohosloveckém v Č. Budějovicích. Současně dovoluje si oznámiti, že dnem 3. ledna t.r. vystoupil z církve římsko – katolické a přistoupil k církvi česko – slovenské. Tjž rezervuje si právo žádati o penzijní zaopatření za služebná léta, která v duchovní správě při diecézním bohosloveckém učilišti byl strávil.*

*V Praze, dne 3. ledna 1924.*

*Dr. Karel Statečný<sup>24</sup>*

Na toto oznámení následovala povinná trojí monice diecézního biskupa:

*Důstojnému pánu p. profesoru Dru Karlu Statečnému v Praze*

*S hlubokou bolestí srdce napomináme Vás v Pánu a zapřísaháme, abyste pamětliv spásy své duše a rozpoemuv se na své přisahy, vrátil se kajicně ku své duchovní matce, církvi římsko – katolické, mimo níž není spásy.*

<sup>22</sup> SOA Třeboň, fond Biskupský archiv, signatura I – G – 12/b, karton č. 1089, složka 1922, causa Hynek Povolný, rukopis, originál signovaný.

<sup>23</sup> Biskupství českobudějovické, biskupský archiv, fond personalia, kněžská matrika – zápis Statečný Carol, rkp.

<sup>24</sup> SOA Třeboň, fond biskupský archiv, signatura I – G – 8/b, karton č. 1008, složka Karel Statečný, rkp. originál signovaný.

*Bisk. Ordinariát v Českých Budějovicích 1. února 1924*

+ Šimon, biskup

*Biskupský ordinariát v Českých Budějovicích*

Č. 3858

*Veledůstojnému pánu panu profesorovi Dr. Karlu Statečnému v Praze*

*První prosba má, abyste pamětliv spásy své duše vrátil se k matce své církvi katolické, vyzněla naprázdno. Nicméně pln důvěry v nekonečné milosrdenství Boha nejvšs shovívavého, který nepouští nikoho, dokud sám nebyl od něho opuštěn, tluku opět na dvěře Vašeho srdce a prosím Vás, abyste milostí Boží nezamítal, ale dal se vésti jejím hlasem, ale kajicně se vrátil tam, kde jedině jest pravda a spása, jak sám jste dlouhá léta učil.*

*Bůh Vám ten krok hojně odmění již zde, proto neváhejte*

*V Českých Budějovicích 9. dubna 1924*

+ Šimon, biskup

*Ordinariát 15. července 1924*

*Veledůstojnému pánu Dr. Karlu Statečnému, profesorovi v Praze. S hlubokou bolestí srdce napomínám Vás v Pánu po třetí a naposled, abyste se smířil s matkou svou duchovní, církví římsko – katolickou, kterou jste opustil. Vyzní li tato naše prosba a napomenutí na prázdno, quod De.. (nečitelné – nejspíše což Bůh nedopustí) nastoupí přísnost kánonů církevních*

+ Šimon, Biskup<sup>25</sup>

Pak již jen následoval příkaz diecézního biskupa Dr. Šimona Bárty diecéznímu soudu, aby vůči Dr. Karlu Statečnému postupoval podle příslušných norem kanonického práva:

*P.T. Diecéznímu soudu ve věcech trestních*

*Poněvadž Prof. Dr. Karel Statečný, který od církve katolické odpadl k sektě tak zvané církve československé, jsouc trojí monici neposlechl a k matce církvi římskokatolické se nevrátil, odevzdáváme tuto věc našemu diecéznímu církevnímu soudu in criminalibus aby proti němu dle přísnosti kánonů zakročil*

*Ordinariát v Č. Budějovicích 26. července 1924*

+ Šimon, biskup<sup>26</sup>

Uvedené archivní materiály nám dokládají, že biskup Šimon Bárta svůj úřad nesl skutečně jako těžký kříž. Však také i svůj první pastýřský list biskup Bárta obsahově zaměřil proti odpadu od víry, upomínal věřící na nerozlučitelnost svátostného manželství, nutnost dobré katolické výchovy dětí, varoval před špatnou literaturou a zakončil jej voláním po pokoji:

*„Nejmilejší! Lidstvo veškeré touží dnes po pokoji. I my si z hloubi srdce přejeme, aby v našich duších, v našich rodinách, obcích, městech, v celém národě zavládl trvalý pokoj a mír. Pokoje však marně hledají ti, kteří zapudili Boha ze svých srdcí; neboť kde není Bůh, tam není spravedlnost a bez spravedlnosti nelze dojíti pokoje.“<sup>27</sup>*

Tímto pastýřským listem si biskup Bárta určil program svého působení a to program velice náročný. Od prvních dnů svého pastýřského úřadu se snažil oživit v diecézi náboženský život. Z událostí do roku 1938 je nutno připomenout vybudování katolické akce v diecézi podle směrnic papeže Pia XI., oživení spolkové

<sup>25</sup> SOA Třeboň, fond biskupský archiv, signatura I – G – 8/b, karton č. 1008, složka Karel Statečný, rkp. originál signovaný.

<sup>26</sup> SOA Třeboň, fond biskupský archiv, signatura I – G – 8/b, karton č. 1008, složka Karel Statečný, rkp. koncept, signovaný.

<sup>27</sup> Ordinariátní list českobudějovický, číslo 6 – 7, ročník 1921.

ho života, eucharistický sjezd v Českých Budějovicích uspořádaný v roce 1927 a Dny katolického mládí uspořádané roku 1936.<sup>28</sup>

#### 4. Českobudějovická diecéze ve světle statistických dat

V této části studie si přiblížíme ve světle statistických dat českobudějovickou diecézi, ve které byl biskup Šimon Bárta diecézním biskupem. Podle diecézního katalogu žilo v českobudějovické diecézi k 1.1.1938 celkem 982 265 lidí, kteří se hlásili ke katolické církvi a 105 116 lidí kteří se hlásili k jiným církvím či k bezvěrectví. Celkem v diecézi působilo 761 kněží, z toho 489 diecézních, 135 řeholních, 95 pensionovaných a 42 kněží příslušných jinam. Řádů a kongregací – mužských působilo na území českobudějovické diecéze celkem třináct. Nejpočetněji byl zastoupen řád cisterciáků, s klášteřem ve Vyšším Brodě s 48 řeholními kněžími. Dále velice čteně byla zastoupena kongregace redemptoristů, která čítala 36 řeholních kněží a řád premonstrátů, který z dvou kanonií čítal 13 řeholních kněží. U ostatních řádů a kongregací nepřekročil počet řeholních kněží na území českobudějovické diecéze číslo deset. Řeholnic působilo v diecézi celkem 954. Nejpočetněji byly zastoupeny Chudé školské sestry Naší Paní s 444 řeholnicemi, milosrdné sestry sv. Karla Boromejského s 230 řeholnicemi a kongregace Sester Nejsvětější Svátosti s 164 řeholnicemi. Duchovní správa diecéze byla rozdělena na generální vikariát a 8 arcikněžství, která se dále dělila na vikariáty a na jednotlivé farnosti Již na první pohled je z uvedeného přehledu zřejmé, jak důmyslné bylo uspořádání duchovní správy v českobudějovické diecézi. Nelze ale všechny vikariáty hodnotit stejně, lišily se od sebe jak počtem duší, tak i procentem jinověrců či bezvěrců. Mezi vikariát s nejvyšším počtem duší patřil generální vikariát, který ovšem držel i smutné prvenství co do počtu jinověrců a bezvěrců. Na 116.391 katolíků tu připadalo 34 229 jinověrců a bezvěrců, což je zapříčiněno tím, že v generálním vikariátu jsou zahrnuty největší městské farnosti diecéze, kde se také nejsnáze mezi intelektuály i dělnictvem prosazovala Československá církev a bezbožectví. Mezi vikariáty, kde byl procentuálně nejmenší počet jinověrců či bezvěrců patří Horní Planá, kde na 22 776 katolíků připadalo pouze 95 jinověrců či bezvěrců a ostatní vikariáty pohraničních oblastí českobudějovické diecéze. Největší národnostní menšinou, která žila na území českobudějovické diecéze byla německá menšina; svědomitý odhad hovoří o cca 260 000 příslušníků německého národa.<sup>29</sup>

Až na malý národnostní ostrůvek u Českých Budějovic byla německá menšina soustředěna do pohraničních oblastí českobudějovické diecéze. Porovnáme-li tyto údaje o národnostním složení diecéze s výše uvedenými fakty, vychází nám závěr, že protináboženským bojem za doby „prvé republiky“ byla postižena zejména německá menšina. Procentuálně se u německé národnosti hlásilo k katolické

<sup>28</sup> Srov. Jaroslav KADLEC, *Českobudějovická diecéze*, České Budějovice 1995, s. 38 – 40, Milan M. BUBEN, *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Praha 2000 a Jaroslav V. POLC, *České a moravské diecéze po třicetileté válce*, Praha 1995, s. 72 – 73.

<sup>29</sup> Srov. CCB, ročník 1938.

církví 91,53 % a u tzv. československé národnosti 73,81 % obyvatel Čech, Moravy a Slezska. K moci ale v sousedních státech již nastoupil nacionální socialismus, který též ve svém programu měl zahrnut protikatolický boj a v roce 1938 měl v řadách německých obyvatel českobudějovické diecéze hojně příznivců. Zmíněná statistická data proto rozhodně nehovoří o počtu aktivních věřících. Přesto, porovnáme-li českobudějovickou diecézi s jinými diecézemi Čech, vychází z tohoto hodnocení nejlépe.<sup>30</sup>

I tato strohá statistická data svědčí o tom, že působení diecézního biskupa Bárty bylo v českobudějovické diecézi požehnané a že biskup Bárta byl skutečným pilířem katolického pravověří a tradice v nejtěžších dobách odpadového protikatolického hnutí.

### 5. Konkrétní situace ve vybrané vesnické farnosti ve světle archívních materiálů

Jelikož jsem více jak dvanáct let působil ve farnosti Borotín u Tábora a měl jsem možnost se zevrubně seznámit s její historií skrze archívni dokumenty, pro dokumentaci doby, ve které působil biskup Bárta přiblížím tuto farnost a protináboženské hnutí v ní působící jako typický obrázek jihočeského venkova „prvé republiky“. Školní kronika obecné školy v Borotíně přináší ve svém zápisu z roku 1918 sáhodlouhý seznam padlých, kteří položili svůj život během první světové války. Ani se nelze divit, že konec války byl občany Borotína radostně přivítán a ve dnech 8. a 9. listopadu byl v Borotíně oslaven vznik samostatného československého státu. Organizátorem slavností byl řídící učitel Rudolf Mayer. Večer dne 8. listopadu se sešla školní mládež a velké množství obyvatelstva na Šibenném vrchu, kde na připravené hranici spálili staré rakouské prapory, obrazy členů císařské rodiny a jiné památky na zánik monarchie. Při této slavnosti řídící učitel v plamenném projevu odsoudil hrůzovládu Habsburků a vzdal čest legionářům, Masarykovi, Wilsonovi – osvoboditelům našeho českého národa. Na to byla zazpívána národní hymna „Kde domov můj“ a všichni shromáždění vytvořili průvod, který odešel z Šibenného vrchu na náměstí před radnicí za zpěvu národních písní. Dne 9. listopadu se sešlo všechno místní obyvatelstvo před radnicí, kde byly o desáté hodině prodávány odznaky československé. Poté velké množství družiček oblečených v slovanské kroje utvořilo spolu s ostatním obyvatelstvem průvod do kostela, kde byla sloužena slavnostní mše, při níž místní duchovní P. Josef Budil promluvil o významu slavnosti. Po zapění hymny „Kde domov můj“ se průvod odebral opět na náměstí, kde byla slavnostně zasazena pamětní lípa. Zde promluvil starosta obce Jan Lachout opět o významu slavnosti a odevzdal lípu do péče obyvatel Borotína. Učitel V. Skalický přečetl pak „Českou legii“. Večer byl konán slavnostní večírek ve prospěch sirotků po padlých legionářích. Kronikář zaznamenává, že čistý výtěžek z něho a z prodeje odznaků činil 400,- K s přáním: „*radostný a slavnostní den ten zajistě utkví všemu obyvatelstvu dlouhá léta v milé paměti*“. Tak jako v minulých letech, i v tomto období

<sup>30</sup> Srov. CCB, ročník 1931, s. 169 – 170.

zachovávají školní kroniky šablonovitost v popisu jednotlivých školních roků. Zahájení školního roku – školní rok byl zahajován začátkem měsíce září, přičemž první den vyučování byl stanoven výnosem zemské školní rady. Školní rok byl zahájen ve škole projevy učitelů ke svým žákům. Bylo upuštěno od zahájení školního roku v kostele, první to krok k zřízení ryze nenáboženské školy. Též bylo ustanoveno na poradě učitelského sboru, že žáci mají zdravít své učitele zdvořilým občanským pozdravem místo pozdravu křesťanského. O prázdninách byly také z nařízení ministerstva školství a osvěty ze dne 30.5.1919, č. 19 757 ve všech třídách sejmuty kříže a místo nich umístěn portrét prezidenta osvoboditele Masaryka. Tak jako po každé změně státního zřízení, i po zániku Rakousko-Uherska došlo k vyřazení knih ze školní knihovny upomínajících na dobu minulou. Též byla ve velkém množství vyřazena i katolická náboženská literatura a ponecháno pouze několik výtisků Písma svatého. Školní knihovna byla ale vbrzku doplněna nově vydávanou literaturou a to převážně se zaměřením „národním“ a „vlasteneckým“. Počet svazků zanedlouho sice přesáhl předválečný stav, ale obsahově byla knihovna ne-li protikatolicky zaměřená tedy alespoň nenáboženská. Školní slavnosti popisované na stránkách kronik z let 1918 – 1939 je možno rozdělit na státní, významných osobností kulturního života a ostatní. Státní slavnosti spočívaly v oslavách 28. října, narozenin prezidenta osvoboditele T.G. Masaryka, volby hlavy státu a pod. Ukončení školního roku odehrávalo se ve školní budově za obvyklých formalit. Pouze v několika letech po vzniku Československé republiky ukončoval se školní rok koncem měsíce června takzvanou „Husovou slavností“, která měla jasný protikatolický charakter:

*„Školní rok letošní ukončen vynesením ministerstva dne 30 června slavností Husovou. Dětky shromáždily se ve IV. třídě. Slavnost zahájil zástupce správce školy. O významu Jana Husa promluvil učitel p. Vratislav Gottwald. Předneseny básně žákem a žákyní V. třídy. Zapěny „Hrnce vzplála na břehu Rýna.“ a hymny „Kde domov můj“ a „Nad Tatrou se blýska“. Po doslovu a napomenutí žactva zástupcem správce školy k mravnému chování o prázdninách, vrátilo se do svých tříd, kdež mu byly rozdány školní zprávy.“<sup>31</sup>*

Jelikož školní kroniky z uvedeného období nedokládají nic o náboženské výuce katolického náboženství školních dětí, musíme doplnit tyto skrovné údaje zápisem z farní kroniky farnosti Borotín. Zde se nalézá zápis nazvaný příznačně – Náboženské poměry na osadě:

*Farní osada Borotínská, zachváćena už v roce 1921 odpadovou horečkou k čl. církvi, prožívala mnoho neklidných chvil. Odpady se daly ještě do roku 1928. Nyní nastal náboženský klid, návštěva chrámu Páně se opět pozvedla. Návraty do církve se dějí pomalu a obtížně. Žalostné jsou poměry v přífařené osadě Radkově, kde zbyla už jen jedna rodina katolická. Na zlepšení není naděje, poněvadž občané udusí každou snahu do obce vniknouti a pověstný pan řídící Cihelna, ovládá obec i školu úplně, takže jeho jednáním i ty poslední zbytky katolíků podlehly. Ve škole vyučují pravidelně ve dvou hodinách týdně 9 dětí, které jsou z nádraží. Z Radkova bylo*

<sup>31</sup> Státní okresní archiv (dále SOkA) Tábor, školní kronika školy v Borotíně III., rukopis, s. 172.

*I dítě, to však se přestěhovalo, takže z tak veliké obce nemám žádných dětí...*<sup>32</sup>

Mnohému také napovídá i sčítání lidu, které proběhlo v prosinci roku 1930 s následujícím výsledkem: „*Celá farnost měla celkem 1629 obyvatel, z toho 1123 se hlásilo ke katolické církvi a 496 bylo jinověrců či bezvěrců. Z toho v již zmíněné osadě Radkov bylo celkem 256 obyvatel z nichž se ke katolické církvi hlásilo 30 lidí a 226 lidí se hlásilo k jinověrcům či bezvěrcům.*“<sup>33</sup>

## 6. Biskup Bárta v období nacismu

Po rozbití Československa a vzniku Protektorátu Čechy a Morava nacisté svou proticírkevní politiku začali ihned uskutečňovat i na našem území, kde ji řídil úřad říšského protektora. V této souvislosti je nutné podívat se blíže na postavu zastupujícího říšského protektora Reinharda Heydricha, který sehrál v koncipování církevní politiky nacistů velmi důležitou roli. Přestože byl vychován v náboženském duchu, roku 1936 vystoupil z katolické církve a ostře proti ní bojoval. Autoři knihy *Trnitá cesta moravského duchovenstva* uvádí velmi vystižnou charakteristiku Heydricha a to že „*nepřátele nacismu redukoval do dvou duchovních a organizačních polí – Židy a politické duchovní.*“<sup>34</sup> Za jakousi „frontovou organizaci“ mezinárodního židovstva považoval svobodné zednářství a u katolické církve obdobně vnímal řád jezuitů. Snad také právě proto již na začátku války uvažoval o tom, že jezuité budou posláni do koncentračních táborů na Východě. Po svém příchodu do Prahy smutně proslul Heydrich mimo jiné také tím, že vypracoval plán na proniknutí oddaných nacistů do řad katolické církve. Hodlal vybrat z příslušníků Hitlerjugend vhodné kandidáty, které chtěl dát pod falešnými jmény studovat teologii. Vážně počítal s tím, že za cca 15 let by mohli pak obsadit vedoucí pozice v katolické církvi. Obdobně se podle jeho plánu mělo postupovat i proti ostatním křesťanským církvím. Řada katolických duchovních odešla do zahraničí a zapojila se do zahraničního odboje, domácí organizovali pouti, které se změnily v protinacistické manifestace a nesmím opomenout ani statečná vlastenecká kázání mnohých duchovních. Odpor duchovenstva vůči nacistickému režimu přerostl v mnohých případech i do přímého zapojení do domácího organizovaného odboje, přechovávání zbraní, ilegálních tiskovin a osob pronásledovaných režimem. Odveta nacistů byla velmi krutá a ve velkém množství případů nepomohly ani intervence kardinála Kašpara státnímu prezidentu dr. Emilu Háchovi ve prospěch zatčených a perzekuovaných katolických duchovních či intervence olomouckého arcibiskupa dr. Leopolda Prečana.<sup>35</sup>

<sup>32</sup>Famí archiv Borotín, famí kronika od roku 1924, rukopis, nestránkovaná, zápis k roku 1930 ? Určeno dle nejbližšího data zápisu generální vizitace z 3. 1. 1930 vykonané diecézním biskupem Šimonem Bártou.

<sup>33</sup>Ibid. zápis k roku 1931.

<sup>34</sup>Srv. VAŠEK František – ŠTĚPÁNEK Zdeněk: *Trnitá cesta moravského duchovenstva (1939–1945)*, v edici Brněnský legionář vydalo nakladatelství Šimon Ryšavý, Brno 2003, s. 17 nn.

<sup>35</sup>VAŠKO Václav ve své knize *Neumlčená* (1. díl) uvádí, že za okupace bylo gestapem zatčeno a vyšetřováno téměř 500 českých katolických kněží. Úřední list českobudějovické diecéze



## Tradícia

Jako jeden z bolestných dokumentů doby nám poslouží list pražského arcibiskupa kardinála Kašpara, ve kterém píše českobudějovickému biskupu Bártovi o těžkém pohovoru, který musel absolvovat se státním sekretářem Protektorátu K. H. Frankem:

„Vaše Excellence,

před několika dny mne navštívil státní sekretář Protektorátu pan Karel Hermann Frank a v rozhovoru mne žádal, aby duchovenstvo bylo upozorněno na tři body: 1./ by ve svých promluvách o poutích se kazatelé zdržovali všeliké politiky, 2./ by nebylo zvláštním způsobem agitováno pro účast na poutích, po pouti pak aby se jí nezneužívalo k jakékoliv politické propagandě, 3./ aby ustaly při kázáních přísahy a sliby národnostní. K jeho poznámce pak v dopise, včera mne doručeném, s poukazem na nějakou nepřistojnost o pouti v diecesi ne-pražské, dává na uvážení, zda-li by vzhledem k nynější politické situaci se nedoporučovalo, by v Protektorátu vůbec byly poutě zakázány. Odpovídám mu, jedná-li se o každoročně se opakující pouti, že jest nám biskupům těžko je zakazovati, ale že sdělují nejdpp. Ordinářům jeho přání ohledně zdržování se politiky při kázáních.

S výrazem dokonale úcty Vaší Excelenci zcela oddaný

+ Karel kardinál Kašpar

V Dolních Břežanech dne 7. září 1939“<sup>36</sup>

Jednalo se mimo jiné o odezvu na proslulou pout' u sv. Vavřince na Domažlicku, která se zásluhou kazatele Msgre Bohumila Staška změnila v mohutnou vlasteneckou protinacistickou manifestaci, které se zúčastnilo více jak 120 000 lidí. Při této pouti právě všichni posluchači kázání přísahali na závěr věrnost české zemi a národu. Odezva nacistické moci nedala na sebe dlouho čekat. Bohumil Stašek byl zatčen a uvržen do koncentračního tábora v Dachau.<sup>37</sup> Je samozřejmé,

uvádí že „...jen z českobudějovické diecéze bylo žalářováno na 40 českých kněží v čele se svým ordinářem Msgre Janem Caisem. Je to víc než 10% všech aktivních kněží. Devět jich našlo v koncentračních táborech smrt“ srov. Acta curiae episcopalis Bohemobudvicensis roč. 1945 z 10. května 1945. Podrobněji se osudy nacisty pronásledovaných českých katolických kněží zabírá např. monografie Josef BENEŠ: Kaine, kde je tvůj bratr?, ČKCH Praha 1971. Vybrané osudy německých katolíků z odtržených pohraničních oblastí přibližuje např. monografie Rudolf GRULICH: Sudetoněmečtí katolíci jako oběti nacismu, jejiž český překlad vydalo roku 2002 Centrum pro náboženský a kulturní dialog při Husitské teologické fakultě UK v Praze.

<sup>36</sup> SOA Třeboň, fond Biskupský archiv, signatura I – E -1, karton č. 957, složka 1932 – 1945, originál signovaný.

<sup>37</sup> Přikládám pro dokumentaci alespoň závěr z tohoto kázání: „Drahé děti, Bůh ví, co nám budoucnost přinese. Bůh ví, jaký osud nás čeká! Pamatujte na slova jednoho z mých nejdrazších básníků Viktora Dyka, který napsal o matce vlasti: Opustili mne, nezahynu, opustíš-li mne, zahyneš. Zahyneš, opustíš-li svou matku vlast, opustíš-li její mrav, její víru, její obyčeje, její píseň, její řeč, její domov. Chodský lid a kraj, ta pevná vlasti hráz, proto nezahynul, k své práci a věrným zůstal své české zemi, svému svérázu, svému krásnému nářečí, svým čistým mravům, víře, náboženství, zvykům, obyčejům, písním, svému kroji a stroji. Nezahynul a bohdá nezahyne! Děti moje drahé, to je příklad pro všechny. To je mé napomenutí, to je můj mateřský hlas. Nechtí nikdy neumlkne ve vašich srdcích, až se od sv. Vavřínka vrátíte do svých domovů, k své práci a k svému životu. Pán Bůh provázej vaše kroky: a činy a moje mateřské poželání nechtí vás chrání všeho zlého. Braťři a sestry! Takový je hlas země české! Taková je prosba a napomenutí naší matičky, drahé vlasti a otčiny. jaký bude náš hlas? Co slibíme a řekneme své matce české? Slibme jí a přísahati budeme v této památé chvíli jménem svým a všeho českého lidu, že ji nikdy neopustíme, nezapíráme a až do posledního tlukotu srdce milovati budeme. (shromáždění

že nacistická státní moc své nepřátelské postoje projevovala nejenom vůči všemu českému, nýbrž i všemu katolickému. Smutnou kapitolou bylo zneužití sv. Václava pronacistickým režimem během Protektorátu Čechy a Morava. Ale zavstě i v tomto období bylo více těch, kteří se utkali k svátemu Václavovi jako ke svému ochránci v bědné chvíli, než těch, kteří se honosili tzv. svatováclavskou orlicí za zradu svého českého národa.

Poměry, které vládly v době druhé světové války, na biskupské konsistořích v Českých Budějovicích nejlépe osvětlí osobní svědectví jednoho z tehdejších úředníků biskupské konsistoře. Jedná se o životopis kancléře konsistoře a biskupského sekretáře P. Karla Tomšů, který byl dotyčným vypracován v roce 1978 jako příloha k dotazníku pro OCT v Táboře. Mimo jiné v něm přibližuje poslední okamžiky života biskupa Bárty a také uvádí jednu z epizod války, jako dokumentaci německé justice. Jednalo se o případ pozměnění úředního textu přípisu Zemského úřadu v Praze. Jelikož tento obsahoval urážlivé invectivy na bývalé čs. legionáře, konzistoř text pro uveřejnění v Acta curiae episcopalis Bohemobudvicensis (dále ACEB) č. 5 pozměnila aby neurážel cit diecézanů. Gestapo v odvetu zatkl konsistorního archiváře Msgr. Antonína Maxu a zmíněný přípis musil být, co by tisková oprava v ACEB č. 6. otištěn v plném znění:

*„V roce 1936 jsem byl poslán jako mladý kněz na první místo do Veselí nad Lužnicí. Odtud jsem nastoupil také vojenskou službu a brzy po návratu jsem byl povolán, abych dělal jakéhosi ceremonáře u nemocného biskupa Dra. Šimona Bárty. Moje služba spočívala v tom, že jsem pro něho ráno sloužil v kapli mši svatou, potom jsem mu dělal společnost u stolu, čel breviář a jiné věci. Neviděl a nemohl chodit jako sedmdesátiletý stařec. Ostatní čas jsem trávil v kanceláři jako pisář. Byl jsem v této službě nešťastný a od prvního okamžiku jsem toužil dostat se zase ven do veřejné duchovní správy. Za rok se mi to podařilo. Byl jsem ustanoven kaplanem v Týně nad Vltavou. Pomohli mi Němci. Při jejich příchodu byl ustanoven zmocněnec také pro konsistoř, německý kanovník Neubauer. Rád jsem se z Budějovic ztratil. Bohužel ale již za rok zemřel sekretář konsistorie a kapitulní vikář Msgr. Jan Cais prosil tak dlouho, až jsem se dal přemluvit, že na nějaký krátký čas toto místo budu zastávat. To bylo v říjnu 1941. Avšak nejhroší válečná léta jsem prožil na konsistoři. V ustavičném strachu, v stálém rozkríkávání a sprostém nadávání a neustále jednou nohou ve vězení. Malý obrázek německé justice: V úředním listě byl upraven článek zemského úřadu tak, aby neurážel cit českého člověka. Zvoní telefon, gestapo. Kapitulní vikář jest volán k výslechu. Kdo jest zodpovědným redaktorem úředního listu? Já. říká kapitulní vikář. Vás zavřít nemůžeme. kdo jest s vámi v kanceláři? Kapitulní vikář začne počítat: archivář, sekretář... Tak toho archiváře zavřeme. A opravdu byl zavřen. Stařec bezmála sedmdesátiletý...“<sup>38</sup>*

volá " Přisáháme!") Přisahati budeme, že svou práci, svorností, národní jednotou a životem řízeným podle zásad křesťanské morálky postavíme opět vlast svou na onen stupeň cti, blahobytu a slávy, jakou prožívala v nejslavnější své minulosti, v dobách slavných českých králů a největšího z nich, blahé paměti Karla IV. (Shromáždění volá: „Přisáháme!") Tuto slavnou naši přísahu nechť Bůh a svatí naši patronové požehnáním svým a pomocí svou provázejí a potvrdí. Amen. Z knihy „Když křičovali český národ“ (kol) Atlas - Praha 1946, s. 69 – 81.

<sup>38</sup> SOKA Tábor, fond ONV Tábor - cirk., karton č. 593, složka Tomšů Karel, životopis, rukoпись originál signovaný.

## 7. Závěrem

Těžká a zdlouhavá nemoc ukončila život českobudějovického biskupa Dr. Šimona Bárty dne 2. května 1940, na svátek Nanebevstoupení Páně. Pohřební obřady se konaly 7. května 1940, za účasti velkého množství věřících a kléru. Pohřební obřady vykonal, jako zástupce arcibiskupa-metropolity, Dr. Eltschkner, světitel biskup pražský. Přítomni dále byli: biskup litoměřický Dr. Weber, světitel biskup pražský Dr. Remiger, opat emauzský Dr. Vykoukal a opat strahovský Dr. Jarolímek. Protože se katedrála opravovala, zádušní mše svatá byla sloužena v klášterním kostele Panny Marie v Českých Budějovicích a po jejím skončení byl zesnulý biskup Bárta pochován na městském hřbitově v Českých Budějovicích. Již druhého dne po smrti biskupa Šimona Bárty se sešla českobudějovická kapitulní kapitula k volbě kapitulního vikáře a zvolila jako kapitulního vikáře, prelata Msgr. Jana Caise.<sup>39</sup> Nově zvolený kapitulní vikář netušil, že úřad ordináře diecéze bude musit vykonávat téměř po celou dobu války a že bude příčinou i jeho uvěznění v několika věznicích a koncentračních táborech.<sup>40</sup>

Památka na osmého biskupa českobudějovického Dr. Šimona Bárty, ale zůstala mezi katolickým klérem i lidem ještě dlouhá léta živá. Vždyť přes všechny nesnáze byl biskup Bárta pilířem katolické tradice a zároveň i horoucím českým vlastencem, jehož srdce tlouklo láskou k lidu, což vyjadřovala i jeho přezdívka „český lev“.

Článok recenzoval: doc. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.

Počet znakov: 45 623.

Adresa autora: **doc. ThLic. PaedDr. Martin Weis, ThD.**, Vedoucí Katedry církevních dějin a patristiky TF JU České Budějovice, Kněžská 8, CZ - 370 01 České Budějovice, tel.: +420 604 791 996, e-mail: weis@tf.jcu.cz

<sup>39</sup> ACEB 1940 z 20. května 1940, s. 33 – 34.

<sup>40</sup> Zatčen byl gestapem ve vlaku jedoucím do Prahy na podzim roku 1944. Důvodů proč byl gestapem zatčen bylo mnoho, připomínám např. snahu zachránit „na poslední chvíli“ kněze odbojáře P. Jílka urychleným přeložením z Katovic do Čestic, nepřátelství nacistického kanovníka Msgr. Neubauera a snad i přímou účast v některé odbojové skupině. Viz osobní svědectví autoru práce od pamětníků P. Františka Sobiška, P. Františka Hobizala a P. Wolfganga Jilečka. Záznám rozhovoru na MC v archivu autora. Od 26. října 1944 až do konce války pak zastupoval kapitulního vikáře „ad mandatum capituli cathedralis“ kanovník Msgr. Karel Boček. Srv. ACEB 1944 z 10. listopadu 1944. s. 55.

## O zodpovednosti moderného človeka

Jozef DRONZEK

### *About the responsibility of a modern human*

The daily experience whether empirical or intellectual opens us the view of the present world, in which is the lack of responsibility. Even it is not going about the modern phenomenon (its roots have already appeared in the ancient, medieval philosophy, but the most it has been mentioned in the Enlightenment); it is still present in more visible way nowadays. The problem of responsibility is present also in verbal communication and we used to say: "I know, but I won't tell." The problem of responsibility is connected by the ethical level of human's life, in which appears the human deed willingly accomplished and his imputability. The discussion about the amount of imputability is not easy at all, because by trying to define the imputability as the following responsibility enters another phenomenon as the barrier of human deeds. Even this question is still opened, the rule always holds true: The willingly done deed is always connected with its responsibility.

Keywords: *responsibility, freedom, imputability, human act, obstacle of act*

Odpoveď typu: „Viem, kým sa ma nepýtaš“, bez pochyb tvorí jeden zo zaujímavých fenoménov v histórii európskeho myslenia. Dnes by sme mohli túto vetu dať aj do takejto polohy: Viem, ale len sám pre seba. Teda, či to viem, alebo nie, vôbec ťa to nemusí zaujímať.

Nie, táto veta, či odpoveď vôbec nie je vymyslená. „Odpoveď“ takéhoto typu sa totiž tiahne históriou európskeho myslenia a dnes je jasne „viditeľná“ v takzvanom laxizme, nezaujme o existujúce problémy okolo nás, ako aj v laxizme, či neschopnosti sa k niektorým problémom postaviť tak, aby z toho postoja bolo jasné osobné stanovisko. Alebo ešte do tretice: Badáme trend, v ktorom chýba schopnosť prijať za svoje stanovisko aj zodpovednosť.

Vo všeobecnosti sa prijíma, že sa po prvý krát objavila takáto veta v takomto význame v knihe sv. Augustína s názvom Vyznania, v ktorej Augustín hovorí o čase, o časovosti.<sup>1</sup> Vo filozofii táto odpoveď nadobúda charakter „odpovede“ vtedy, keď sa človek ocitne v situácii nutnosti odpovedať na otázku, ktorá sa viaže len s intuitívnym poznaním. Je to otázka typu napríklad: Ako chutí voda? Prečo ťa to tak rozosmialo? Prečo si myslíš, že ruža je pekná? Ak chceme zodpovedať takéto otázky, máme aj takúto možnosť: Neodpovieme, ale dáme mu pohár vody aby sa presvedčil, alebo podávame ružu, aby ju videl. Zvláštna rétorika? Určite. Som však presvedčený, že pomocou nej môžeme ďalej uvažovať o dileme zodpovednosti. Zodpovednosť je určite ťažký pojem na vysvetlenie, ale aj na je-

<sup>1</sup> Porov. LANE, T.: *Dějiny křesťanského myšlení, Návrat domů*, Praha 1996, s. 50.

ho praktické použitie. Aj keď je to tak, predsa len na druhej strane je tu tendencia zaradiť zodpovednosť medzi štyri kardinálne čnosti. Toto je skôr akademická, filozoficko-teologicko-etická snaha.

Potom si myslím, že by sa dnes stále našli ľudia, hoci by žili celkom niekde na samote, mimo chaosu veľkomiest, pre ktorých je pojem zodpovednosť celkom normálnym pojmom a „my“ moderní ľudia by sme ich bez problémov jednoznačne označili za morálnych a čestných ľudí. A dokonca by títo ľudia nepotrebovali ani etickú, filozofickú či morálnu prednášku o zodpovednosti.

Potom sa môžeme opýtať ináč: Či azda akademické vzdelanie by im viac otvorilo oči aby boli ešte viac zodpovední? Alebo by sme pre jej vysvetľovanie použili odvolanie k jasným empirickým poznatkom napríklad na zásade, že keď chcem niečo poznať, tak to vyskúšam? Keď chcem poznať podstatu cukru, tak si vložím kocku cukru do úst? Bolo by to potrebné? Určite nie. V ich živote je zodpovednosť celkom samozrejماً čnosť, nezávislá na edukácii vzdelaných a titulmi ovenčených Európanov chodiacich v rámci mobility po univerzitách už celého sveta. Oni nepotrebujú vysvetlenie tohto pojmu, nepotrebujú vedieť, že ide o pojem, ktorý má v sebe zahrnuté morálne a etické princípy vychádzajúce z prirodzeného zákona, ktorý poznáme svetlom rozumu. Vedeli a vedia aj keď len nepriamo, že ide o vykreslenie istého pevného charakterného spôsobu života, teda o život podľa normy, ktorá je aj rozumná aj praktická. Mám radosť, že takýchto ľudí stále poznám, že oni ešte žijú, že ešte jednoducho stále sú. Možno sú to aj takí, o ktorých raz povedal veľký Pascal: „K svojej viere nepotrebujú rozumové dôkazy, oni jednoducho veria. Lebo majú vnútornú schopnosť na svätosť a s tým, čo počujú o našom náboženstve, súhlasia. Cítia, že ich Boh stvoril.“<sup>3</sup> V tomto kontexte sa odpoveď na otázku: Čo je zodpovednosť? nezdá veľmi náročná.

Menšia komplikácia sa objavuje vtedy, keď slovo zodpovednosť spojíme so slovom, či termínom vinný, vinovatý. (Nepoužívam rád toto slovo, lebo sa mi nepáči, ale vytiahol som ho zo spomienok na prof. Michala Mareka, ktorý často na prednáškach z práva používal tento výraz. Jeho prednášky však boli super.) Toto slovo je totiž oveľa zrozumiteľnejšie pre všeobecné pochopenie výrazu zodpovednosť. Na takejto platforme rozhovoru by som sa určite dohodol s jednoduchým človekom, napríklad pri riešení tohto problému: *Muž sa opil, sadol do auta arazil chodca*. Každý by povedal: Vinný! Nemal sa čo opíjať, nemal čo sadieť do auta! Tu sme jasne a vzáčne v zhode. Ale čo v prípade, ktorý namodelujem teraz?

Celá udalosť sa odohráva na schodišti. *Človek, ktorý prvý krát dostal epileptický záchvat, padol na zem. Pri svojom páde podrázil nohy vedľa stojacemu dieťaťu. To dieťa pri páde utrpelo vážne zranenia a zraneniam podľahlo*. Ťažko by sme vysvetľoval z pohľadu etiky, či morálky, imputabilitu skutku jednoduchému,

<sup>2</sup> Porov. OLŠOVSKÝ, J.: *Slovník filosofických pojmů současnosti*, Akademia, Český Těšín, 2. vydanie 2005, s. 137. *Zodpovednosť je deťinovaní ako ľudská mravná a morálna vlastnosť, ktorá vychádza zo svedomia. V nej sme vztiahnutí ku svojim minulým, prítomným skutkom, ktoré nás zaväzujú často aj k zodpovednosti za budúce skutky*.

<sup>3</sup> Porov. PASCAL, B.: *Mýšlienky*. Chronos, Bratislava 1995, B. 286, s. 140.

## Tradícia

neerudovanému, ktorý nepozná aktuálne, alebo habituálne prekážky ľudských skutkov. Ten prvý mohol síce nepiť, ale ten druhý určite nemohol dostať záchvat. Je v tom rozdiel? Určite. Pre ľudí s rozhl'adom v tejto otázke je to jasné. Jednoduchému však bude veľmi ťažké vysvetliť, že schizofrenik nie je vinný, že sa ničoho nedopustil. Tu by sme určite počuli tvrdenie: Chorý, nechorý, ja by som ho potrestal. Takýto postoj je pochopiteľný pre nepoznanie okolnosti, alebo pre obtiažnosť identifikovať: do akého stupňa ide o konanie chorobou determinovanej osoby. Rovnako aj zadefinovanie kategórie zodpovednosť, tak ako ju chápe filozofická etika, nám nemôže robiť problém. Ak sa dá skutok, ktorý človek urobí ako následok svojej vôle, rozumu, bez vonkajších alebo vnútorných prekážok odsúdiť alebo odmeniť, teda ak je skutok sankcionovateľný, (sankcia z pohľadu etiky nie je len trest, ale aj odmena. Preto poznáme sankciu pozitívnu, a negatívnu) potom je človek zodpovedný.<sup>4</sup>

**Kantova zodpovednosť**

Myslím, že problém nespočíva v nemožnosti opísať, čo to je zodpovednosť a v čom spočíva. V tomto pohľade sa stačí odvolať na univerzálny kľúč, ktorý predstavuje tretia Kantova antinómia čistého rozumu. V súlade s jej kontextom zodpovednosť podlieha činnosti, ktorá vychádza z kauzality slobody. Pod zodpovednosť nespádajú tie skutky, ktoré sú efektom determinujúcej kauzality. Pravdaže, takéto delenie má vždy iba rámcový rozmer. Lebo ak si ľahko predstavíme seba len ako telo, ktoré sa navonok prejavuje skutkami, ktoré sú výsledkom determinujúcich príčin (tak ako v prípade epilepsie), tak potom sa nedá identifikovať sloboda konania takejto osoby. V takomto význame sa stále hľadá miera zodpovednosti jednotlivca, spoločnosti v ktorej takýto človek vyrastá, rodiny ktorá ho vychovala a môžeme povedať, že aj medicíny, ktorá ešte nenašla spôsob adekvátnej liečby tejto choroby. Takýto bol význam známej sentencií z Kritiky čistého rozumu, ktorú si potom na svojom hrobe nechal Kant napísať: „Hviezdnaté nebo nado mnou a morálny zákon vo mne.“ Nebo nepredstavovalo pre neho len čisto nejaký transcendentálny priestor, ktorý sa rozprestiera nad našimi hlavami, ale nebo bolo aj alegóriou každej činnosti, ktorá bola vykonaná následkom prírodného zákona, teda istého determinujúceho mechanizmu, ktorý si niekedy „poslúži“ aj našim telom, alebo našou psychikou. Naopak: Morálny zákon vo mne, je podľa Kanta najvyššou formou slobodného konania, ktoré je však rozumovo zadefinované pojmom kategorického imperatívu. Aj v jednom, aj v druhom prípade je miera zodpovednosti jasná.

Osvietencká filozofia bola ešte v situácii, v ktorej vychádzala z presvedčenia, že proti univerzálnemu mechanickému modelu determinácie (predovšetkým v prejavoch prírody) je tu aj kauzalita slobodného rozumného, ale aj nerozumného konania. To druhé potom podliehalo zodpovednosti v aspekte zákona: morálneho, juridického, ale aj politického (V koncepcii osvietenstva je aj národ vinný, lebo je tiež predmetom slobody konania a teda môže byť aj národ odsúdený).

<sup>4</sup> Porov. DRONZEK, J.: *Etika – Všeobecné normy*. K-Print, Trebišov 2005, s. 56.

Takáto praktická filozofia, ktorá bola položená na tomto fenoméne však v polovici 19. storočia stráca svoju aktuálnosť. Ukázalo sa, že zásady „tejto mechaniky“ nie sú schopné vysvetliť zložitosť ľudského života, skutkov, ale ani zákony, pomocou ktorých sa riadi hoci len neživá príroda. Tým pádom stratil význam jeden článok v antinómii a síce determinizmus. Následne na to koncepcia kauzality slobodného konania sa dostala do veľkého sporu s „mechanickou koncepciou“, práve s tou, ako ju ešte preferovala filozofia osvietenstva. Svet prírody, ako aj svet slobody sa tu v tomto období definitívne rozišiel. Situácia, v ktorej sa ocitla súčasťná filozofia a to predovšetkým filozofia morálnosti (etika) ale aj filozofia práva a filozofia politiky, by z určitého pohľadu takýto vývoj označila za absurdný. Všetky právne disciplíny sa vo svojej činnosti opierajú o kritérium rozlišovania skutkov slobodných od neslobodných, čiže determinovaných, pričom význam pre túto oblasť majú len tie, ktoré sú slobodné a teda zviazané so zodpovednosťou. Rozlíšenie, čo je slobodný a čo je neslobodný skutok má však skôr praktický ako teoretický rozmer. Pojem zodpovednosť si teda zachoval svoj historický význam aj v dnešnom čase, aj keď máme pocit, že len ozaj skôr v rovine praktického práva, pragmatizmu ktorý vychádza z toho, čo je skôr dnes módné v spoločnosti, ako to, čo je dôležité v rovine praktického života. Zdá sa, že takému trendu podliehajú vlády štátov a národov. Mnohí by povedali, že je to populistická zodpovednosť. Možno by bolo dobre to v ďalšej časti niekedy rozobrať.

Tak sa aj teraz objavuje ďalšia otázka, ktorú pekne namodeloval E. Levinas. Pohľad na tvár ukrivdeného nezabráni, aby niekto nebol podlým. Môže byť za to zodpovedný? Osobne som presvedčený, že áno, lebo nedostatok zdravého svedomia nie je dôvod na znegovanie zodpovednosti už len tým, že ublíženie má sociálny charakter a rozmer, nie len subjektívny pre toho, kto je jeho autorom.

### **Zodpovednosť a socio**

Zodpovednosť však nemôže byť len čisto subjektívna záležitosť, preto trend, vychádzajúci z úvodnej otázky je dnes veľmi nebezpečný, ktorý môže spôsobiť negatívne následky v živote daného spoločenstva. Človek podľa definície Levinas nie je schopný cez svoje svedomie byť sudcom seba samého. Pravdaže, tu má na mysli svedomie, ktoré je v etike a morálke definované ako svedomie mylné, široké. Svedomie, ktoré má byť morálnym a imperatívnym súdom o vykonanom skutku sa mu totiž nezve. To však opäť neznamená, že by potom takýto človek nemal byť za svoje skutky nezodpovedný. Teda snahy o prepojenie svedomia a zodpovednosti a len čisté zjednotenie nám kladú otázku: Môžeme to urobiť, Je to správna cesta? Vysvetlenie tejto otázky je možné v spojení v termínom ethos. Ethos je formovaný mnohými vplyvmi a činiteľmi a okrem iných aj ľudským rozumom v rámci ľudskej spoločnosti. Ak teda sme v situácii, že sme nútení urobiť nejaký skutok, ale nemáme na jeho kvalitu dobrú východiskovú pozíciu, tak vtedy sme vo vzťahu k zodpovednosti vykonania skutku povinní použiť rozmer ethosu a nechať si v danej oblasti poradiť. Moc totiž má v sebe silu a právo rozhodovania, ale zároveň viaže na seba vysoký stupeň zodpovednosti. Čím vyššia

moc, tým väčšia zodpovednosť za rozhodovanie a konanie skutkov, ktoré majú byť z pozície etiky, dobre a prospešné. Zlé činy a rozhodnutia totiž do značnej miery ovplyvnia budúcnosť iných a poznačia ich životy. Znižuje osobnú zodpovednosť daného subjektu, ktorý koná a rozhoduje jeho nevedomosť? Určite nie. Z pozície ethosu je to celkom pochopiteľné.

V tomto pohľade ide teda o zodpovednosť pred sebou samým, ale aj o zodpovednosť za iných bez ohľadu na to, akú interpretáciu o zodpovednosti prijmeme. Určite by sme sa zhodli na tom, že sa odpoveď viaže s možnosťou odpovedať na otázku čo je podstatou slobody. Stačí nám stotožnenie s odpoveďou, že sloboda je spojená so zodpovednosťou? Alebo sa prikloníme k tvrdeniu, že sloboda je pred zodpovednosťou? Pre tomistických predstaviteľov antropológie je samozrejماً prvá, pre predstaviteľov hlásiacich sa k totálnemu prejavu slobody je samozrejماً druhá odpoveď. J. M. Bochenski na adresu týchto postojov hlásiacich sa k slobode bez zodpovednosti hovorí toto: „Veľmi je rozšírený názor, že skutočná sloboda spočíva v oslobodení od morálnych zásad. To je vevera. Veď morálne zásady nie sú autoritou iného človeka, ale súhrnom noriem, ktoré daný jednotlivec prijíma, pretože chápe ich oprávnenosť.“<sup>5</sup>

Nebudem sa ďalej touto otázkou zaoberať, pre mňa je bezpredmetná a celkom jasne zafinovaná. Zodpovednosť je spojená s ľudskou spoločnosťou. Podme ešte raz k zodpovednosti. V metafyzickej perspektíve, ale len čisto diskurzívnej, je určite zodpovednosť druhotným fenoménom naviazaným na slobodu, činnosť a skutky, ktoré nevyplyvajú z kauzality slobody, nespádajú imputabilne do zodpovednosti. Praktické vedy však žiadajú od nás dôkladné a špecifické zafinovanie okolností a mechanizmu, ktorý je so skutkami spojený. Ako však máme právo vzťahovať zodpovednosť na človeka, keď veľakrát nevieme, či jeho konanie ozaj vyplýva zo slobody? V bežných situáciách sa tento problém neobjavuje, ale ako už bolo naznačené, objavuje sa vtedy, keď a posteriori, alebo na základe všeobecného svedectva, alebo – psychologických bádání – nie vždy sa skutky môžu hodnotiť aj z pozície zodpovednosti.

## Záver

Zdá sa, že na základe uvedených téz, by sme mali fenomén zodpovednosť pri najmenšom dať nie do pozície prvotného fenoménu naviazaného na slobodu. Bolo by dobre spájať zodpovednosť ozaj ako kategóriu, ktorá je položená aj na slobode konania, aj na slobode praktickej stránky jeho skutkov. Nechávam preto túto tému otvorenú.

Článok recenzoval: Doc. ThDr. Jozef Leščínský, PhD.

Počet znakov: 15 079.

Adresa autora: **PhDr. Jozef Dronzek**, Katedra filozofie, Teologická fakulta Katolíckej univerzity, Hlavná 89, SK - 041 21 Košice 1, tel. +421 (0)56 6722 773, e-mail: dronzek@ktfke.sk

<sup>5</sup> Porov. BOCHENSKI, J. M.: *Slovník filozofických pojmů*. Aeterna, Praha 1993, 3. vydanie, s. 120.



## Etika policajta a jeho povolanie

Andrej GLADIŠ

### *Ethics of a policeman and his profession*

Police traditionally protects the values of the society. The author talks about the ethics of a policeman and his profession, value of orientation as an absolute limit, the use of a weapon by the policeman, human dignity, the ethics of the decision and professional morality. It is indisputable that human is the highest and real value that should be of a constant concern; the author engages himself into the problem of greatness and dignity of a human. The article is the theoretical preparation of a human spirit, conscience and morality for the practical experience of life in the profession of the police force, at this case in a specific service of a policeman.

Keywords: *ethics of a policeman, police, the use of weapon*

### 1. Hodnotová orientácia policajnej činnosti

Policajná etika<sup>1</sup> stanovuje systém princípov a pravidiel konania ktoré majú osobitný charakter. Na jednej strane ich hlavnou funkciou je poskytnúť ochranu záujmom ľudí, ktorých sa nejako dotýka konanie iných osôb. Na druhej strane stanovujú týmto konajúcim osobám určité obmedzenia. Patria sem napríklad rôzne zákazy, spôsob konania, ktoré nejako ponížujú druhého človeka, alebo ho nerešpektujú ako svojbytnú osobu. Takéto obmedzenia sú nevyhnutné pre ľudsky dôstojné spolunažívanie ľudí. Etiku v aplikácii na činnosť polície možno charakterizovať ako štúdium princípov a hodnôt, na základe ktorých sa stanovujú prakticky významné hranice právnej pôsobnosti štátnej polície.

K základným charakteristikám policajnej činnosti patrí jednak jej väzba na významné hodnoty, jednak jej orientácia podľa sledovaného účelu a prostriedkov jej dosahovania. Polícia sa svojou činnosťou tak či onak dotýka rôznych hodnôt či už v zmysle ochrany týchto hodnôt alebo zmysle zasahovania do nich.<sup>2</sup> Jasně vedomie, že pri vykonávaní policajnej práce sa do hry dostávajú významné hodnoty, je súčasťou morálnej kompetencie policajta, ktorého práca má byť službou občanom. V týchto súvislostiach možno hovoriť o „hodnotovej orientácii“ policajnej činnosti. Tu, vo všeobecnosti rozumieme orientáciu podľa základných

<sup>1</sup> Slovo *etika* pochádza z gréckeho slova εθος (ethos), ktoré vyjadruje povahový charakter, mrav, zvyk. V súčasnosti sa slovo ethos spája s rozlišovaním povahových vlastností, charakterov alebo postojov rozličných ľudí kultu alebo skupín. Etymológia etiky naznačuje hlavný predmet záujmu:

- individuálny charakter obsahujúci to, čo znamená byť „dobrý človek“
- spoločenské pravidlá týkajúce sa správneho a nesprávneho konania, čo nazývame morálkou.

<sup>2</sup> Napr. obmedzenie osobnej slobody na potrebný čas.

hodnôt, medzi ktoré patrí napr. dôstojnosť osoby, ľudský život, telesná nedotknuteľnosť, zdravie, sloboda, súkromie a majetok. Zaradujeme sem aj formy tzv. spoločného dobra akou je napr. určitý štandard verejnej bezpečnosti, ktorý ovplyvňuje kvalitu života členov príslušného spoločenstva.

Policajné povolanie silne odkazuje na hodnotový rozmer policajnej práce zatiaľ čo pod „zamestnaním“ si skôr predstavujeme zárobkovú činnosť vďaka ktorej získavame prostriedky na ekonomické zabezpečenie svojej existencie. Povolanie znamená „byť povolaný na niečo“ v zmysle vnútornej oddanosti nejakej dobrej veci, ktorá motivuje naše činy a naplňa ich hlbším zmyslom. Môžeme to vyjadriť aj tak že, povolanie znamená službu dobrej veci. Tú „dobrú vec“ službu, o ktorú ide môžeme bližšie charakterizovať. Pojem „povolanie“ sa teda spája so službou k hodnotám.

Vykonávať policajné povolanie znamená potom slúžiť dobrej veci významným hodnotám, ktoré dávajú tomuto povolaniu zmysel a motivujú policajnú činnosť. Služba „dobrej veci“ tu spočíva v tom, že polícia ochraňuje významné hodnoty pred privátnym zasahovaním zo strany ich osôb a garantuje tak občanom určité stupne bezpečnosti. Medzi tieto policajné ochraňované hodnoty patrí: ľudský život, zdravie, sloboda a majetok. Poslaním tohto povolania je slúžiť takým veľkým spoločenským hodnotám, akými sú sloboda, bezpečnosť, pokoj a verejný poriadok, ochrana spoluobčanov pred bezprávím, poskytovanie pomoci každému, kto ju potrebuje a to bez ohľadu na čas a zarobené peniaze. Orientácia na hodnoty robí z policajného povolania niečo viac ako len právne konformný a čisto technický výkon štátnej služby alebo vonkajší účelový prostriedok vlastného materiálneho zabezpečenia.

Policajná činnosť získava aj hlbšiu vnútornú oporu v podobe jasného vedomia služby „dobrej veci“, ktorá túto činnosť motivuje a dáva jej zmysel. Policajt môže z vedomia že slúži „dobrej veci“ čerpať svoju sebaúctu, sebadôveru ako aj stavovskú česť.<sup>3</sup>

Policajt, ktorý vo svojej práci vidí skôr prostriedok materiálneho zabezpečenia seba a svojej rodiny resp. pre svoje majetkové pomery a iné životné okolnosti je nútený žiť „z“ policajnej práce a u ktorého vedomie služby dobrej veci oslabené nemusí ešte zlým policajtom v zmysle plnenia si svojich zákonov stanovených povinností.

Najhorší prípad môže podľa všetkého nastať vtedy, keď sa pre niekoho policajná práca stane výlučne vonkajším účelovým prostriedkom materiálneho zabezpečenia a keď sa z tejto práce úplne vytratia momenty služby „dobrej veci“, sebaúcty, stavovskej cti a vedomia zodpovedností.<sup>4</sup> Kto môže ľahšie sklznúť do cynickosti<sup>5</sup> istej zatrpknutosti, nízkej bezduchosti a podľahnúť rôznym pokuše-

<sup>3</sup> Porov. KORENÝ, P.: *Vybrané kapitoly z Etiky pre policajtov*. Bratislava : Akadémia policajného zboru, 1999, s. 9.

<sup>4</sup> Porov. tamtiež, s. 8.

<sup>5</sup> Cynickosť – bezcitnosť, bezohľadnosť, ľahostajnosť, vyzývavá opovržlivosť. In: ŠALINGOVÁ-IVANOVÁ, M. – MANÍKOVÁ, Z.: *Slovník cudzích slov*. Bratislava : SPN 1990, s. 177.

niam a zvodom spojených vykonávaním policajnej práce vrátane pokušenia korupcie ak nie práve takto zmyšľajúci policajť?

Ak má mať policajná práca popri špeciálnych odborných základoch aj hlbšiu vnútornú oporu, nemalo by sa z nej vytratiť jasné vedomie služby „dobrej veci“, ktorá túto prácu motivuje a naplňa ju zmyslom. Otázka zmyslu v našom prípade služby nejakej „dobrej veci“ patrí predovšetkým k základným ľudským otázkam vôbec. Chceme nielen jednoducho žiť a niečo vykonávať ale potrebujeme navyše zdôvodniť a ospravedlniť svoj život a svoje činy pred sebou samými ako aj pred inými ľuďmi. No v konečnom dôsledku potrebujeme charakterne obstáť pred Bohom, ku ktorému smerujeme. Inak povedané potrebujeme mať navyše aj nejaký osobitný dôvod nášho života a našich činov či už niekto tento dôvod nazýva zmyslom života alebo nejakو inak. Bez tohto osobitého dôvodu sa nám môže náš život zdať bezcenný ba pre niekoho priam nemožný. Ide o dôvod pre ktorý niekomu a z jeho hľadiska „stojí za to žiť“. Otázka dôvodu či zmyslu života je veľmi praktickou a životnou otázkou ktorú si kladie každý človek pokiaľ nie je vnútorne mŕtvy. Podľa kresťanskej morálky a kresťanskej etiky zmyslom života je milovať Boha Stvoriteľa a svojho blížneho ako seba samého.

Z toho sa dá vyvodiť, že policajná práca ktorá je predsa ľudskou činnosťou alebo činnosťou živých ľudských bytostí, potrebuje okrem právnych a odbornobezpečnostných základov aj hlbšiu vnútornú oporu v zmysle vnútornej oddanosti „dobrej veci“ a jasného vedomia hodnôt ktorým táto práca slúži a ktoré jej dávajú zmysel. Byť vnútorne povolanej vykonávať policajnú prácu v zmysle vnútornej oddanosti „dobrej veci“ znamená ďalej osobnostne dorásť na túto prácu so všetkými jej špecifickými nárokmi a praktickými tlakmi. Ide tu o nadobudnutie triezveho nadhľadu nad vecami a o ľudské vyrovnávanie sa s realitou tejto práce, s realitou aká naozaj je teda aj so všetkými jej tienistými či akýmkoľvek negatívnymi stránkami.

V tom je zahrnutý ešte jeden významný moment, ktorý je potrebné zdôrazniť osobitne s policajným povoláním. Policajť má často do činenia so svetom zla,<sup>6</sup> ľudskej nízkosti a podlosti. Vnútorne dorásť na svoju prácu to znamená byť pripravený prejsť všetko tou špinou (svetom zla) a sám pritom zostať čistý, to znamená jednak nepodľahnúť rôznym zvodom či pokušeniam prichádzajúcim zo sveta zla (vrátane hrozby korupcie) zachovať si cit pre jasné rozlišovanie medzi dobrom a zlom (a podľa toho aj konať) a jednak zostať na vzdory všetkému ľudskej osobnosťou vyznačujúcou sa príslušným taktom v styku s občanmi a zmyslom pre spravodlivosť. Pri tomto povolaní potrebuje pomoc Ježiša Krista.<sup>7</sup> Podstatnou úlohou ohlasovania je ukázať, kto je Ježiš Kristus, hovoriť o jeho ži-

<sup>6</sup> Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 1997. Trnava : SSV, 1998, čl. 385.

<sup>7</sup> STOROŠKA, M.: *Pohľad na teológiu sv. Ireneja so zreteľom na pojem rekapitulácie*. In: Theologos. Prešov : Náboženské vydavateľstvo PETRA, 2002, roč. IV, č. 1., s. 56.

vote a jeho tajomstve a predstavovať kresťanskú vieru ako nasledovanie jeho osoby.<sup>8</sup>

## 2. Ľudská dôstojnosť ako absolútna hranica

Už vyššie bolo spomenuté, že Dekalóg je „srdcom“ Mojžišovho zákona. Príkázania obsiahnuté v ňom obsahujú mravné a náboženské predpisy Obracajú sa na Bohom vyvolený národ. Objavilo sa už viacero pokusov dať Desatoro do súvislosti s ľudskými právami. Nie sú to však priamo práva, ale od tretieho prikázania sa môžu nepriamo odvodzovať ľudské práva:

3. prikázanie – stanovuje dni pokoja, sviatočné a pracovné dni
4. prikázanie – ide o právo na dôstojnú starobu
5. prikázanie – znamená právo na život
6. prikázanie – obsahuje právo na rodinu a potomstvo
7. prikázanie – oprávňuje právo na dobré meno
8. prikázanie – požaduje právo na dobré meno

10. prikázanie – obsahuje zákaz rôznymi nečestnými spôsobmi pripraviť blížneho o majetok

Tieto práva vyjadrené v Dekalógu vychádzajú z ľudskej prirodzenosti, človek je schopný pochopiť ich rozumom a tým Dekalóg získava univerzálnu platnosť.

Absolútne hranice policajnej činnosti sú vyznačované na základe kategorickej požiadavky rešpektovania ľudskej dôstojnosti osoby. Absolútnosť tejto hranice spočíva v tom, že ľudská dôstojnosť je hodnota, ktorá je v zásade úplne odolná voči každému policajnému zasahovaniu bez ohľadu na hodnotu účelu, ktorý môže byť týmto zasahovaním sledovaný. Inými slovami ľudskej dôstojnosti sa policajť nesmie dotknúť nikdy a za žiadnych okolností. Túto absolútnu hranicu treba tiež charakterizovať aj vo vzťahu k princípu primeranosti s jeho zásadami vhodnosti, nevyhnutnosti a proporcionality.

Výlučná pozícia ľudskej dôstojnosti v rámci policajnej práce je daná tým, že táto hodnota tvorí „absolútne stop!“ policajných činností. Táto výlučná pozícia sa ľudskej dôstojnosti vo všeobecnosti priznáva v súčasnej policajnej etike a policajnom práve. Ľudská dôstojnosť v policajnej etike je základnou formou policajného konania. Absolútne hranice sú stanovené na základe príkazu rešpektovania a ochrany ľudskej dôstojnosti.

Môžeme povedať, že forma absolútneho zákazu dotknúť sa ľudskej dôstojnosti vyjadruje v koncentrovanej podobe policajný mravný základ v tom morálne najvznešenejšom zmysle. Táto výlučná pozícia ľudskej dôstojnosti je v súlade s Ústavou Slovenskej republiky. Ústava nepripúšťa obmedzenie ľudskej dôstojnosti,<sup>9</sup> táto je chránená pred zásahmi štátu,<sup>10</sup> čo predstavuje zásadný rozdiel napr.

<sup>8</sup> Porov. PRIBULA, M.: *Mediálna výchova v školskej katechéze*. Ružomberok : PF KU v Ružomberku, 2003, s. 61.

<sup>9</sup> Porov. BÍLEK, P. – POKORNÁ, J. – ZLÁMAL, J.: *Výchova k ľudským právam. Metodická príručka pro učitele společenských věd na středních školách*. Praha : Český helsinský výbor a Střední policejní škola MV v Praze 9, 2001, s. 14.

<sup>10</sup> Zákon č. 460/1992 Zb. *Ústava Slovenskej republiky*, čl. 19 ods. 1.

oproti právu na súkromie, ktoré je prípustné obmedziť. Vysvetlime si teraz čo táto absolútna hranica znamená vo vzťahu k princípu primeranosti s jeho zásadami vhodnosti nevyhnutnosti a proporcionality (úmernosti, pomernosti).

Policajt pri zohľadnení rozhodujúcich okolností jednotlivých prípadov a rešpektujúc princíp primeranosti môže dotknúť takých hodnôt ako je sloboda, súkromie, majetok, ale za žiadnych okolností sa v zásade nesmie dotknúť ľudskej dôstojnosti osoby. Čo táto nezávislosť absolútnej hranice od princípu primeranosti vlastne znamená? Nezávislosť „absolútnej hranice“ od princípu primeranosti konkrétne znamená nezávislosť od zásad vhodnosti a nevyhnutnosti a nezávislosť od zásady (pomernosti, úmernosti, proporcionality) všetky tieto kritéria vyjadávajú z hry v prípade ľudskej dôstojnosti ako absolútnej hranice. To znamená, že prípadné policajné zasahovanie do ľudskej dôstojnosti už v zásade nie je prípustné ospravedlňovať na základe kritérií vhodnosti, nevyhnutnosti a úmernosti prostriedku, ktorý sa dotýka ľudskej dôstojnosti.

Zaobchádzanie s človekom, ktoré degraduje jeho ľudskú dôstojnosť, nemôže byť nikdy ospravedlňované ako „vhodný“ a „nevyhnutný“ prostriedok dosahovania eticky „dobrého účelu“ aj keby malo ísť o účel, ktorý je sám o sebe veľmi hodnotný. Zmysel tohto tvrdenia si môžeme osvetliť aj na príklade absolútneho zákazu mučenia, ktorý predstavuje jasné popretie dôstojnosti mučeného človeka, pretože ho pozbavuje osobnej vlády nad sebou samým. Predstavme si extrémnu situáciu, v ktorej by sa mučenie ukázalo ako jediný účinný a teda aj „nevyhnutný“ prostriedok záchrany života iných ľudí. Ide tu nepochybné o etický „dobrý účel“ (záchrana života), ktorý sa však má dosiahnuť eticky veľmi pochybným prostriedkom (mučením osoby).<sup>11</sup>

Etika ale aj právo o takýchto prípadoch požaduje zriecť sa sledovania „dobrého účelu“, ktorého dosiahnutie si vyžaduje použiť takýto mravne zavrnutia hodný prostriedok. Mučenie v polícii a justícii je zakázané aj vtedy, kedy by to bol jediný prostriedok ako zachrániť ľudský život. „Do cely, v ktorej je osoba umiestnená, je oprávnený vstupovať splnomocnenec Ministerstva vnútra Slovenskej republiky na plnenie Európskeho dohovoru na zabránenie mučenia a neľudského, či ponižujúceho zaobchádzania alebo trestania.“<sup>12</sup>

V súvislosti s mučením irackých vojnových zajatcov americkými vojakmi vydal Vatikán správu: „Vatikán proti trýzneniu zajatcov“. Po uverejnení fotografií, ktoré zachycujú ako americkí vojaci trýznia Irackých vojnových zločincov sa proti tomuto konaniu ostro postavil Vatikán.

Kardinál Jean-Louis Tauran, ktorý predtým pôsobil ako Vatikánsky minister zahraničných vecí prehlásil, že terajšia kríza v Iraku sa považuje za veľmi vážnu. Tieto fotografie majú strašný vplyv na arabskú populáciu a na svet. Okrem toho že sú pohanou ľudského rodu stavia tiež bariéry. I keď sa bojuje je nevyhnutné dodržiavať zákony.

<sup>11</sup> Porov. zákon NR SR č. 48/2002 Z. z. o pobyte cudzincov, § 58 ods. 2.

<sup>12</sup> Nariadenie Ministra vnútra Slovenskej republiky č. 41/2003 o celách policajného zaistenia, čl. 9, ods. 1, písm. k.

L'Osservatore Romano opakovane hovorí znovu o hrôze a zdeseniu, kde na svojich stranách spomína na násilie páchané na zajatcoch. „Iracký konflikt, ktorý vždycky bol vnímaný ako smutný a deštruktívny sa teraz dostal do ešte ďaleko závažnejšej a tragickejšej roviny, než aké bolo doposiaľ. Týranie a hrubé zaobchádzanie s väzňami dovŕšilo naproté popieranie ľudskej dôstojnosti a jej hodnôt. Brutálny útok proti blížnemu je tragickým popretím základných princípov civilizácie a demokracie.“

Arcibiskup Giovanni Lajolo, vatikánsky sekretár pre vzťahy medzi štátmi a cirkvami povedal, že ten, kto pácha násilie na svojich blížnych sa prehrešuje proti samotnému Bohu, ktorý stvoril človeka na svoj obraz. „Mučenie je v rozpore so základnými ľudskými právami a v priamom protiklade s kresťanskou morálkou. Tí, ktorí sú zodpovední za spáchané činy, musia byť súdení a potrestaní, rovnako ako ich priami nadriadení, ktorí nevyužili svoju pozíciu a v jednaní im nezabránili,“ dodal.<sup>13</sup>

Ako náhle sa teda do hry dostáva ľudská dôstojnosť, v plnom rozsahu platí: Morálne zlým prostriedkom je neprípustné dopracovať sa „k dobrému účelu“. Etický „dobrý účel“ nikdy a za žiadnych okolností nemôžeme dosiahnuť morálne zlým prostriedkom, ktorý vedie k popretiu ľudskej dôstojnosti osoby, ľudská dôstojnosť je natoľko významnou hodnotou, že prípadné zasahovanie do nej nemôže byť nikdy ospravedlňované eticky dobrým účelom, ktorý dosiahneme morálne zlým prostriedkom. V zásade platí, že žiadne policajné zasahovanie do ľudskej dôstojnosti nemožno ospravedlňovať na základe čirej „vhodnosti“ a nevyhnutnosti zasahujúceho prostriedku slúžiaceho na dosiahnutie „dobrého účelu“.

Zasahovanie do ľudskej dôstojnosti je totiž radikálnym popretím samotného človeka ako svojbytnej osoby. To je základný dôvod pre ktorý je eticky neprípustné zdôvodňovať takéto zasahovanie na základe kritéria „vhodnosti a nevyhnutnosti“ prostriedku slúžiaceho na dosahovanie „dobrého účelu“.

Nezávislosť absolútnej hranice od zásady proporcionality znamená, že hodnotu ľudskej dôstojnosti nemožno začleňovať do rozmanitých aktov zvažovania medzi hodnotami. V rámci tohto zvažovania treba príslušne hodnoty vzájomne porovnať a niečomu dať prednosť pred niečím iným. Ľudská dôstojnosť je principiálne neporovnateľnou hodnotou. To znamená, že je vylúčená aj zo všetkých porovnávacích výpočtov medzi hodnotami, v rámci ktorých teba dať prednosť jednej hodnote pred inou hodnotou.

Ľudská dôstojnosť osoby predstavuje vo vzťahu k štátnej moci principiálne nedisponibilnú hodnotu. To znamená, že nie je možné uviesť žiadny dôvod, na základe ktorého, by sa dalo ospravedlniť zasahovanie do ľudskej dôstojnosti zo strany štátnej moci. Táto nedisponibilná hodnota nemôže byť nikdy spochybňovaná ani na základe princípu primeranosti ako celku. Na základe kritérií vhodnosti nevyhnutnosti a proporcionality je možné ospravedlňovať prípadný zásah do ľudskej dôstojnosti, ktorými akokoľvek z týchto kritérií: zásah do ľudskej

<sup>13</sup> ČTK, Zenit.: *Vatikán proti trýznení zajatcov*. In. Katolícky týždenník, č. 21, roč. XV, 2004, s. 5.

dôstojnosti osoby nemôže byť nikdy posudzovaný ako „vhodný“, „nevyhnutný“ a „proporcionálny“ vo vzťahu k sledovanému účelu a to bez ohľadu na hodnotu tohto účelu. Zvažovanie primeranosti zasahovania do dôstojnosti osoby na základe princípu primeranosti jednoducho vôbec neprichádza do úvahy. Zásah do ľudskej dôstojnosti nemôže byť nikdy „primeraný“. Principiálna nedisponibilitnosť dôstojnosti osoby je významným prvkom vo vzťahu medzi občanom a právnym štátom. Požiadavka bezpodmienečného rešpektovania dôstojnosti osoby zo strany štátnej moci patrí k veľkým vymoženostiam právneho štátu.

Ľudská dôstojnosť predstavuje pre štát principiálne neprekročiteľnú hranicu jeho pôsobnosti, preto štát je povinný bezpodmienečne rešpektovať túto dôstojnosť. Pre vzťah medzi občanom a právnym štátom môžeme v tejto súvislosti formulovať tento princíp: Aj pre súčasný právny štát musí existovať posledná neprekročiteľná hrádza jeho pôsobnosti, ktorej narušenie už v zásade nie je prípustné ospravedlňovať žiadnymi dôvodmi a legitímnymi účelmi činnosti štátu. Túto neprekročiteľnú hrádku vyznačuje ľudská dôstojnosť osoby ako principiálne nedisponibilná hodnota.

Chápanie ľudskej dôstojnosti ako hodnoty, na základe ktorej sa stanovujú absolútne hranice policajnej činnosti, môže vyvolať námietky osobitne v súvislosti s takou fundamentálnou hodnotou akou je ľudský život. Porovnanie oboch týchto hodnôt z pohľadu otázky stanovenia hraníc policajnej činnosti ukazuje, že u ľudskej dôstojnosti naráža policajná činnosť na svoje absolútne hranice, zatiaľ čo ľudský život predstavuje len relatívnu hranicu policajnej činnosti. To znamená, že každý zásah do ľudskej dôstojnosti sa vopred vylučuje, naproti tomu do ľudského života je prípustné za určitých okolností a pri prísnom rešpektovaní princípu primeranosti zasahovať. Takýto záver môže vyznievať dosť problematicky, pretože navodzuje predstavu s určitej nerovnocennosti takých významných hodnôt, akými sú ľudská dôstojnosť a ľudský život.

Ľudská dôstojnosť tu v každom prípade vystupuje ako hodnota ktorej sa poskytuje silnejšia ochrana ako ľudskému životu. To už samo osebe naznačuje, že ľudská dôstojnosť je v istom zmysle významnejšou hodnotou než ľudský život. Vyžaduje si to bližšie vysvetlenie. Ako by sa inak dali pochopiť prípady, keď osoba hodnotí zachovanie svojej dôstojnosti vyššie než holé prežitie a radšej obeť svoj život, než aby vykonala skutok, ktorý je v príkrom rozpore s jej svedomím a morálnym zmýšľaním. Osoba môže obetovať vlastný život v záujme zachovania vernosti svojmu svedomiu za svoju morálnu povinnosť. Bolo by zaiste absolútne tvrdiť že smrťou prichádza táto osoba zároveň aj o svoju dôstojnosť.

Chápanie ľudského života ako tej najvýznamnejšej absolútnej hodnoty by navyše v takýchto prípadoch uháňalo osobu do neničiteľných etických konfliktov. Musela by totiž zvažovať a rozhodovať sa medzi absolútnou hodnotou vernosti svojmu svedomiu a morálnemu presvedčeniu na jednej strane a absolútnou hodnotou svojho telesného života na druhej strane. Je jasné, že to by bola pre danú osobu bezvýhodisková a prakticky neriešiteľná situácia.

Chápanie života ako najvýznamnejšej či najvyššej hodnoty sa nezhoduje ani s požiadavkou, aby policajt nasadil vlastný život v mene ochrany významných

hodnôt. Ako by sa mohlo od policajta požadovať nasadenie vlastného života v mene ochrany určitých hodnôt, keby sme život považovali za tú najvýznamnejšiu hodnotu spomedzi všetkých hodnôt? Policajt prisahá, že svoje sily a schopnosti vynaloží na to, aby chránil práva občanov, ich bezpečnosť a verejný poriadok a to aj s nasadením vlastného života.

Vyššie uvedené prípady sebaobetovania sú stelesnením ideálu hrdinstva ako prejavu ušľachtilej odvahy. Je to etický postoj, ktorý pripúšťa a niekedy priamo požaduje, aby osoba obetovala vlastný život v mene zachovania vlastnej dôstojnosti či v mene ochrany života iných ľudí alebo fundamentálnych hodnôt spoločenstva ako celku.

V určitých prípadoch sa však dá ospravedlniť aj spôsobenie smrti inému človeku a to najmä v situáciách, keď život jedného človeka stojí proti životu iného človeka. Klasickým príkladom je branie rukojemníka, kedy páchatel' bezprostredne ohrozuje život obeť. Polícia smie v takomto prípade podľa okolností použiť zbraň proti tomuto útočníkovi, následkom čoho môže byť tejto osobe spôsobená smrť. V takýchto vyhrotených konfliktných situáciách, keď stojí „život proti životu“ sa polícia môže rozhodnúť len pre jeden z týchto životov. Paradox toho rozhodovania spočíva v tom, že právo na život tu ospravedľuje pozbavenie života útočníka (účelom ktorého je ochrana života obeť – rukojemníka).

Spôsobenie smrti inému človeku zo strany polície nie je automaticky aj popretím jeho dôstojnosti. Mučenie môže človeka pozbaviť dôstojnosti, predstavuje azda najsilnejší útok na ľudskú dôstojnosť. Osoba však nesmie byť nikdy pozbavená života ľudsky nedôstojným spôsobom. Spôsobenie smrti inému človeku, ktoré by zároveň znamenalo popretie jeho dôstojnosti je eticky neprípustné.

„Stanovisko, ktoré na rozdiel od ľudskej dôstojnosti pripúšťa začleňovať ľudský život do aktov zvažovania medzi hodnotami akceptujú aj predstavitelia kresťanskej etiky. Zacitujme si v tejto súvislosti A. Holdereggera: „Podľa presvedčenia technologické tradície predstavuje ľudsko-telesný život síce fundamentálnu hodnotu, no napriek tomu je včlenený do „hodnotového preferenčného poriadku“. Začlenenosť života do hodnotového preferenčného poriadku, čiže vzťahov uprednostňovania medzi hodnotami znamená, že ľudský život je prípustné za určitých podmienok obetovať v mene zachovania rovnako významných alebo ešte významnejších hodnôt. Ľudskému životu sa v citovanom tvrdení A. Holdereggera priznáva fundamentálna hodnota, ale preda sa len nepovažuje za tú najvyššiu alebo absolútnu hodnotu. Inak by preda nebolo nikdy prípustné začleňovať túto hodnotu do žiadneho zvažovania medzi hodnotami, pri ktorom dávame niečomu prednosť pred niečím iným. Ona začlenenosť ľudského života do „hodnotového preferenčného poriadku“ (Holderegger) znamená, že ľudský život nemá vždy a za všetkých okolností absolútnu prednosť pred akýmkoľvek iným záujmom. Inak by napr. nebolo nikdy možné od niekoho dokonca požadovať nasadenie vlastného života v mene ochrany určitých hodnôt.“<sup>14</sup>

<sup>14</sup> KORENÝ, P.: *Vybrané kapitoly z Etiky pre policajtov*. Bratislava : Akadémia policajného zboru, 1999, s. 86.



Ústava Slovenskej republiky zakotvuje právo na život. Každý má právo na život, ľudský život je hodný ochrany už pred narodením. Nikto nesmie byť pozbavený života. Trest smrti sa nepripúšťa. Podľa tohto článku nie je porušením práv, ak bol niekto pozbavený života v súvislosti s konaním, ktoré podľa zákona nie je trestné.<sup>15</sup>

Článok 15 ods. 4 Ústavy SR zakotvuje prípustne výnimky z ochrany tejto fundamentálnej hodnoty (ľudského života) pred zásahmi štátnej moci a iných osôb. Ide o prípady, v ktorých môže dôjsť k pozbaveniu života iného človeka bez toho, že by to zároveň znamenalo porušenie práva na život chráneného týmto článkom. Tieto prípady sú bližšie určené v príslušných ustanoveniach Trestného zákona (nutná obrana podľa § 25 Trestného zákona, krajná núdza podľa § 24 Trestného zákona a oprávnené použitie zbrane podľa § 26 Trestného zákona). Pri uplatňovaní článku 15 ods. 4 Ústavy SR je dôležité aj ustanovenie § 61 zákona Národnej rady Slovenskej republiky č. 171/1993 Z. z. o Policajnom zbore, kde sa hovorí o oprávnení policajta použiť zbraň.

### Použitie zbrane

Použitie zbrane<sup>16</sup> je najdôraznejším a zároveň najzávažnejším zásahom, ku ktorému môže dôjsť v súvislosti s vykonávaním služobných zákrokov. Závažnosť použitia zbrane možno vidieť v tom, že jednak najčastejšie smeruje proti osobe a jednak následkom použitia zbrane je spravidla aspoň ohrozené zdravie, pričom prakticky nie je možné vylúčiť ani smrť osoby.

Použitie zbrane je tiež potrebné chápať ako poslednú možnosť, ktorú policajt má pri výkone svojich právomocí, obzvlášť pri ochrane pred útokmi na život, zdravie a iným zákonom chráneným záujmom. Ide bezpochyby o najvýznamnejšie oprávnenie policajta.

Použitím zbrane sa v zmysle zákona o Policajnom zbore rozumie jej použitie takým spôsobom, k akému je určená. To znamená strelné zbrane na strelbu, bodné zbrane (bodáky, útočné nože) na bodanie. Použitie zbrane iným spôsobom (varovný výstrel do vzduchu, hrozba zbraňou) nebude považované za použitie zbrane.

Zákon nerozlišuje medzi zbraňou súkromnou a služobnou. Za podmienok stanovených zákonom možno teda použiť jednu i druhú. Podľa okolností by sa však mala spravidla vždy použiť zbraň služobná, ktorú má policajt pridelenú na výkon služby. Iba vo výnimočných prípadoch, hlavne v dobe mimo službu, možno použiť v rozsahu podmienok stanovených zákonom i zbraň súkromnú.

Z hľadiska správneho pochopenia problematiky použitia zbrane policajtmi, je potrebné aby som ozrejmil niektoré dôležité pojmy. Dôležité je z toho hľadiska, že je to najagresívnejší donucovací prostriedok.

<sup>15</sup> Zákon č. 460/1992 Zb. Ústava Slovenskej republiky, čl. 15.

<sup>16</sup> Porov. DRDÁK, D. a kol.: *Poriadková služba. Výklad pojmov k povinnostiam, oprávneniam a používaníu domcovacích prostriedkov v zmysle zákona o Policajnom zbore. Učebná pomôcka!*. Pezínok : Stredná odborná škola Policajného zboru, 1996, s. 68 – 70.

**Zbraň** môže byť strelná – pištoľ, revolver, odstrel'ovacia puška, samopal, brokovnica, guľomet, alebo bodná – bodák, ale i útočný nôž alebo hromadnej účinnosti – výbušnina, granát a pod.<sup>17</sup>

Policajt je oprávnený použiť zbraň iba:

**V nutnej obrane a krajnej núdzi** pričom nutná obrana je (§ 25 ods. 1) čin inak trestný, ktorým niekto odvracia priamo hroziaci alebo trvajúci útok na záujem chránený týmto zákonom [300/2005 Z. z.], nie je trestným činom. (2) Nejde o nutnú obranu, ak obrana bola celkom zjavne neprímeraná útoku, najmä k jeho spôsobu, miestu a času, okolnostiam vzťahujúcim sa k osobe útočníka alebo k osobe obrancu. (3) Ten, kto odvracia útok spôsobom uvedeným v odseku 2, nebude trestne zodpovedný, ak konal v silnom rozrušení spôsobenom útokom, najmä v dôsledku zmätku, strachu alebo zľaknutia. (4) Ak sa niekto vzhľadom na okolnosti prípadu mylne domnieva, že útok hrozí, nevylučuje to trestnú zodpovednosť za čin spáchaný z nedbanlivosti, ak omyl spočíva v nedbanlivosti.<sup>18</sup> Katolícka cirkev používa termín oprávnená obrana. Láska k sebe samému je základným princípom morálnosti. Je teda oprávnené presadzovať rešpektovanie vlastného práva na život. Kto bráni svoj život, nie je vinný z vraždy. Ak niekto pri obrane svojho života používa väčšie násilie, ako je potrebné, je to nedovolené. Ak však umiernené odráža násilie, obrana je dovolená. A nie je potrebné na spásu, aby sa človek zriekol umierenej obrany preto, aby sa vyhol zabitiu druhého; lebo človek je povinný viac sa starať o svoj život ako o cudzí.<sup>19</sup>

Priamo hroziaci útok je taký, ktorý má vzápätí nastať – keď útočník svojím konaním dá dostatočne najavo, že svoje konanie (útok) zamýšľa uskutočniť. Napríklad drží v ruke nôž, sekeru, pištoľ a pod.

Trvajúci útok – ešte fakticky neskončil, nepominulo nebezpečenstvo vyvolané útočníkom.

Je potrebné zdôrazniť, že ak policajt pokračuje v obrane a použije zbraň v čase keď útok už skončil, ide o prekročenie medzi nutnej obrany, tzv. *exces*, ktoré je trestné.

Zbraň môže byť použitá aj po skončení útoku, avšak za okolností, že páchatel' sa dal na útek a policajt ho nemôže iným spôsobom zadržať. V tomto prípade pôjde o dodržanie podmienok podľa § 61 zákona o Policajnom zbore.

Záujem chránený zákonom – ide o objekt trestného činu v jednotlivých skutkových podstatách (život, zdravie, majetok).

Celkom zjavne neprímeraná nutná obrana – ide o hrubý nepomer medzi spôsobom útoku a spôsobom obrany.

Čin inak trestný, ktorým niekto odvracia nebezpečenstvo priamo hroziace záujmu chránenému týmto zákonom [300/2005 Z. z.], nie je trestným činom. Nejde o krajnú núdzu, ak bolo možné nebezpečenstvo priamo hroziace záujmu chránenému týmto zákonom za daných okolností odvrátiť inak alebo ak spôsobený ná-

<sup>17</sup> Kolektív autorov: *Poriadková služba. Učebný text pre Strednú odbornú školu Policajného zboru*. Košice : Stredná odborná škola Policiajného zboru 2006, s. 126.

<sup>18</sup> *Zákon NR SR č. 300/2005 Z. z. Trestný zákon*, § 25.

<sup>19</sup> Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 1997. Tmava : SSV, 1998, čl. 2263 – 2267.

sledok je zjavne závažnejší ako ten, ktorý hrozil. Rovnako nejde o krajnú núdzu, ak ten, komu nebezpečenstvo priamo hrozilo, bol podľa všeobecne záväzného právneho predpisu povinný ho znášať<sup>20</sup> (pôjde o útok zo strany zvieraťa, živelná pohroma a pod).

Ďalej policajt použije zbraň **ak sa nebezpečný páchatel' proti ktorému zakročuje na jeho výzvu nevzdá alebo sa zdráha opustiť úkryt.**

Nebezpečný páchatel':<sup>21</sup>

ozbrojený páchatel' trestného činu,

páchatel' obzvlášť závažného úmyselného trestného činu,

páchatel' obzvlášť závažného trestného činu, ktorého policajt pristihol pri čine

osoba, ktorá ušla z výkonu testu alebo väzby,

osoba, ktorá bola prokurátorom alebo súdom ako nebezpečný páchatel' výslovné označená,

osoba, ktorú policajt podľa iných nepochybných okolností musí dôvodne pokladať za osobu zvlášť nebezpečnú pre život a zdravie iných osôb alebo svojej.

Výzva vždy musí predchádzať použitiu zbrane! Výzva musí byť zodpovedajúca služobnému zákroku a podľa okolností a povahy zákroku by mala obsahovať slová: „V mene zákona“ a následná požiadavka čo má vyzvaná osoba urobiť, prípadne čoho sa má zdržať, nekonať a pod. Napr. „V mene zákona, stojte lebo strelím, odhodte zbraň, vzdajte sa! Opustite úkryt, hore ruky, nehýbte sa a pod.“ Po takejto jasne formulovanej, nahlas vyslovenej a dôraznej výzve policajt upozorní osobu, proti ktorej zbraň používa resp. hodlá použiť že čo bude nasledovať ak neuposlúchne jeho výzvu, teda požiadavku. Napr. „V mene zákona vás vyzývam stojte lebo strelím!“ Ak osoba nerešpektuje požiadavku policajta, bude to považovať za neuposlúchnutie výzvy zakročujúceho policajta v zmysle ustanovenia § 61 zákona o Policajnom zbore.

Za úkryt budeme považovať všetko, čo zakročujúcemu policajtovi bráni či znemožňuje sledovať činnosť osoby proti ktorej zakročuje. napr. dom, stena, pivnica, povala, rôzne stavby, terénne prekážky, krovie, šachta a pod.

Keď osoba sa nevzdá alebo sa zdráha opustiť úkryt, vždy budeme rozumieť nerešpektovanie požiadavky policajta v rámci výzvy k osobe alebo nerešpektovanie ďalších pokynov policajta napr. neodhodí zbraň, útočí, neopustí úkryt, snaží sa ujsť a pod.

Policajt použije zbraň aj vtedy **ak nemožno inak prekonať odpor smerujúci k zmareniu jeho služobného zákroku.**

Zákon v tomto prípade jednoznačne formuluje, že zbraň možno použiť až po vyčerpaní všetkých iných možností k prekonaniu odporu. Napr. za použitia iných donucovacích prostriedkov, iným zákonným spôsobom.

Povedzme si čo je odpor. Je to úmyselná snaha zabrániť policajtovi vo vykonaní služobného zákroku. Odpor musí smerovať k zmareniu už začatého služob-

<sup>20</sup> Zákon NR SR č. 300/2005 Z. z. *Trestný zákon*, § 24.

<sup>21</sup> Kolektív autorov: *Poriadková služba. Učebný text pre Strednú odbornú školu Policajného zboru*. Košice : Stredná odborná škola Policajného zboru 2006, s. 127.

ného zákroku a nie k zákroku pripravovanému. Zákon v tomto prípade nevyžaduje aby zákrok bol skutočne zmarený stačí snaha a konanie osoby, proti ktorej zákrok smeruje, k zmareniu služobného zákroku. Vždy je potrebné však rozlišovať aktívny a pasívny odpor.

Aktívnym odporom považujeme ak je násilím bránené policajtovi vo vykonaní služobného zákroku, ide o aktívne použitie fyzickej sily.

Pasívnym odporom považujeme ak osoba sa voči policajtovi nedopúšťa násilia, ale iba odmieta splniť jeho požiadavku, sedí, leží, nevystúpi z vozidla a pod. pritom nepoužíva fyzickú silu.

Za služobný zákrok považujeme konkrétny zákrok proti nebezpečnému páchatelovi pri odvracaní útoku na život, pri odvracaní všeobecného nebezpečia, pri odvracaní škody na majetku, pri prenasledovaní a zadržíavaní osoby za spáchaný obzvlášť závažný trestný čin, pri vykonávaní osobnej alebo domovej prehliadky v súvislosti s vyšetrovaním závažného trestného činu. Napriek tomu, že zákon v tomto ustanovení výslovne nevyžaduje aby išlo o závažný služobný zákrok, spravidla k použitiu zbrane by policajt pristúpil len v prípadoch ako je vyššie uvedené. Napr. nebol by dôvod k použitiu zbrane pri zmarení služobného zákroku, ktorý by smeroval proti páchatelovi menej závažného trestného činu alebo priestupku.

**Aby zamedzil útek nebezpečného páchatel'a, ktorého nemôže iným spôsobom zadržať,** to je ďalšia možnosť použitia zbrane policajtom.

Aj v tomto prípade zákon vyžaduje aby policajt k zadržaniu nebezpečného páchatel'a využil všetky iné zákonné prostriedky na jeho zadržanie a iba v tom prípade ak ich použitím (donucovacích prostriedkov) nemohol zadržať páchatel'a bol by oprávnený k jeho zadržaniu použiť aj zbraň.

Útekou rozumieme akýkoľvek spôsob uniku nebezpečného páchatel'a z dosahu policajta.

**Ďalej policajt použije zbraň ak neuposlúchne výzvu policajta smerujúcu na zaistenie bezpečnosti inej osoby, proti ktorej sa použila hrozba zbraňou alebo varovný výstrel do vzduchu alebo vlastnej osoby.**

V tomto prípade zákon vyžaduje pred samotným použitím zbrane použitie donucovacích prostriedkov: hrozbu zbraňou a varovný výstrel do vzduchu a výzvu policajta.

Spomínané donucovacie prostriedky a výzva policajta musia smerovať k zaisteniu bezpečnosti inej alebo vlastnej osoby. Napr. pusť ho (ju), lebo streľím pričom by policajt už použil aj varovný výstrel do vzduchu a osoba (páchatel') v útoku pokračuje alebo iným spôsobom ohrozuje bezpečnosť inej osoby a bezpečnosť osoby policajta.

Čo je to bezpečnosť osoby? Za ohrozenie bezpečnosti osoby budeme považovať útoky na život osoby takými prostriedkami a na také miesta, kde je vážne ohrozený život a zdravie, napr. strelnou zbraňou, nožom, sekerou, tyčou na hlavu, kopaním do hlavy, do brucha tehotnej ženy, u policajta môže ísť o ohrozenie jeho bezpečnosti aj v prípade jeho odzbrojenia spútania alebo iba zneschopenia vykonať služobný zákrok.

Zbraň môžeme použiť vtedy, ak nemožno inak zadržať dopravný prostriedok, ktorého vodič bezohľadnou jazdou vážne ohrozuje život a zdravie osôb a na opakovanú výzvu alebo znamenie dané podľa osobitných predpisov nezastaví.

Zákon aj v tomto prípade vyžaduje aby pred použitím zbrane policajt využil všetky zákonné spôsoby k zadržaniu dopravného prostriedku. Použitie zbrane teda prichádza v úvahu až po vyčerpaní všetkých možných zákonných spôsobov k zadržaniu dopravného prostriedku. Pôjde najmä o využitie všetkých donucovacích prostriedkov, výzvy a pod.

Dopravnými prostriedkami sú prostriedky, ktorými možno prepravovať osoby a veci, napr. motorové vozidlá, motocykle, člny a pod. Nepôjde o bicykel a káru a pod., lebo vo všeobecnosti nemožno predpokladať že ich jazdou sú vážne ohrozené životy a zdravie.

Bezohľadná jazda je neuposlušnutie pokynov policajta k zastaveniu, pričom vodič dopravného prostriedku tento nasmeruje na policajta s úmyslom ohroziť jeho život a takým spôsobom ujsť, jazda v protismere, jazda zo strany na stranu, ktorou ohrozuje ostatných účastníkov vytlačením a pod., jazda v pešej zóne, po chodníkoch parkoch a pod., úmyselné nasmerovanie dopravného prostriedku na osoby, vozidlá, rýchla jazda cez križovatky, rýchla jazda člnom v kúpacom priestore a pod.

Policajt v tomto prípade použije zbraň len proti dopravnému prostriedku a to strelbou do pneumatík, do chladiča motora a pod., výnimočne aj proti vodičovi najmä ak je vo vozidle sám, ak ide o nebezpečného páchatel'a, alebo páchatel'a ktorý sa dopustil závažného úmyselného trestného činu a pod. Nemôže použiť zbraň ak vo vozidle sú nezúčastnené osoby, rukojemníci, alebo iní cestujúci, lebo by mohlo dôjsť k vážnemu ohrozeniu ich života alebo zdravia, s výnimkou ak by sa vo vozidle prepravovali nebezpeční páchatelia závažných trestných činov, osoby ktoré ušli z výkonu trestu odňatia slobody, páchatelia v odcudzenom vozidle a pod.

Opakovaná výzva, alebo znamenie dané podľa osobitných predpisov je výzva a znamenie dávané podľa zákona o pravidlách cestnej premávky. Policajt v rovnošate dáva znamenie na zastavenie vozidla zdvihnutím ruky alebo zdvihnutým zastavovacím terčom a za zníženej viditeľnosti červeným svetlom, ktorým pohybuje v hornom polkruhu. Z idúceho vozidla dáva toto znamenie kývaním ruky hore a dolu alebo vysunutým zastavovacím terčom, prípadne rozsvietením nápisu „STOP“ umiestneného na vozidle.<sup>22</sup> V zložitých podmienkach cestnej dopravy môžu byť prvé výzvy a znamenia policajta vodičom prehliadnuté a keďže ide o použitie najagresívnejšieho donucovacieho prostriedku zákon vyžaduje opakovanú výzvu. V niektorých prípadoch môže byť použitá aj iná prekážka a použitie prostriedkov na násilné zastavenie dopravného prostriedku, ako donucovacieho prostriedku.

<sup>22</sup> Porov. *Vyhláška* Ministerstva vnútra SR č. 225/2004 Z. z. ktorou sa vykonávajú niektoré ustanovenia zákona NR SR o premávke na pozemných komunikáciách v znení neskorších predpisov. § 13, ods. 1.

Za vážne ohrozený život a zdravie osôb budeme považovať napríklad rýchlu jazdu v pešej zóne a všetky uvedené prípady bezohľadnej jazdy najmä v dennej dobe a frekvencie vozidiel a osôb v jednotlivých priestoroch.

Použiť zbraň možno **na odvrátenie nebezpečného útoku, ktorým ohrozuje strážený objekt alebo miesto, kde je vstup zakázaný, po márnej výzve, aby sa upustilo od útoku.**

Za strážený objekt považujeme objekt strážený policajtom v rámci strážnej alebo inej obdobnej služby, alebo objekty konkrétne určené, alebo miesto kde je vstup zakázaný v rámci hliadkovej či obchôdzkovej služby.<sup>23</sup> Napr. volebná miestnosť priestor atómovej elektrárne a pod.

Stanovištom je miesto, z ktorého policajt vykonáva stráženie, alebo ochranu objektu (strážna veža, brána, vchod a pod.) tu policajt môže použiť zbraň nielen pri útoku na vlastné stanovište, ale i pri útoku a ohrození susedného stanovišťa.

Nebezpečným útokom je útok vedený pomocou zbraní, alebo útok skupiny osôb, ktoré sa pokúšajú násilím vniknúť so stráženého objektu (napr. útok väčšej skupiny osôb alebo jednotlivca na budovu Obvodného oddelenia Policajného zboru za účelom zmocnenia sa zbraní alebo oslobodiť zadržanú osobu a pod.).

Zbraň sa dá použiť aj **na zneškodnenie zvierat'a ohrozujúce život a zdravie osôb**, použije sa proti takému zvierat'u, ktoré bolo poštvané proti policajtovi inou osobou, zdivočené, splašené alebo trpiace besnotou ak ohrozuje zdravie alebo život osôb.

Policajt použije zbraň aj **v bezprostrednom priestore štátnych hraníc aby prinútil zastaviť dopravný prostriedok, ktorého vodič na opakovanú výzvu alebo znamenie dané podľa osobitných predpisov nezastaví.**

Opakovaná výzva je taká výzva, ktorá bola dávaná dva krát. Za opakovanú výzvu k zastaveniu vozidla je považovaná aj výzva na zastavenie druhou hliadkou na trase unikajúceho vozidla, ktorá bola hliadkou, ktorej prvú výzvu vodič nerešpektoval požiadaná rádiovým spojením, aby vozidlo zastavilo. Pri použití zbrane v blízkosti štátnych hraníc je potrebné postupovať tak, aby strely nedopadali na územie susedného štátu a aby neboli zasiahnuté iné osoby.

Zbraň k strelbe môžeme použiť len proti dopravnému prostriedku napr. na jeho pneumatiky, kormidlo, chladič či motor a podobne.

Pred použitím zbrane je policajt povinný vyzvať osobu, proti ktorej zakročuje, aby upustila od protiprávneho konania, s výstrahou, že bude použitá zbraň. Pred použitím strelnej zbrane je policajt povinný použiť tiež varovný výstrel. Od výstrahy a varovného výstrelu do vzduchu môže policajt upustiť len v prípade, keď je sám napadnutý alebo ak je ohrozený život alebo zdravie inej osoby alebo ak vec neznesie odklad.

<sup>23</sup> Porov. *Nariadenie* prezidenta Policajného zboru č. 17/2003 o činnosti základných útvarov služby poriadkovej polície, čl. 11 – 12; porov. *Nariadenie* ministra vnútra č. 117/2005 o činnosti oddelení hraničnej kontroly Policajného zboru odborov hraničnej a cudzineckej polície úradu hraničnej a cudzineckej polície Policajného zboru Bratislava, čl. 31 – 32.

Pri použití zbrane je policajt povinný dbať na potrebnú opatrnosť, najmä aby nebol ohrozený život iných osôb a aby čo najviac šetрил život osôb, proti ktorým zákrok smeruje.

Potrebná opatrnosť je taký postup policajta, aby použitím zbrane nebol ohrozený život alebo zdravie nezúčastnených osôb, pričom strela musí byť vedená proti konkrétnej osobe, teda použitie zbrane s veľkou frekvenciou osôb bude spravidla vylúčené.

Zákonná požiadavka na potrebnú opatrnosť stanovuje, že zbraň sa má použiť primerane k okolnostiam a podmienkam prípadu v takom rozsahu aby sa dosiahol sledovaný účel napr. zadržanie alebo zamedzenie úteku páchatel'a a pod. Z toho vyplýva že je potrebné čo najviac šetriť život osoby, proti ktorej zákrok smeruje pričom cieľom použitia zbrane nesmie byť usmrtienie osoby ale len jej zneškodnenie, aby mohla byť odovzdaná na konanie orgánom činným v trestnom konaní a pod.

### 3. Ľudská dôstojnosť a ľudský život

Sú prípady keď sa ľudská dôstojnosť a ľudský život dostávajú do priameho konfliktu. Ide o extrémne vyhrotený konflikt obidvoch hodnôt, pri ktorom proti ľudskej dôstojnosti jedného človeka stojí život iného človeka (resp. životy iných ľudí). K situáciám „ľudská dôstojnosť proti ľudskému životu“ môže dôjsť vtedy, keď sa ako jediný prostriedok záchrany života ukazuje mučenie, ktoré je zásadom do ľudskej dôstojnosti. Predstavme si nasledujúcu situáciu. Polícií sa podarí zaistiť osobu T (teroristu), ktorá jediná vie o umiestnení načasovanej bomby. Tá má o niekoľko hodín explodovať, následkom čoho môžu zahynúť nevinní ľudia. Od výpovede osoby T závisí či sa podarí odvrátiť toto konkrétne nebezpečenstvo hroziace životu ľudí. Osoba T však kategoricky odmieta prezradiť úkryt bomby. Ako jediný prostriedok odvrátenia nebezpečenstva sa ukazuje už len násilné „vytiahnutie“ požadovanej informácie o úkryte bomby pomocou mučenia osoby T. Je za týchto okolností eticky prípustné mučenie za účelom záchrany ľudského života? „Nikoho nemožno mučiť, ani podrobiť krutému, neľudskému či ponižujúcemu zaobchádzaniu alebo trestu“.<sup>24</sup>

V súčasnosti prevláda názor na mučenie ako na taký spôsob zaobchádzania s človekom, ktorý musí byť zakázaný absolútne, nevynímajúc ani konfliktné situácie typu „ľudská dôstojnosť proti ľudskému životu“. Konanie popierajúce ľudskú dôstojnosť napr. mučenie nie je prípustné ani v mene záchrany iných ľudí. Názor na mučenie prevládajúci v súčasnosti je založený na deontologickom spôsobe argumentácie: mučenie je taký vnútorne zvrátený spôsob zaobchádzania s druhým človekom, ktorý je radikálnym popretím jeho ľudskej dôstojnosti a preto je vždy za každých okolností bez ohľadu na následky nemorálnym činom. V tomto zmysle môžeme hovoriť o deontologickej (povinnostnej) norme absolútneho zákazu mučenia. Pri mučení ako vnútorne zvrhloľm spôsobe zaobchádza-

<sup>24</sup> Zákon č. 460/1992 Zb. Ústava Slovenskej republiky, čl. 16, ods. 2.

nia s človekom sa nepripúšťa žiadna kalkulácia s následkami, ktoré z neho môžu vyplývať.

Tu ale môže okamžite niekto namietat' a opýtať sa: kto ma potom niest' zodpovednosť za zlo, ktorému bolo možné zabrániť jedine prostredníctvom mučenia? Alebo inak vyjadrené koho možno robiť zodpovedným za neblahé následky zdržania sa tohto osobe nemorálneho spôsobu konania? Deontologická etika však zakazuje mučenie z principiálnych dôvodov, ktoré nezávisia od následkov vykonania alebo zdržania sa tohto činu. To znamená, že nikto nemôže niest' ani zodpovednosť za následky tohto, že sa zdržal tohto nemorálneho činu.

Žiadny dobrý účel nemôže schvaľovať použitie takého nemorálneho prostriedku, akým je mučenie. A za následky, ktorým sa dalo zabrániť jedine pomocou tohto prostriedku, nemôže niest' zodpovednosť ten, kto odmietol použiť tento prostriedok.

Otázka ľudskej dôstojnosti predstavuje v súčasnom chápaní jednu z ústredných tém etiky policajného povolania. Požiadavka úcty k ľudskej dôstojnosti osoby vyjadruje v koncentrovanej podobe mravný základ právnoštátnej polície v tom morálne najvznešenejšom zmysle. Prečo pripisujeme otázke ľudskej dôstojnosti takú veľkú váhu a dôležitosť. Ľudská dôstojnosť je v európskej kultúrnej tradícii založenej na kresťanských základoch, veľmi významnou hodnotou. Dôležitosť tejto hodnoty je podčiarknutá už tým, že štátna moc<sup>25</sup> sa v zásade nikdy a za žiadnych okolností nesmie dotknúť dôstojnosti osoby.

Ukážme si, ktoré spôsoby konania sú popretím ľudskej dôstojnosti osoby. Tejtó otázke sa pritom budeme venovať z určitého zorného uhla, konkrétne z hľadiska tzv. objektového pravidla o ľudskej dôstojnosti. Takýto uhol pohľadu pocho-piteľne nemôže pokryť celú problematiku ľudskej dôstojnosti, vystihuje jej významný aspekt, ktorý je práve dôležitý aj z hľadiska etiky policajnej práce.

Výraz ľudska dôstojnosť patrí medzi pomerne bežné používané a známe výrazy nášho jazyka. Horšie je to už s konkrétnou a jasnou odpoveďou na otázku „čo je ľudska dôstojnosť“. Pojem ľudskej dôstojnosti má za sebou dlhú 2000 ročnú tradíciu vývoja v rámci filozofie, etiky a kresťanského učenia. Naproti tomu ako pojem ústavného práva má ľudska dôstojnosť veľmi krátku históriu. Niektoré prvky filozoficko-eticko-kresťanskej tradície vývoja pojmu ľudskej dôstojnosti sa dostali aj do právnej interpretácie tohto pojmu. Ľudskej dôstojnosti sa priamo týkajú práva chránené tretím článkom Európskeho dohovoru o ľudských právach: „Nikoho nemožno mučiť alebo podrobovať neľudskému alebo ponižujúcemu za-obchádzaniu alebo trestu.“<sup>26</sup>

„Charta ľudských práv je čiastočným – chýba jej príkaz lásky – no moderným prevzatím desiatich Božích prikázaní: prostredníctvom Charty ľudských práv chce ľudstvo presadiť rešpektovanie druhého človeka a úloha garanta rešpektov-

<sup>25</sup> Porov. SAHUL, J. – VAŇKOVÁ, T.: *Základy Etickej výchovy policajta*. Pezinok : Stredná odborná škola Policajného zboru Slovenskej republiky, 1993, s. 27 – 28.

<sup>26</sup> Európsky dohovor o ľudských právach v znení Protokolu č. 11, Rím, 4.XI.1950, in: <http://www.radaeuropy.sk/?928> (04.06.07).



vania ľudských práv má prináležať ľudskému spoločenstvu. Ešte dlho potrvá, kým to tak bude.<sup>27</sup>

Čo je ale ľudská dôstojnosť, ktorej sa pripisuje taký veľký význam? Pri odpovedi na túto otázku musíme predovšetkým jasne rozlišovať medzi pozitívnym a negatívnym vymedzením pojmu ľudskej dôstojnosti.

Pod pozitívnym vymedzením ľudskej dôstojnosti rozumieme charakteristiku rôznych aspektov tohto pojmu. Vďaka tomu dostávame určitý obraz o tom čo je ľudská dôstojnosť. Naproti tomu negatívne vymedzenie ľudskej dôstojnosti nám ho hovorí skôr o tom, čo nie je ľudská dôstojnosť. Negatívne charakteristiky ľudskej dôstojnosti získavame prostredníctvom popisu spôsobov konania, ktoré za daných okolností znamenajú popretie ľudskej dôstojnosti osoby. Toto popretie môže mať aj podobu policajného zasahovania do ľudskej dôstojnosti osoby, ktoré je v zásade neprípustné.

Povedzme si teraz niečo o ďalších dôležitých rozdieloch medzi pozitívnou a negatívnou stratégiou definovania pojmu ľudskej dôstojnosti.

Pre pozitívne stratégie vymedzovania ľudskej dôstojnosti je príznačné predovšetkým určitá abstraktnosť a neurčitosť. Pozitívne vymedzenie tohto pojmu a teda odpoveď na otázku čo je ľudská dôstojnosť je totiž možné len na dost' abstraktnej a všeobecnej úrovni. Kľúčovými slovami, ktoré sa pri tom používajú sú abstraktné slová „osoba“ (na rozdiel od „veci“), „autonómia“ – svojbytnosť, „úcel sám o sebe“ a „vnútorná hodnota“. Tieto kategórie sú svojím významom zakotvené v určitých filozoficko-etických systémoch a smeroch. Existuje aj taký názor, že ľudská dôstojnosť sa na pojmovej úrovni nedá pozitívne vymedziť, pretože ide skôr o určitú evidenciu nášho srdca.

V prípade negatívnej stratégie vymedzovania ľudskej dôstojnosti je situácia relatívne jasnejšia. Obsah požiadavky rešpektovanie ľudskej dôstojnosti sa tu určuje na základe charakteristiky rôznych spôsobov konania, ktoré sú popretím ľudskej dôstojnosti. Patrí k nim napr. mučenie, ponižovanie, diskriminácia a neľudské potrestanie. Na otázku, kedy naozaj dochádza k popretiu dôstojnosti osoby sa pritom nedá odpovedať na všeobecnej úrovni, ale vždy len vzhľadom na všetky relevantné okolnosti jednotlivých prípadov. Negatívny pojem ľudskej dôstojnosti je v tomto zmysle situatívnym pojmom. Môžeme teda hovoriť o situatívnom pojme ľudskej dôstojnosti na rozdiel od abstraktných pozitívnych určení tohto pojmu.

Právny pojem ľudskej dôstojnosti je tiež založený na negatívnej stratégii vymedzovania ľudskej dôstojnosti. Namiesto pozitívneho vymedzovania čo je ľudská dôstojnosť vôbec sa tu pracuje s negatívnymi určeniami ľudskej dôstojnosti prostredníctvom popisu, postupov, ktoré sú neprípustným porušením dôstojnosti osoby. Negatívne určenie ľudskej dôstojnosti majú bezprostredný význam aj pre praktický výkon policajného povolania. Takéto negatívne vymedzenia ľudskej dôstojnosti majú formu negatívnych príkazaní typu: osobu nesmie policajt nikdy degradovať na číry objekt policajnej činnosti.

<sup>27</sup> DUBOST, M.: *Služobník pokoja*. Bratislava : Lúč 1998, s. 13.

Negatívne vymedzenie ľudskej dôstojnosti je vyjadrené aj v tzv. objektovom pravidle o ľudskej dôstojnosti, ktoré budeme teraz analyzovať.

Spoločný základ rôznych spôsobov konania štátu, ktoré sa dotýkajú dôstojnosti osoby, môžeme vyjadriť pomocou objektívneho pravidla o ľudskej dôstojnosti. Jeho základnú formuláciu vyjadríme takto:

OP 1: S osobou sa nemá nikdy zaobchádzať spôsobom, ktorý ju degraduje na prostý objekt v rukách štátnej moci. Takéto spôsoby zaobchádzania s osobou sú popretím jej ľudskej dôstojnosti.

OP 2: Človeka nemôže nijaký človek použiť len ako prostriedok, ale musí sa s ním vždy zároveň zaobchádzať ako s účelom a práve v tom spočíva jeho dôstojnosť, prostredníctvom toho sa človek povznáša nad všetky veci.

Základnú formuláciu objektového pravidla o ľudskej dôstojnosti vyjadrenú v princípe OP 1 môžeme na základe tvrdenia OP 2 konkretizovať takto: zaobchádzať s človekom ako s prostým objektom v rukách štátnej moci znamená použiť ho len ako číry prostriedok bez toho, žeby bol tento človek zároveň rešpektovaný ako osoba ľudskej dôstojnosti. „A štátna moc má zmysel, len pokiaľ je službou.“<sup>28</sup> Výraz „objekt“ ktorý je použitý vo formulácii objektového pravidla OP1 tu má ten istý význam ako výrazy „číry prostriedok a vec“. Vráťme sa teraz k tvrdeniu OP 2, ústredná otázka, ktorá nás tu zaujíma znie takto: čo znamená používať druhého človeka „len ako prostriedok“? V ktorých prípadoch môžeme povedať, že tohto človeka iní ľudia používajú „len ako prostriedok“?

Pre naše potreby úplne postačí, ak sa pri skúmaní tejto otázky obmedzíme na rovinu skúseností. Bežne hovoríme, že človek nie je žiadnou vecou a preto ho ani nemáme svojvoľne používať či využívať ako obyčajný prostriedok na dosahovanie nejakého iného účelu. S človekom sa naozaj nemá zaobchádzať tak, ako zaobchádzame s nejakou neživou a bezduchou vecou. Výrazy „poslúžiť si niekým“ alebo „použiť niekoho“ na nejaký účel, ešte silnejšie navodzujú predstavu o zaobchádzaní s druhým človekom ako s nejakou neživou a vlastnej duše pozbavenou vecou ako by tento druhý človek nesledoval aj svoje vlastné ciele. O to tu práve ide: dôstojnosť osoby je dotknutá vždy vtedy keď sa s ňou zaobchádza, akoby táto osoba bola bezduchou vecou, a preto niečím, čo môžeme použiť ako číry prostriedok na dosahovanie svojho účelu, ktorým sa odlišuje od účelu sledovaného touto osobou.

Prototypom takého číreho prostriedku je nástroj. Prirovnanie k nástroju nám preto môže poslúžiť na názornejšie priblíženie si neosobných spôsobov zaobchádzania s druhým človekom, ktorého znižujú na úroveň veci, teda číreho prostriedku, slúžiaceho na dosahovanie iných účelov.

Vezmime si teda obzvlášť jasný príklad „vecí“, ktorou si možno poslúžiť ako čírym prostriedkom, takou vecou je nástroj. Kladivo nemá hodnotu samo osebe, ale je hodnotné výlučne ako prostriedok slúžiaci určitému účelu: je vhodným nástrojom na zatĺkanie klincov. Celá „hodnotnosť“ kladiva zjavne spočíva v jeho možných použitíach za určitých okolností a v dosahovaných efektoch. V etike

<sup>28</sup> PECKA, D.: *Filosofická antropologie II*. Řím: Křesťanská akademie, 1971, s. 389.

vtedy hovoríme, že kladivo nemá žiadnu vnútornú hodnotu, ale má výlučne vonkajšiu hodnotu, ktorá závisí od okolnosti jeho použitia a následkov. V zásade existujú len tri elementárne obmedzujúce podmienky týkajúce sa použitia kladiva ako číreho nástroja, ktorý nemá žiadnu vnútornú hodnotu.

Prvé obmedzenie má čisto technický charakter a týka sa v hodnosti tohto nástroja na nami sledované účely, teda toho, či sa pomocou neho dá účinne dosiahnuť príslušný účel.

Druhé obmedzenie súvisí s ekonomickou kategóriou a v lastníckych vzťahov,<sup>29</sup> napr. ak mi kladivo nepatrí, ale som si ho požičal od nejakej osoby, môže táto osoba kľásť nejaké podmienky pre používanie tohto nástroja.

Tretie obmedzenie má morálny charakter a týka sa prípadov použitia tohto nástroja voči ľuďom. Je isto neetické použiť kladivo ako nástroj ubližovania človeku. Môžem s kladivom v rámci týchto troch elementárnych obmedzení v zásade disponovať ako s bezduchou vecou: môžem si s ním robiť to, čo uznám za vhodné a čo mi podľa môjho uváženia poslúži na dosahovanie príslušných cieľov. Nemá žiadnu hodnotu okrem vonkajšej hodnoty, ktorá spočíva v jeho použiteľnosti na naše vlastné účely. Vtedy hovoríme, že nejakým nástrojom si môžeme „poslúžiť“ ako čírym prostriedkom, slúžiacim našim účelom bez toho, žeby sme ho zároveň „rešpektovali“ ako účel sám o sebe. Takáto formulácia znie dokonca absurdne.

Preto aj číre prostriedky nazývame vecami naproti tomu ľudské bytosti nazývame osobami. Človeka ako osobu nemáme nikdy používať len ako prostriedok, ale máme ho ako osobu rešpektovať. Zásadný rozdiel medzi „vecou“ a „osobou“ tu spočíva v odlišnom charaktere obmedzujúcich podmienok pri našom zaobchádzaní s vecou na jednej strane a s osobou na druhej strane. Videli sme, že v prípade „vecí“ neexistujú pre nás nijaké zásadné etické obmedzenia zaobchádzania s touto okrem uvedených troch elementárnych obmedzení. Naproti tomu ak zaobchádzame s druhým človekom predstavuje tento človek sám ako osoba neprekročiteľnú hranicu všetkých našich činností, ktoré sa ho nejako dotýkajú. A v tomto ohľade je človek ako osoba aj najvyššou obmedzujúcou podmienkou používania všetkých policajných prostriedkov: to znamená, že policajný prostriedok sa môže nejako dotknúť občana jedine pod podmienkou jeho rešpektovania ako osoby, ktorá má ľudskú dôstojnosť.

Základné kritérium „správneho“ používania kladiva ako číreho nástroja súviselo s technickou otázkou jeho vzhľadom na daný účel.

„Správne“ zaobchádzanie s vecou je takto v zásade mimo etickú kategóriu. Naproti tomu otázka „správneho zaobchádzania s druhým človekom je bytostne etickou otázkou, ktoré sa týka rešpektovania tohto človeka ako svojbytnej a nezameniteľnej osoby.

Rozdiel medzi „vecou“ a „osobou“ tak ako sme o ňom doteraz hovorili, môžeme stručne zhrnúť do jedinej vety, ktorá znie takto: zatiaľ čo s „vecami“ môžeme voľne disponovať, človeka ako „osobu máme rešpektovať“. Alebo ešte inak:

<sup>29</sup> Porov. Zákon č. 460/1992 Zb. Ústava Slovenskej republiky, čl. 20.

nejakou vecou si môžeme poslúžiť ako čírym prostriedkom, naproti tomu osoba druhého človeka má byť vždy predmetom našej úcty a preto sa s ňou nesmie nikdy zaobchádzať výlučne ako s prostriedkom dosahovania iného účelu.

Rozdiel medzi „osobou“ a „vecou“ môže byť na tejto všeobecnejšej úrovni uvažovania relatívne jasný a dostatočne zveriteľný. Tu zatiaľ nemusia vzniknúť žiadne pochybnosti v ktorých prípadoch však môžeme konkrétne povedať, že s druhým človekom sa zaobchádza len ako s vecou a čírym prostriedkom dosahovania iného účelu? Tu už môžu vzniknúť určité problémy s identifikáciou konkrétnych prípadov, ktoré sa dajú označiť za prípady znižovania človeka na prostý objekt a neúcty k nemu ako osobe. Táto otázka sa dá posudzovať len „z prípadu na prípad“ čiže pri zohľadnení všetkých relevantných okolností jednotlivých prípadov. Objektové pravidlo o ľudskej dôstojnosti tu môže poskytnúť len základnú orientáciu.

Pozrime sa preto teraz na niektoré prípady, keď sa s človekom zaobchádza na spôsob „vecí“ teda keď ho niekto „používa“ len ako číry prostriedok. Naša otázka znie tentoraz takto: kedy môžeme konkrétne povedať, že druhý človek sa nerešpektuje ako osoba a zaobchádza sa s ním ako s čírym prostriedkom? Existuje vôbec také spôsoby konania, ktoré nerešpektuje človeka ako osobu a ktoré znamenajú jeho degradáciu na vec?

Začneme príkladom týkajúcim sa mravnej normy, podľa ktorej „služby sa majú dodržiavať“. Povedzme, že osoba Peter sa chce za svojej finančnej tiesni dostať takým spôsobom že si od osoby Pavla pod falošným sľubom požičia istý obnos peňazí o ktorom vie, že ho jednoducho nebude môcť vrátiť. Účelom osoby Petra je dostať sa za svojich finančných ťažkostí a prostriedkom na dosiahnutie tohto účelu je požičanie si peňazí od osoby Pavla pod falošným sľubom, že ich v príslušnom termíne vráti. Na tomto príklade sa môžeme ľahko presvedčiť, že tu ide o jasný prípad degradácie druhého človeka na číry prostriedok (nástroj). Osoba Peter tu doslova „používa“ osobu Pavla výlučne čiže bezo zvyšku ako nástroj na dosiahnutie svojho účelu.

Môžeme to vyjadriť aj tak že osoba Peter si doslova „poslúžila“ osobou Pavlom ako čírym prostriedkom. Osoba Peter neprihliada v rámci tohto vzťahu na osobu Pavla ako na bytosť sledujúcu svoje vlastné účely, odlišné od účelu Pavla, výlučne čiže bezo zvyšku ako nástroj na dosiahnutie svojho účelu.

Účelom osoby Pavla je v danom prípade získať požičané peniaze späť (aj s prípadným ziskom navyše) zreteľne tu vidíme, že s osobou Pavla sa zaobchádza tak, akoby v rámci daného vzťahu nesledovala nijaký vlastný účel, ktorý sa odlišuje od účelu osoby Petra. Osoba Peter používa osobu Pavla v rámci tohto vzťahu len ako prostriedok na dosiahnutie jej účelu a nerešpektuje ju aj ako osobu, ktorá má svoje vlastné ciele a záujmy.

Prípad falošného sľubu, ktorý sme tu popísali, predstavuje jeden zo spôsobov degradácie druhého človeka na obyčajný objekt v rukách iného človeka. Takýto spôsob zaobchádzania s druhým človekom odporuje ľudskej dôstojnosti.

Teraz si uvedieme ešte jedno spresnenie objektového pravidla o ľudskej dôstojnosti, tak ako je formulované v tvrdení OP2. Toto spresnenie zaobchádza ako

s prostriedkom dochádza automaticky k popretiu jeho ľudskej dôstojnosti? Touto otázkou sa budeme zaoberať, aby sme predišli istým nedorozumeniam v chápaní objektového pravidla. Človek nemá byť nikdy používaný „len“ ako prostriedok, ale vždy s ním treba zaobchádzať „zároveň“ ako s účelom teda tak, aby v rámci tohto konania mohol sledovať aj svoje vlastne účely. Kľúč k odpovedi na našu otázku sa nachádza práve v presnom používaní „len ako prostriedok“.

Na objasnenie tejto otázky použijeme opäť veľmi jednoduchý príklad. Povedzme že cestujem taxikom. Používam vodiča „len“ ako prostriedok, resp. poslúžil som si ním ako čírym prostriedkom (nástrojom) na dosiahnutie svojho účelu? Nepochybne ho používam aj ako prostriedok, ktorý slúži nejakému účelu, totiž mojej preprave na miesto kde sa potrebujem dostať. Používam ho však v rámci tohto vzťahu len, čiže výlučne a bezo zvyšku ako prostriedok? Zrejme nie. Taxikár tu nie je redukovaný na číry prostriedok slúžiaci mojím zámerom, pretože aj on sám je nejako zainteresovaný na mojej preprave, za ktorú odo mňa očakáva určitú sumu peňazí a naozaj ju aj obdržal. Znamená to, že v rámci tohto vzťahu medzi mnou a taxikárom tento nevystupuje výlučne a bezo zvyšku v úlohe prostriedku, ktorým som si bez jeho súhlasu poslúžil na svoje vlastne ciele.

Vystupuje „zároveň“ aj ako účel sám osebe, teda ako osoba, ktorá môže v rámci daného vzťahu sledovať aj svoje vlastné ciele, odlišné od mojich cieľov. Rozhodujúce je tu teda to, že v rámci daného vzťahu nie je taxikár „len“ prostriedkom bez toho, žeby bol „zároveň“ rešpektovaný ako osoba sledujúca svoje vlastné ciele. Iná situácia by pochopiteľne nastala vtedy, keby som mal vopred úmysel nezaplatiť taxikárovi a aj by som ho realizoval. Tu by potom išlo o podobný spôsob degradácii človeka na prostý objekt v rukách iného človeka, s akým sme sa stretli v prípade falošného sľubu.

Čo nám tento prípad hovorí? Všetci sa v bežnom živote neustále používame aj ako prostriedky v prospech našich zámerov a plánov. Niekto môže napr.: využívať naše schopnosti a naše výkony na nejaký iný účel, povedomé na vylepšenia svojho obrazu alebo obrazu pracoviska, ktoré táto osoba vedie. Naši nadriadení vidia len jednu časť nás samých: tú časť, ktorá je dobre „, použiteľná“ na rôzne účely (na plnenie rôznych úloh) tú časť nás samých tvoria naše schopnosti a vôbec rôzne osobnostné vlastnosti, vďaka ktorým sa stávame dobre „použiteľnými“ na určité účely.

Takého spôsobu zaobchádzania s druhým človekom ešte nie sú popretím ľudskej dôstojnosti. Rozhodujúce je pritom to, že toho druhého človeka smieme používať ako prostriedok vždy len s časti a nikdy nie takým spôsobom, ktorý znamená popretie človeka osoby. Tým sme zároveň naznačili, že človek ktorého sa nejaká dotýkajú nejaké činy sa skladá akoby z dvoch častí.

Jedna časť je nám v istom zmysle k dispozícii, môžeme ju teda používať ako prostriedok bez toho, že by tým bola popretá ľudská dôstojnosť. Inými slovami na určitej rovine môžeme s druhým človekom zaobchádzať ako s prostriedkom bez toho, že by sme sa nejako toho dotkli jeho ľudskej dôstojnosti. Túto časť vytvárajú už spomenuté rôzne schopnosti a výkony človeka. Patria sem aj disponibilné časti ľudských práv a slobôd do ktorých je prípustné policajtovi zasahovať

na základe princípu primeranosti. Policajný zásah do individuálnych práv a slobôd je tu prostriedkom na dosahovanie iného účelu. Občan je týmto zásahom v každom prípade nejakou dotknutý, nikdy však nesmie byť pritom dotknutý vo svojej principiálne nedotknuteľnej „časti“, ktorú nazývame osobou.

Druhú „časť“ človeka tvorí kvalita, ktorú nazývame osobou ako niečím nedisponibilným, že osobou nesmieme nikdy disponovať ako nejakou „vecou“ a preto ju nikdy nemôžeme použiť ako prostriedok na dosahovanie iných účelov aj keby išlo o legitímny účel. Človeka nazývame osobou, pretože má ľudskú dôstojnosť, ktorú máme „rešpektovať“ a prechovávať k nej úctu. Spôsoby konania, ktoré sú popretím človeka ako osoby sú vždy eticky neprípustnými formami zaobchádzania s človekom. Pojem „osoba“ tu sme vymedzovali iba v protiklade k „veci“. Človek je osobou nie „vecou“, preto nesmie byť nikdy používaný len ako čirý prostriedok na dosahovanie iných účelov.

Použitie zbrane policajtom a objektové pravidlo o ľudskej dôstojnosti podmienky použitia policajtom upravuje § 61 zákona o Policajnom zbore, zákonné použitie zbrane policajtom je najostrejší prostriedok, ktorý sa dotýka takých významných hodnôt akým sú ľudský život a telesná nedotknuteľnosť. Je potrebné zdôrazniť, že použitie zbrane je to posledné, čo môže policajt použiť pri riešení problému.<sup>30</sup> Pri zákonnom použití tohto prostriedku môže nastať ako jeho následok aj smrť osoby, voči ktorej bola zbraň použitá. Dotýka sa však použitie zbrane a ľudskej dôstojnosti dotknutej osoby? V zásade nie!

Vezmime si prípad použitia zbrane v situáciách únoscu rukojemníkov, keď únosca ohrozuje ich život. Polícia zvažuje možnosť použitia zbrane voči únoscovi a podľa okolností ju aj môže použiť. Osobe únoscu môže byť pri potom spôsobená smrť ako následok použitia zbrane. Dochádza tu k degradácii tejto osoby na prostý „objekt v rukách polície“, alebo je táto osoba „použitá“ ako prostriedok na

použitie legitímneho účelu (záchrana rukojemníkov)? Inými slovami dochádza tu k zásahu do ľudskej dôstojnosti osoby na základe objektového pravidla od ľudskej dôstojnosti tak ako je to pravidlo vyjadrené v tvrdeniach OP1 a OP2?

Lahko sa môžeme presvedčiť, že k niečomu takému nedochádza. Stručne vyjadrené s osobou sa tu nezaobchádza ako s „vecou“ do ktorej niekto strieľa ako do „plechovky na plote“. Osoba tu totiž nie je principiálne spochybnená v jej kvalite subjektu: Osoba sa na celom dianí zúčastňuje ako subjekt, ktorý sa za danej situácie môže samostatne a vedome rozhodovať. Môže v zásade rozhodovať s tým, že polícia voči nej použije zbraň a vzhľadom na túto skutočnosť môže prispôbiť alebo korigovať svoje ďalšie správanie a rozhodovanie. V každom prípade osobe tu zostáva možnosť rozhodovať sa vedome a slobodne, aj keď ide o rozhodovanie pod tlakom hrozby, že polícia použije donucovací prostriedok. Polícia môže v závislosti od rozhodnutia a správania osoby napokon celkom upustiť od použitia zbrane.

<sup>30</sup> Porov. PARTL, S. a kol.: *Metodika formovania verbálneho prejavu a komunikačných návykov poslucháčov s dôrazom na riešenie kolíznych situácií v policajnej praxi*. Pezínok : Stredná odborná škola Policajného zboru, 2000, s. 13.

V tomto prípade teda nedochádza k degradácii osoby, voči ktorej polícia používa zbraň na číry objekt v rukách polície. Z tohto hľadiska použitie zbrane voči osobe nie je zásahom do jej ľudskej dôstojnosti. Na tomto prípade sa nemôže v zásade nič zmeniť ani to, keď nastala smrť osoby ako následok zákonného použitia tohto prostriedku.

Kresťanská morálka hovorí, že „oprávnená obrana osôb spoločnosti nie je výnimkou zo zákazu zabitia nevinného, ktoré je úmyselnou vraždou z konania toho, kto bráni seba samého, môže vzniknúť dvojaký následok: jedným je zachovanie vlastného života, druhým zabitie útočníka. Nič neprekáča tomu, aby jeden čin mal dva následky, z ktorých je len jeden úmyselný, kým druhým je mimo úmyslu.

Keď niekto poruší pravidlá občianskeho spolunažívania dopúšťa sa priestupku proti občianskemu spolunažívaniu.<sup>31</sup>

Únosy a odvedenie rukojemníkov šíria teror a hrozbami robia neprípustný nátlak na obeť. Sú morálne nedovolené. Terorizmus sa bez rozdielu vyhráňa, zraňuje a zabíja, závažne odporuje spravodlivosti a láske. Mučenie pri ktorom sa používa telesné a morálne násilie, aby sa vynútilo priznanie, aby sa potrestali vinníci, zastrašili protivníci alebo ukojila nenávisť<sup>32</sup> je v rozpore s úctou k ľudskej osobe a k ľudskej dôstojnosti.

#### 4. Morálka rozhodovanie a profesijná morálka

Osobitosť profesijnej činnosti a profesionálnej pripravenosti<sup>33</sup> predpokladá pozitívne pracovné postoje založené na morálnych princípoch a etickej zásadovosti každého policajta. Zameranosť a intenzita pracovných postojov je bezprostredne ovplyvňovaná profesijnou morálkou, ktorá zahŕňa stupeň osvojených a účinnosti o aplikovaných hodnôt, vzorov, noriem konania pre zachovaní základných princípov služobnej disciplíny.

Vypestovaná morálna česť, ktorá je s morálnym povedomím tesne spojená je v súčasnosti viac ako potrebná, pretože taký policajt koná morálne aj v situáciách, keď nie je bezprostredne kontrolovaný, keď koná bez svedkov. Tu nastupuje boj motívov vyúsťujúci do morálneho rozhodnutia a následne do určitého spôsobu profesijnej činnosti.

Policajtné povolanie je verejnou službou v prospech občanov a verejnosti, je verejnou službou ľudskej a spoločenskej morálke, ktorá si od policajtov osobitne vyžaduje mravnú bezúhonnosť, predovšetkým nepodplatiteľnosť, neprístupnosť nátlaku, korupcii, klientelizmus, nepodliehanie protekcii a nevyvolanie protekcie,<sup>34</sup> profesionálnu kultúrnosť, právnu kultúrnosť, ochranu informačných zdro-

<sup>31</sup> Porov. Zákon SNR č. 372/1990 Zb. o priestupkoch, § 49.

<sup>32</sup> Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 1997. Tmava : SSV, 1998, čl. 1933.

<sup>33</sup> Porov. LIPTAKOVA, M. – UHRÍN, S.: *Profesionálna pripravenosť absolventov SOŠ PZ a Akadémie PZ a jej súlad s aktuálnymi potrebami policajnej praxe*. Bratislava : Akadémia Policajného zboru 2001, s. 25 – 42.

<sup>34</sup> Porov. LUKNIČ, S. A.: *Etika v činnosti policajta*. Bratislava : Akadémia Policajného zboru 1999, s. 100.

jov polície, najmä s ohľadom na ochranu osobnosti občana a eliminácia byrokratismu pri realizácii správnej činnosti a úradného postupu.

Optimálne morálne hodnotenie a rozhodovanie policajta ovplyvňujú vzťahy medzi policajtmi zabezpečujúce solidaritu policajtov, vzájomnú pomoc v profesijnej činnosti, kontinuitu a ochotu pri odovzdávaní pozitívnych skúseností mladším policajtom, vzťahy k obsahu profesijnej činnosti, ktoré podporujú zodpovedný a morálny výkon profesijnej činnosti ako služby občanovi.

Vzťahy k prostrediu profesijnej činnosti ovplyvňujúce sprostredkovanie a zosúladenie individuálnych a celospoločenských záujmov, prestíž policajtov v konkrétnom prostredí, vzťahy policajtov mimo realizácie profesijnej činnosti najmä mimo služby, v mimopracovnom čase, ktoré ovplyvňujú prestíž profesijnej činnosti a jej vykonávateľov.

Obsah mravných požiadaviek na policajta je v súčasnosti formulovaný v rôznych etických kódexoch. Na policajta sú kladené tieto mravné požiadavky:

1. Konaj bezúhonne a vykonávaj svoje povinnosti korektne a nestranne.

2. Vykonaj svoje povinnosti riadne s patričnou mierou voľného uváženia prejavuj sebaovládanie, toleranciu, porozumenie a zdvorilosť vo vzťahu ku všetkým osobám a vzhľadom k okolnostiam a to v službe i mimo nej rešpektuj základné ľudské práva a zaobchádzaj s každým individuálne, prejav mu rešpekt a pochoopenie.

3. Pomáhaj všetkým svojim kolegom pri výkone ich základných povinností, ale zároveň sa aktívne postav proti komukoľvek, kto by zneužíval zverenú právomoci a upozorni na to.

4. Rešpektuj fakt, že veľa informácii, ktoré získaš je dôverných a môžu byť prezradené len ak to vyžaduje služobná povinnosť.

5. Používaj silu len v oprávnených prípadoch a v najmenšej nutnej miere pre presadenie zákona a znovu nastolenie poriadku.

6. Konaj len v medziach zákona a s vedomím, že nemáš právo odchyliť sa od legálnych služobných postupov a nikto nemá právo to od teba vyžadovať.

7. Užívaj zverenú prostriedky na dosiahnutie maximálneho všeobecného prospechu.

8. Prijmi zodpovednosť za svoj osobný rozvoj a neustále hľadaj cesty ako zlepšovať svoju službu spoločnosti „Kvalitná služba v priamom výkone – spokojní klienti!“<sup>35</sup>

I keď je profesijná činnosť policajta normatívne regulovaná stále zostáva široký priestor pre jeho individuálne morálne hodnotenie a rozhodovanie.

Článok recenzoval: doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.

Počet znakov: 71 511.

Adresa autora: PaedDr. Andrej Gladiš, Rákoš 33, SK - 044 16 Bohdanovce,

e-mail: gladisn@minv.sk, tel. +421 (0)55 6941572

<sup>35</sup> PARTL, S. a kol.: *Metodika formovania verbálneho prejavu a komunikačných návykov poslucháčov s dôrazom na riešenie kolíznych situácií v policajnej praxi*. Pezinok : Stredná odborná škola Policajného zboru, 2000, s. 22.



## Kult sv. Cyrila a Metoda u Slovákov

Peter ZUBKO

### *The cult of saints Cyril and Methodius among the Slovaks*

Pope John XXIII marked the Slovak nation as the most authentic heir of the Cyrilo-methodian tradition. The apostles of the Slavs arrived to Great Moravia in 863, proclaimed the Gospel in the language of people, wrote the books, composed poems, and gave the written law to the Slavs, alphabet and culture. After the arrival of Hungarians the Great Moravian Empire had perished and continuity of Great Moravian cultural heritage was broken. Among the Slovaks though the cult of sts. Cyril and Methodius survived and marked several stages of development: the Great Moravian early medieval, Hungarian later medieval, modern scientific (17<sup>th</sup> - 18<sup>th</sup> century), national revival (turn of 18<sup>th</sup> - 19<sup>th</sup> century), counter-Hungarian (the second half of the 19<sup>th</sup> century), after the national independence (20<sup>th</sup> century). The individual stages of development of the cult depended from the social and political situation. In any case we cannot talk about perishing or artificial installation of the cult. It existed here continually and the Church was the one that helped to preserve it in the Liturgy. The cult was strong among the Slovaks and Slavs not only on the territory of a modern Slovakia but all over the former Hungary, later on in emigration. This cult connects all the Slavs. In the case of Slovaks (similar as, for example, with Bulgarians) came to connection between the religious cult and national pride. Slovakia proclaimed that belongs to the Cyrilo-methodian tradition in the preamble of its constitution in the year 1992 which is valid until today. This article presents the relationship of Slovaks (as one of the Slavic nations) towards their announcers of faith.

Keywords: *saint Cyril and saint Methodius, Cyrilo-methodian cult, Slovak heritage, nationalism, Slovaks and Slovakia*

Slovensko je malá krajina v strednej Európe, ktorá získala vlastnú nezávislosť len nedávno (1. januára 1993). Väčšinu jej obyvateľstva tvoria Slováci, ktorí sa hlásia k idej, ktorá im pomohla formovať vlastnú svojbytnosť – jedná sa o úctu k sv. Cyrilovi a Metodovi; výslovne ju spomína Ústava Slovenskej republiky.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Preambula Ústavy Slovenskej republiky (zákon 460/1992 Zb.) znie takto: „*My, národ slovenský, pamätajúc na politické a kultúrne dedičstvo svojich predkov a na stáročné skúsenosti zo zápasov o národné bytie a vlastnú štátnosť, v zmysle cyrilo-metodského duchovného dedičstva a historického odkazu Veľkej Moravy, vychádzajúc z prirodzeného práva národov na sebaurčenie, spoločne s príslušníkmi národnostných menšín a etnických skupín žijúcich na území Slovenskej republiky, v záujme trvalej mierovej spolupráce s ostatnými demokratickými štátmi, usilujúc sa o uplatňovanie demokratickej formy vlády, záruk slobodného života, rozvoja duchovnej kultúry a hospodárskej prosperity, teda my, občania Slovenskej republiky, uznáňame sa prostredníctvom svojich zástupcov na tejto ústave.*“

## 1. Pôvod kultu – byzantská misia

Príchod sv. solúnskych bratov v roku 863 nebol len náboženskou misiou na upevnenie viery, ale mal aj politické rozmery, pretože skrze cirkevnú nezávislosť na Franskej ríši Veľká Morava súčasne získala aj politickú suverenitu. Ako plnohodnotný štát mala svoje územie,<sup>2</sup> vlastné písmo, zákony, literatúru a kultúru viažucu sa na kresťanstvo.<sup>3</sup> Najstaršia stredoeurópska diecéza v Nitre bola ustanovená v júni 880 ako výsledok tejto misie.<sup>4</sup> Po smrti arcibiskupa Metoda († 885) bola činnosť solúnskej misie na Veľkej Morave násilne ukončená, neznamenal to však absolútny zánik cyrilo-metodského kultúrneho a náboženského dedičstva,<sup>5</sup> ani dedičstva veľkomoravskej štátnosti vo forme územnej autonómie Nitrianskeho kniežatstva.<sup>6</sup>

## 2. Stredoveké svedectvá o kulte

Vo forme ústnej tradície, legend, ale neraz i fiktívnych príbehov – ale predsa – živilí cyrilo-metodskú spomienku stredovekí igrici (histriones, ioculatores) (igrec je slovo slovanského pôvodu = hráč, zabávač), ktorí zábavným a oddychovým spôsobom až do 15. storočia vystupovali pred aristokraciou na hradoch, či pred množstvom ľudí na púťach a trhoch.<sup>7</sup>

Priamym svedectvom liturgického pretrvávania kultu sv. Cyrila a Metoda sú breviáre a omšové knihy (13. storočie), dva misály: *Missale Capituli Scepusiensis* (koniec 14. storočia) a *Missale Posoniense* (prvá štvrtina 15. storočia); okrem toho sa v knižnici Bratislavskej kapituly nachádza antifonár z 15. storočia; vo všetkých týchto liturgických knihách je osobitný sviatok sv. Cyrila Metoda.<sup>8</sup> Okolo roku 1349 sa zrejme pod vplyvom slovanského kláštora Emauz v Prahe

<sup>2</sup> Por. MACÁK, Juraj: *Východné Slovensko v době veľkomoravskej. Historické úvahy z dejín východného Slovenska (9. – 11. storočie)*. Levoča: Polypress, 1998.

<sup>3</sup> Por. VAŠICA, Josef: *Literárni památky epochy veľkomoravskej 863 – 885*. Praha: Vyšehrad, 1996; MAREŠ, František Václav: *Cyrlometodějská tradice a slavistika*. Praha: Torst, 2000.

<sup>4</sup> *Slovensko očami cudzincov. Vzácné správy o histórii nášho územia od 6. do 10. storočia, tak ako sa javia v písomnostiach prevažne cudzieho pôvodu*. Edícia Pramene k dejinám Slovenska a Slovákov II. MARSINA, Richard (red.). Bratislava: Literárne informačné centrum, 1999, s. 52 – 54 (dokument č. 18); *Dokumenty slovenskej národnej identity a štátnosti I*. Bratislava: Národné literárne centrum, 1998, s. 70 – 72 (dokument č. 13).

<sup>5</sup> Veľmi diskutabilnou a dodnes vedecky neobjasnenou je otázka kontinuity veľkomoravského kresťanstva a dnešných kresťanov východného obradu (gréckokatolíkov a pravoslávnych) na východnom Slovensku, ktorí sa k tejto tradícii hlásia ako jej priami pokračovatelia. K ďalšej diskusii na iné témy por. TIMURA, Viktor: *Slovienske kontumá*. Bratislava: Tatran, 1991.

<sup>6</sup> Por. STEINHÜBEL, Ján: *Nitrianske kniežatstvo. Počiatky stredovekého Slovenska. Rozprávanie o dejinách nášho územia a okolitých krajín od sťahovania národov do začiatku 12. storočia*. Bratislava: Veda – Rak, 2004.

<sup>7</sup> ŠMATLÁK, Stanislav: *Dejiny slovenskej literatúry I. (9. – 18. storočie)*. Bratislava: Národné literárne centrum, 1997, s. 112 – 114.

<sup>8</sup> VRAGAŠ, Štefan: *Cyrlometodské dedičstvo v náboženskom a kultúrnom živote Slovákov*. Zürich – Toronto – Bratislava: Lúč, 1991, s. 55, 122 (odkazy na príslušnú literatúru).

zvykol aj na Slovensku svätiteľ sviatok sv. Cyrila a Metoda 9. marca, až v 18. storočí sa slávil 14. marca.<sup>9</sup>

V 15. storočí olomoucký kanonik a neskôr kremnický farár Mikuláš Zaczer (pôvodom z Wroclawi) vytvoril breviár, do ktorého zahrnul aj sviatok sv. Cyrila a Metoda.<sup>10</sup> Takisto z Kremnice pochádzal viedenský študent, ktorý sa v 15. storočí živo zaujímal o podrobnosti zo života sv. Cyrila Metoda.<sup>11</sup> Veľkomoravský kresťanský pôvod majú aj tzv. *Spišské modlitby* z roku 1479. Najmä spoločné modlitby sa svojou štruktúrou veľmi podobajú na jekténie liturgie sv. Jána Zlatoústeho.<sup>12</sup> Pápež Lev X. dňa 16. mája 1521 podpísal bulu pre uhorského a českého kráľa Ľudovíta II. Jagelonského, aby dbal na uplatňovanie záverov Ferrarsko-florentského snemu v Uhorsku, aby *grécky obrad naďalej zostal a zachoval sa v takej podobe, ako sa uplatňoval od začiatkov*.<sup>13</sup>

### 3. Znovuobjavenie kultu (17. – 18. storočie)

Jezuita Benedikt Szölliš<sup>14</sup> vydal v roku 1655 katolícky spevník *Cantus catholici*, ktorý síce neobsahuje žiadnu pieseň k cti sv. Cyrila a Metoda, ale zostavovateľ v úvode píše, že nadväzuje na starobylú tradíciu, ktorú s pápežovým schválením zaviedli sv. Cyril a Metod. Slovákov označuje *gens Pannona* (panónsky národ), nie *gens Hungarica* (uhorský národ), ako sa zvykli označovať obyvatelia Uhorska. V 17. storočí o sv. Cyrilovi a Metodovi písali: Melchior Inchofer (*Annales ecclesiastici Regni Hungariae*, Rím 1646), Gabriel Hevenesi (*Ungaricae sanctitatis indicia*, Trnava 1692) a evanjelici Jakub Jakobeus (*Viva gentis Slavicae delineati*, 1642, nezvestné dielo) a Daniel Sinapius Horčíčka (*Neo-forum Latino-Slavonicum*, Lešno 1678). V 18. storočí to boli: evanjelik Matej Bel (*De vetere literatura hunno-scythica exercitatio*, Lipsko 1718), katolícky kňaz Ján Baltazár Magin (*Apologia*, Púchov 1728), dvaja jezuiti Martin Szentiványi, Samuel Timon (*Imago antiquae Hungariae*, Košice 1733, Trnava 1735, Viedeň 1754, Viedeň, Praha, Tergest 1762, Košice 1766), katolícky kňaz Juraj Papánek (*Historia gentis Slavae. De regno regibusque Slavorum*, Pät'kostolie 1780), Juraj Sklenár

<sup>9</sup> HABOVŠTIAKOVÁ, Katarína – KROŠLÁKOVÁ, Ema: *Z tvorby solúnskych bratov a ich žiakov*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, s. 142.

<sup>10</sup> Modlitba k solúnskym bratom znie takto: „Udeľ, prosíme, všemohúci Bože, aby nás povzbudili k lepšiemu životu príklady tvojich svätých vyznávačov a veľkňazov Cyrila a Metoda: keď oslavujeme ich sviatok, nech ich aj skutkami napodobňujeme.“ — BAGIN, Anton: *Cyriľo-metodská tradícia u Slovákov*. Bratislava : SAP Slovak Academic Press, 1993, s. 9.

<sup>11</sup> HABOVŠTIAKOVÁ, Katarína – KROŠLÁKOVÁ, Ema: *Z tvorby solúnskych bratov*, s. 142.

<sup>12</sup> STANISLAV, Ján: *Modlitby pri kázni zo Spišskej Kapituly*. Jazykovedný sborník Slovenskej akadémie vied a umení 4. Bratislava, 1950, s. 141 – 155; *Pod osmanskou hrozbou. Osudy Slovenska od Albrechta Habsburského do tragickej bitky pri Moháči v roku 1526 s prihliadnutím na začiatky renesancie v čase vlády Mateja Korvína*. DVOŘÁK, Pavel (ed.), MARSINA, Richard (red.). Bratislava : Literárne infonnačné centrum, 2004, s. 223 – 227.

<sup>13</sup> BAGIN, Anton: *Cyriľo-metodská tradícia u Slovákov*, s. 9.

<sup>14</sup> Študoval v Trnave, pôsobil v Košiciach, Kláštore pod Znievom a Spišskej Kapitule, poznal teda celé územie Slovenska a slovenský ľud.

(*Vetustissimus Magnae Moraviae situs*, Bratislava 1784).<sup>15</sup> Všetky práce majú vedecký charakter, príp. sa ako spevníky používali pri bohoslužbách alebo kdekoľvek, kde si pospolitý ľud pospevoval.

Na žiadosť cisárovnjej Márie Terézie pápež Pius VI. dňa 21. júla 1777 dovolil v celej rakúskej monarchii každoročne 14. marca uctievať pamiatku sv. Cyrila a Metoda.<sup>16</sup> Historici slovenského pôvodu nazvali sv. Cyrila a Metoda vierozvestami Slovanov (D. S. Horčíčka) a apoštolmi Slovanov (v roku 1733 S. Timon,<sup>17</sup> po ňom J. Papánek).<sup>18</sup>

#### 4. Oživenie kultu počas národného obrodovania (1787 – 1849)

Slovenské národné obrodovanie sa začína formovaním hnutia na čele s katolíckym kňazom Antonom Bernolákom. Bernolákovci sa hneď na začiatku prihlásili k cyrilo-metodskej tradícii a odkazu. Prehĺbila sa tak nielen liturgická úcta, ale začala sa budovať literárna kultúra s cyrilo-metodským ťažiskom. Samozrejme, že pokračuje aj vedecký záujem o dejiny, rozvíja sa aj kazateľstvo. Anton Bernolák ako prvý kodifikoval slovenský jazyk na základe západoslovenského dialektu a založil Slovenské učené tovarišstvo. Bernolákovskí spisovatelia v ňom vytvorili prvú modernú slovenskú literárnu spisbu. Tu sa začína formovať moderná slovenská identita.<sup>19</sup>

Z najdôležitejších prác, ktoré vznikli v tomto období, možno spomenúť dielo katolíckeho kňaza Juraja Fándlyho (*Compendiata historia gentis Sclavae*, Trnava 1793; *Prihodné a svätečné kázne*, Trnava 1795 a 1792). Ďalej to boli významné slovenské literárne a ďalšie odborné práce, ktoré napísali: katolícky kňaz Ján Hollý (*Životopis swatich Cirilla a Metoda*; epos *Svätopluk*, Trnava 1833; epos *Cirillo-Methodiada*, Budín 1835; *Katolícki spevník*, Budín 1842 a 1846) a evanjelici – kňaz Ján Kollár (*Zpevník*, Budín 1842) a Pavol Jozef Šafárik (*Svatý Konstantin a Method, učitelé Slovanů*, 1837; *Život svatého Konstantina řečeného Cyrila*, Praha 1851).

Podľa vzoru sv. Cyrila a Metoda sa bernolákovci rozhodli dať ľudu do rúk slovenský preklad Svätého Písma. Pochopenie našli ostrihomského arcibiskupa a neskoršieho kardinála Alexandra Rudnaya – Slováka. Preklad urobil ostrihomský kanonik Juraj Palkovič a Písmo vyšlo v Ostrihomi v dvoch dieloch (1829 a 1832). A. Rudnay zaradil v roku 1822 sviatok sv. Cyrila Metoda do kalendára Ostrihomskej arcidiecézy.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> VRAGAŠ, Štefan: *Cyrilometodské dedičstvo*, s. 56, 58 – 59; BAGIN, Anton: *Cyrilometodská tradícia u Slovákov*, s. 11 – 16.

<sup>16</sup> BAGIN, Anton: *Cyrilometodská tradícia u Slovákov*, s. 11.

<sup>17</sup> TIMON, Samuel: *Obraz starého Uhorska. Imago antiquae Hungariae. Výber*. Trnava : Dobrá kniha, 1991, s. 46.

<sup>18</sup> BAGIN, Anton: *Cyrilometodská tradícia u Slovákov*, s. 15.

<sup>19</sup> Por. BROCK, Peter: *Slovenské národné obrodovanie 1787 – 1847. K vzniku modernej slovenskej identity*. Bratislava : Kalligram, 2002.

<sup>20</sup> BAGIN, Anton: *Cyrilometodská tradícia*, s. 17.

Po katolíckych bernolákovcoch prichádza ďalšia generácia, prevažne evanjelických štúrovcov. Ľudovít Štúr osobne navštívil J. Hollého na fare v Hlbokom, aby sa s ním poradil o kodifikovaní nového spisovného jazyka; ten bol kodifikovaný na základe stredoslovenského dialektu a Slováci ním rozprávajú dodnes.

V čase národného obrodzenia sa viaceré národy opierali o *natio*, no Slováci nie – opierali sa o svojich vierozvestov. Kým iné národy sa o svojich prvých svätých – aj to väčšinou rodákov – opierali nie na prvom mieste. Slovákom boli drahí práve dvaja Gréci zo Solúna. U Slovákov neexistovalo povedomie národnej spolupatričnosti, Slováci sa skôr delili podľa stolíc – regiónov. Nemali ani jednotný jazyk, ale viaceré dialekty, ktoré možno rozdeliť do troch veľkých skupín (východoslovenské, stredoslovenské a západoslovenské). To, čo všetkých skutočne spájalo, bola viera, Cirkev, mariánsky kult, ktorý je cyrilo-metodským dedičstvom.<sup>21</sup> Národné obrodzenie bolo spojené s oživením cyrilo-metodského kultu, ktorý nebol cudzí ani evanjelikom, pretože vznikol dávno pred rozdelením Cirkvi protestantskou reformáciou. Vďaka tejto jednote bol prechod národného vodcovstva od bernolákovcov ku štúrovcom plynulý. Táto jednotná interpretácia minulosti bola požehnaním pre Slovákov ako národ jednak na Slovensku, ale i v emigrácii v zahraničí.

### 5. Kult počas maďarského národnostného útlaku (1850 – 1918)

Obdobie po jari národov bolo spočiatku pre Slovákov veľmi priaznivé, po rakúsko-maďarskom vyrovaní (1867) sa postavenie nemaďarských národností začalo radikálne meniť.

Najznámejším kňazom, ktorý sa najviac zaslúžil o slovenských katolíkov v 2. polovici 19. storočia, bol Andrej Radlinský. Už ako banskoštiavnický kaplán v rokoch 1848 – 1853 vydal slovenské kázne v štyroch zväzkoch od viacerých autorov pod názvom *Poklady kazateľského Rečníctva* a veľmi populárne *Nábožné výlevy* (Budín 1850). Pozoruhodnou je *Kázeň o životopisnom účinkovaní sv. Cyrilla a Methoda, slavianských apoštolov na zakladaní a rozširovaní viery Kristovej medzi Slavianmi vôbec a o doterajšom jej udržiavaní medzi Slovanmi zvlášte. Na deň sv. Cyrilla a Methoda, slavianských apoštolov. Od M. C. Ch. k. b. Niekoľko citátov: „Ó, jak milá mi je táto chvíľa! v ktorej vás tu dnes prvý raz na tento deň tak sviatocne shromaždených spatrujem, shromaždených preto: aby ste pres dlhý rad minulých stolét od národa nášeho hriešne a neuctive zanedbaní slávnosť a pobožnosť skriešili: aby ste totižto slávnu pamiatku prvých najväčších národa nášeho po Bohu dobrodincov a horlivých apoštolov sv. Cyrilla a Methoda v dnešný od starostlivej Matky našej, Cirkve sv. k úcte a sláve jejích ustanovený deň skávilí, zasvatili; aby ste Boha a jich s vašimi piesni a modlitbami chválili.“*

V čase milénia od smrti sv. Metoda sa do slovenských dejín zapísal katolícky kňaz Franko Vítázoslav Sasínek, ktorý ako publicista napísal okolo 2500 štúdií a článkov vedeckej i populárnej povahy o sv. Cyrilovi a Metodovi. Svoje prvé

<sup>21</sup> Moravská katedrála, v ktorej bol pochovaný sv. Metod, bola zasvätená sv. Bohorodičke.

piesne práve k sv. Cyrilovi a Metodovi vtedy publikoval aj neskorší najvýznamnejší katolícky hudobný skladateľ Mikuláš Schneider-Trnavský (1852). Aj ďalší slovenskí básnici napísali skvosty slovenskej poézie o sv. solúnskych bratoch v tomto období: Andrej Sládkovič *Lipa cyrilometodejská* (1864), Pavol Országh Hviezdoslav *Žalm na tisícročnú pamiatku vierozvestov svätého Cyrila a Metoda* (1886).

Slovenskí kňazi – národní buditelia našli najväčšiu oporu v banskobystrickom biskupovi Štefanovi Moysesovi, ktorý predtým pôsobil v Záhrebe (1829 – 1850), kde sa zoznámil s činnosťou *Bratstva sv. Cyrila a Metoda*, ktoré založil slovin-ský biskup Martin Slomšek. Biskup Š. Moyses pri príležitosti milénia príchodu sv. Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu zorganizoval v dňoch 14. – 15. marca 1863 vo svojej diecéze veľkolepé oslavy a napísal osobitný pastiersky list. Jeho príklad nasledoval spišský biskup Ladislav Záborský; v Spišskom biskupstve sa oslavy konali 12. júla 1863. Pápež bl. Pius IX. nariadil osobitnú oslavu jubilea v rímskom chráme sv. Hieronyma.<sup>22</sup>

Na viaceré biskupské stolice v slovanských častiach Uhorska boli spočiatku menovaní biskupi naklonení slovanskému etniku (Štefan Moyses – Banská Bystrica, Ladislav Zabojszky – Spišská Kapitula, Jozef Kunszt – Košice, Juraj Haulik – Záhreb, Jozef Juraj Strossmayer – Đakovo),<sup>23</sup> niektorí sa odklonili od slovanského pôvodu (Ján Scitovszký), iní prešli od štátnych záujmov a maďarského vlastníctva ku skutočne katolíckemu postoju (Vincent Jekelfalussi),<sup>24</sup> výnimočne však boli biskupmi aj muži svätého života (Augustín Fischer-Colbrie); mnohí však boli horlivými zástancami štátneho maďarského jazyka, odnárodňovania, ba až úmyselného potlačovania slovenského etnika (Konštantín Schuster). Od polovice 19. storočia stačilo zopár diecéznych biskupov-vodcov, aby došlo k upevneniu národného povedomia Chorvátov (Haulik, Strossmayer) a Slovákov (Moyeses, Záborský), okolo ktorých sa zhromaždila slovanská kňazská inteligencia.

V miléniovom roku bola 4. augusta 1863 založená v Turčianskom sv. Martine Matica slovenská *na tisícročnú pamiatku nášho pokresťančenia a založenia písomnosti slovenskej*. Katolícky biskup Š. Moyses sa stal jej predsedom a prvým podpredsedom sa stal evanjelický superintendent Karol Kuzmány.

V roku 1864 biskup Š. Moyses požiadal Svätého Otca, aby sa liturgická oslava sv. Cyrila a Metoda konala nielen v Banskobystrickej diecéze, ale vo všetkých slovanských krajinách každoročne 5. júla. Prvýkrát to bolo uskutočnené hneď v roku 1865. Veľký šríteľ úcty k sv. Cyrilovi a Metodovi – biskup Štefan Moyses zomrel v symbolický deň – 5. júla 1869, na tisíc výročie smrti sv. Cyrila.

<sup>22</sup> KLIMAN, A.: *Štefan Moyses – veľký čiteľ sv. Cyrila a Metoda*. In: BAGIN, Anton (zost.): *Dedičstvo otcov. K 1100. výročiu smrti sv. Cyrila a 100. výročiu založenia Spolku sv. Vojtecha*. Trnava – Bratislava, s. 109 – 123.

<sup>23</sup> Šiestym menovaným bol Ján Scitovszký, Slovak z Košickej Belej, ktorý predtým ako rožňavský biskup držal ochrannú ruku nad tamojším stánkom Slovenského učeného tovarišstva. — KOVÁČ, D.: *Kronika Slovenska 1*, s. 510.

<sup>24</sup> HRABOVCOVÁ, E.: *Revolúcia 1848 a katolícka cirkev v Uhorsku*, s. 165, 168 – 169, 174 – 175.

Po týchto udalostiach sa začal kult sv. Cyrila a Metoda rozširovať. Prvé zvony boli týmto svätcom zasvätené v Hronci (1850) a Banskej Bystrici (1863), patrocinium Kostola všetkých svätých v Selciach sa zmenilo na sv. Cyrila a Metoda (od 1863), nové kostoly boli slovanským vierozvestom postavené v obciach Dohňany (1865), Mojšín (1874), Čab-Sila (kaplnka, 1890),<sup>25</sup> Horné Mladonice (1889).<sup>26</sup> Spolu ide o 5 objektov.

V roku 1869, tisíc rokov od smrti sv. Cyrila, bol povolený Spolok svätého Vojtecha, ktorý sa mal pôvodne volať Spolok sv. Cyrila a Metoda, ale názov neschválili maďarské úrady. Tento spolok bol najvýznamnejším domácim katolíckym spolkom s celonárodnou pôsobnosťou.<sup>27</sup>

Pri príležitosti milénia buly pápeža Jána VIII. *Industriae tuae* vydal Svätý Otec Lev XIII. (1878 – 1903) encykliku *Grande munus* (30. septembra 1880), v ktorej vyzdvihol zásluhy sv. Cyrila Metoda a prikázal ich sviatok sláviť v celej Cirkvi 5. júla. Slovenskí pútnici spolu s ostatnými slovanskými veriacimi prišli do Ríma na d'akovnú púť do Baziliky sv. Klimenta, kde je pochovaný sv. Cyril a na osobné poďakovanie Svätému Otcovi v dňoch 29. júna – 5. júla 1881.

Kult sv. Cyrila a Metoda je po náboženskej stránke najsilnejším spojivom všetkých Slovanov. Dňa 30. septembra 1880 pápež Lev XIII. vydal encykliku *Grande munus* (GM) o sv. Cyrilovi a Metodovi. Encyklika bola vydaná po viacerých oslavách sv. Cyrila a Metoda medzi slovanskými národmi. Pápež priznal, že sú pre Slovanov takí významní, ako bol Augustín pre Britov, Patrik pre Írov, Bonifác pre Nemcov a Willebrord pre Flámov, Holanďanov a Belgičanov (GM 1). Ich kult bol medzi Čechmi, Moravanmi a Chorvátmi slávený 9. marca a od Pia IX. 5. júla. Tento kult však bol obmedzený len na spomenuté národy (GM 2). Lev XIII. Ďalej ocenil ponajprv prínos sv. Cyrila, ktorý preložil do slovanskej reči Písmo, vytvoril abecedu a dal Slovanom kultúru a vzor vernosti (GM 6) a jeho zásluhy, osobitne nájdenie relikvií sv. Klimenta vyzdvihol pápež Hadrián II., ktorý solúnskej misii vyšiel v ústrety (GM 7). Pápež Ján VIII. zas preveril pravovernosť sv. Metoda (GM 12), ktorý pokrstil Bořivoja a jeho manželku Ludmilu a má zásluhy na začiatku kresťanskej misie k Poliakom na Haliči a ďalej na Rus do Kyjeva (GM 13). Pápež pripomenul všeobecnú úctu k týmto dvom svätcom aj medzi Slovanmi na Balkáne (GM 17). To všetko ho vedie k tomu, aby sa sviatok sv. Cyrila a Metoda slávil 5. júla v univerzálnom kalendári po celom svete (GM 18).<sup>28</sup> Táto encyklika bola prirodzenou požiadavkou silného kultu medzi Slovanmi, ktorý nemohol byť nerešpektovaný.

<sup>25</sup> Por. BAGIN, Anton: *Cyrlometodské kostoly a kaplnky na Slovensku*. Tmava – Bratislava : Spolok svätého Vojtecha v Cirkevnom nakladateľstve, 1985.

<sup>26</sup> HUDÁK, Ján: *Patrociniá na Slovensku*. Bratislava : Umenovedný ústav Slovenskej akadémie vied, 1984, s. 112.

<sup>27</sup> Por. PÖSTÉNYI, Ján: *Dejiny Spolku Sv. Vojtecha*. Tmava : Spolok svätého Vojtecha, 1929.

<sup>28</sup> [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_1-xiii\\_enc\\_30091880\\_grande-munus\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_30091880_grande-munus_en.html);

<http://www.papalencyclicals.net/1.co13/113cym.htm> (14. apríla 2004).

Veľká bieda v druhej polovici 19. storočia mali na svedomí vlny vystáhovalctva za hranice otčiny, predovšetkým za more do Ameriky. Vystáhovalci si zakladali vlastné osady, kostoly, fary, školy. Prvý slovenský spolok na americkej pôde bol zasvätený sv. Cyrilovi a Metodovi (1888). V roku 1892 bola v Clevelande založená organizácia s názvom *Jednota*. S jej pomocou bolo vybudovaných 275 kostolov, z toho 36 bolo zasvätených sv. Cyrilovi a Metodovi a v ostatných sa nachádzalo asi 200 bočných oltárov zasvätených slovanskému patrocínium. V roku 1909 slovenský katolícky kňaz Matúš Jankola založil ženskú rehoľnú kongregáciu Sestier sv. Cyrila Metoda, ktorú schválil pápež sv. Pius X. Rehoľa sa venovala vzdelávaniu a výchove slovenských detí v Spojených štátoch.<sup>29</sup>

## 6. Rozvoj kultu po národnom osamostatnení v 20. storočí

Po rozpade Rakúsko-Uhorska sa Slováci vybrali dejinami vlastnou cestou v Československej republike. Náboženský život na Slovensku sa upevnil hneď na začiatku vymenovaním troch nových biskupov slovenskej národnosti, ktorí boli konsekrovaní v roku 1921 v staroslávnej Nitre apoštolským nunciom, zástupcom Svätého Otca. Po podpísaní *modu vivendi* medzi ČSR a Svätou stolicou (1927) sa diskutovalo o sídle slovenského metropolitu, pričom všetci biskupi jednotne predpokladali, že by mal sídlieť v Nitre. V roku 1933<sup>30</sup> sa v Nitre konali oslavy pri príležitosti 1100. výročia posviacky prvého Kostola sv. Emeráma, postaveného kňazom Pribinom.

Dňa 13. februára 1927 pápež Pius XI. poslal episkopátu Srbska, Chorvátska, Slovinska a Československa apoštolský list *Quod sanctum Cyrillum*, v ktorom povedal, že *Cyril a Metod sú ozdobou celej Cirkvi*.<sup>31</sup> V medzivojnovom období vzniknulosť spisba o sv. Cyrilovi a Metodovi má prevažne vedecký charakter. Viacerí vedci kriticky prehodnotili pôsobenie solúnskej misie.

V zámorí v Danville (Pensilvânia, USA), v sídle slovenských Sestier sv. Cyrila a Metoda bola v roku 1939 dokončená Kaplnka sv. Cyrila a Metoda, ktorú 30. júna 1989 pápež Ján Pavol II. povýšil na baziliku minor.

Nové cyrilo-metodské kostoly a kaplnky boli na Slovensku postavené v týchto obciach: Klokočov pri Čadci (kaplnka, ? zmena patrocínia), Oľšavica-Področ (? zmena patrocínia), Drahovce (kaplnka, 1921 zmena patrocínia), Očkov (kaplnka, 1925 zmena patrocínia), Orlov (gr. k. kaplnka, 1925), Suchá Dolina (1925 zmena patrocínia), Žilina-Závodie (kaplnka, 1926), Spišská Nová Ves-Novoveská Huta (1929), Prestavky-Horná Trnávka (kaplnka, 1930 zmena patrocínia), Adidovce (1931), Blahová (1934), Košice-Krásna nad Hornádom (1935), Bratislava (ka-

<sup>29</sup> Por. KRUŽLIAK, Imrich: *Cyrilometodský kult u Slovákov*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2003, s. 80 – 103; GÖRKA, Leonard: *Svatí Cyril a Metoděj. Ekumenická dimenze smíření*. Olomouc – Velehrad : Centrum Aletti – Refugium, 2003, s. 111.

<sup>30</sup> Presný rok postavenia Pribinovo kostolika nie je presne známy. Vtedajšie poznanie historickej vedy určilo tento dátum na rok 833. Dnešné preskúmanie tejto záležitosti má k dispozícii oveľa viac podkladov, na základe ktorých možno dátum posunúť na rok 828.

<sup>31</sup> PIUS XI.: *Quod sanctum Cyrillum*. In: *Cyrilometodějské papežské dokumenty z let 869 – 1985*. Olomouc – Velehrad : Centrum Aletti – Refugium, 2003, s. 74 – 83.



plnka, 1936), Lubochna (kaplnka, 1937), Častkov (1939), Gíraltovcе (1940), Letanovce (kaplnka, 1932/40), Štefanov nad Oravou (1940), Pruské-Bohunice (kaplnka, 1944), Tročany (1943 zmena patrocínia), Prusy (1946), Žilinská Lehota (kaplnka, 1946), Hriňová (1947, zmena patrocínia), Nitra-Mlynárovce (1947), Stropkov (gr. k., 1948), Vranie (kaplnka, 1948), Lehota pod Vtáčnikom (1949), Terchová (1938/49), Hriňová-Bystrô Žabica (kaplnka, 1949), Horný Moštenec (1950), Slovenské Nové Mesto (1950), Lukavica (kaplnka, 1951), Vlčovo (kaplnka, 1963 zmena patrocínia). Za komunizmu si za veľmi ťažkých podmienok doslova vybojovali a postavili Kostol sv. Cyrila a Metoda veriaci v obci Dolné Držkovce (1967, už 1931 kaplnka), Bolešov-Kameničany (kaplnka, 1969 zmena patrocínia), Cimenná (1969), Železná Breznica (1969), Kačanov (1971), Radava (1970), Sečovce (gr. k., 1970), Nemcovce (1971), Nová Bošáca (1971), Štiavnik (kaplnka, 1971), Kľušov (1972), Veľká Čierna (kaplnka, 1974), Víťazovce (1978), ktorí majú poľský pôvod, Vyšná Šebastová-Severná (kaplnka, 1981).<sup>32</sup> Spolu ide o 47 objektov. Vplyv na výstavbu chrámov počas normalizácie a zasväcovanie ich titulov slovanských vierozvestom mal Druhý vatikánsky koncil.<sup>33</sup>

Zahraniční Slováci, predovšetkým kňazi v emigrácii, ako boli Štefan Nahálka, Jozef Tomko, viacerí saleziáni, americký biskup slovenského pôvodu Andrej Grutka založili a postavili Ústav sv. Cyrila a Metoda v Ríme, ktorý bol po Spojených štátoch a Kanade tretím, ale najvýznamnejším duchovných strediskom Slovákov v zahraničí predovšetkým počas komunistickej totality. Svätý Otec bl. Ján XXIII. dňa 13. mája 1963 požehnal základný kameň. Dva dni predtým pápež vydal apoštolský list *Magnifici eventus* adresovaný slovanským biskupom, v ktorom označil Slovákov za prvých dedičov cyrilo-metodského diela.<sup>34</sup>

Dňa 13. februára 1969 vydal pápež Pavol VI. apoštolský list *Antiquae nobilitatis* adresovaný kleru a veriacim v Československu.<sup>35</sup> Deň nato celebrol v Bazilike sv. Petra v Ríme sv. omšu pre pútnikov z Československa. V homílii spomenul, že Druhý vatikánsky koncil potvrdil zásadu, ktorú obhajoval sv. Cyril, aby sa liturgia slúžila v reči ľudu.<sup>36</sup> Svätý Otec Pavol VI. mal osobitne rád Slovákov a po diplomatickej stránke viedol rozhovory s československou vládou a prezidentom Gustávom Husákom,<sup>37</sup> ktorý bol Slovákom. Vďaka tomu mohol Pa-

<sup>32</sup> Por. BAGIN, Anton: *Cyrilometodské kostoly a kaplnky na Slovensku*; BAGIN, Anton: *Kostoly a kaplnky sv. Cyrila a Metoda na Slovensku*. In: Pocta spolupatronum Evropy. Malý cyrilometodský zborník. Praha : Česká katolícká charita, 1982, s. 27 – 41; HUDÁK, Ján: *Patrocínia na Slovensku*, s. 111 – 113.

<sup>33</sup> LÁŠEK, Jan B.: *Cyrilometodská tradice od roku 1880 do současnosti*. In: *I oni jsou otcevé naši... Cyrilometodský zborník*. LÁŠEK, Jan B. – TONZAROVÁ, Hana (ed.). Brno : L. Marek, 2005, s. 15 (9 – 18).

<sup>34</sup> JAN XXIII.: *Magnifici eventus*. In: *Cyrilometodské papežské dokumenty z let 869 – 1985*, s. 84 – 97; BAGIN, Anton: *Cyrilometodská tradícia u Slovákov*, s. 41 – 42.

<sup>35</sup> PAVEL VI.: *Antiquae nobilitatis*. In: *Cyrilometodské papežské dokumenty z let 869 – 1985*, s. 98 – 119.

<sup>36</sup> BAGIN, Anton: *Cyrilometodská tradícia u Slovákov*, s. 43.

<sup>37</sup> Por. CASAROLI, Agostino: *Trýzeň trpělivosti. Svátý stolec a komunistické země (1963-1989)*. Kostelní Vydří : Karmeliánské nakladatelství, 2001, s. 129 – 187.

vol VI. dňa 30. decembra 1977 zriadiť na Slovensku samostatnú Slovenskú cirkevnú provinciu.

V októbri 1980 zriadila Svätá stolica samostatnú gréckokatolícku diecézu sv. Cyrila a Metoda v Kanade. Pápež Ján Pavol II. osobne posvätil tamojšiu katedrálu.

Kult sv. Cyrila a Metoda dosiahol vrchol 31. decembra 1980, keď Svätý Otec Ján Pavol II., prvý pápež – Slovan, apoštolským listom *Egregiae virtutis* vyhlásil sv. Cyrila a Metoda za spolupatrónov Európy.<sup>38</sup> Ten istý Svätý Otec vydal 19. marca 1985 list duchovenstvu Československa<sup>39</sup> a 2. júna 1985, teda v roku 1100. výročia od smrti sv. Metoda, encykliku *Slavorum apostoli*, v ktorej hlboko ocenil misijné dielo slovanských apoštolov.<sup>40</sup> Dňa 5. júla 1985 sa na Velehrade konali oslavy za prítomnosti vatikánskeho štátneho sekretára Agostina Casarolliho, pretože Svätý Otec nemohol osobne pricestovať.<sup>41</sup>

Svätý Otec Ján Pavol II. mal osobitne rád cyrilo-metodský kult, o čom svedčí množstvo homílií, kázní, listov a príhovorov určeným pre Slovákov a ďalším slovanským národom, ktoré predniesol počas svojho nezabudnuteľného pontifikátu.<sup>42</sup> Osobitne rád mal *milované Slovensko*, ktoré navštívil trikrát. V roku 1990 to bola prvá zahraničná návšteva v Československu po páde železnej opony (22. apríla). Počas druhej návštevy Slovenska dňa 30. júna 1995 sa pri Nitre stretol so slovenskou mládežou. Mimo oficiálny program však vyslovil želanie navštíviť nitriansku katedrálu, teda miesto, kde stál najstarší kresťanský kostol v strednej Európe; tento kostol potom povýšil na pápežský kostol – baziliku menšiu.

V súčasnosti objavujeme cyrilometodskú tradíciu v ešte jednom kulte – sv. Klimenta Rímskeho,<sup>43</sup> ktorý existoval na viacerých miestach, na východe Slovenska napr. v Brehove, Šarišských Sokolovciach a na hrade Čičava, odkiaľ bolo patrocínium prenesené v 18. storočí do Vranova nad Topľou, kde sa zachovalo

<sup>38</sup> AAS 73 (1981), s. 258 – 262; ZUBKO, Peter: *Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch*. Prešov : VMV, 2006, s. 394 – 396; PAVEL VI.: *Egregiae virtutis*. In: *Cyrilometodéjské papežské dokumenty z let 869 – 1985*, s. 120 – 127; por. TKADLČÍK, Vojtěch: *Cyrilometodéjský kult na křesťanském Západě*. Olomouc : Matice cyrilometodéjská, 1995; por. WEIS, Martin: *Historie – učitelka života? Několik sond do dějin české země. I. – XII. století*. České Budějovice : Sursum, 2004, s. 61 – 62.

<sup>39</sup> JAN PAVEL II.: *Convenistis*. In: *Cyrilometodéjské papežské dokumenty z let 869 – 1985*, s. 128 – 143.

<sup>40</sup> JAN PAVEL II.: *Slavorum apostoli*. In: *Cyrilometodéjské papežské dokumenty z let 869 – 1985*, s. 144 – 192.

<sup>41</sup> Ján Pavol II. navštívil Velehrad až po páde komunizmu 22. apríla 1990.

<sup>42</sup> Por. HNILICA, Ján: *Svätí Cyril a Metod, horliví hlásatelia Božieho slova a verní pastieri Cirkvi*. Bratislava : Alfa, 1990, s. 161 – 241; LACKO, Michal: *Svätý Cyril a Metod*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1990, prílohy, s. 1 – 32.

<sup>43</sup> Por. HAVIAR, Jozef: *Kostoly sv. Klimenta na východnom Slovensku*. In: *Duchovný pastier*, XL (1965), č. 1 – 2, s. 36 – 39; HAVIAR [JUROVSKÝ], Jozef: *Tovarnianska tradícia o cyrilometodskom pôvode kresťanstva na východnom Slovensku*. In: *Most*, No. 3 – 4, Volume XVII, Rím 1970, s. 114 – 141; PÍTHA, Petr: *Sv. Kliment Římský: patron města a diecéze Hradce Králové*. České Budějovice : Poustevník. 2004.

do dnes – aj kvôli tomuto dedičstvu by si práve tento kostol právom zaslúžil čestný titul bazilika minor.

### Záver

Úcta sv. Cyrila a Metoda u Slovákov bola ako malý kvas, ktorý prekvasil celé cesto kresťanského sveta. Dedičstvo tejto tradície pomáhalo Slovákom na Slovensku i v zahraničí, katolíkom i evanjelikom, vytvárať národnú jednotu, zachovať si po vyše tisícročie vlastnú identitu, ktorá vyvrcholila do národnej suverenity a vlastnej štátnosti. Všetkých Slovákov vždy a všade nespájalo *natio*, ale cyri-lo-metodský kult, ktorý je súčasťou slovenskej národnej hrdosti. Ten by mal byť i súčasťou slovenskej spirituality.<sup>44</sup> Symbolom tohto vývoja je aj slovenský štátny erb – strieborný dvojkríž, ktorý je dedičstvom onej slávnej kresťanskej a kultúrnej misie byzantskej misie na Veľkú Moravu.<sup>45</sup> Význam týchto dvoch svätcov a ich práce však prerastá hranice Slovenska a slovenských komunit a Slováci sa s ním radi delia s celým svetom.

*Sv. Cyril a Metod, orodujte za nás!*

Článok recenzoval: Doc. ThLic. PaedDr. Martin Weis, ThD.

Počet znakov: 33 264.

Adresa autora: **doc. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.**, Katedra histórie, Teologická fakulta v Košiciach, Katolícka univerzita v Ružomberku, Hlavná 89, SK - 041 21 Košice 1, tel. +421 (0)55 6836 338, e-mail: zubko@ktfke.sk

<sup>44</sup> ZUBKO, Peter: *Slovenská spiritualita – duchovná autorita*. In: Verba theologica. Autorita. Roč. V (2006), č. 11, Košice, s. 102 – 108; Por. VOPATRNÝ, Gorazd: *Cyriometodějská spiritualita*. In: *I oni jsou otcové naši... Cyriometodějský sborník*, s. 19 – 22; por. PÍŤHA, Petr: *Sv. Kliment Římský, patron města a diecéze Hradce Králové*, s. 9 – 7; por. ALTRICHTER, M. a kol.: *Otázky české spirituality*. Olomouc – Velehrad : Centrum Aletti – Refugium, 2001.

<sup>45</sup> NOVÁK, Jozef: *Štátne znaky v Čechách a na Slovensku dnes aj v minulosti*. Bratislava : Práca, 1990, s. 20 – 22; VRTEL, Ladislav: *Na troch výškoch biely kríž. Rozprávanie o slovenskom znaku*. Bratislava : Archa, 1990, s. 7 – 8.

## Literatúra sv. Cyrila a Metoda na Veľkej Morave

Miloslav BAKOŠ

### *The literature of saint Cyril and saint Methodius in Great Moravia*

Pope John Paul II proclaimed saints Cyril and Method as the co-patrons of Europe. Their contribution to the European continent is not only in religion but also in culture and even more in literature. These two brothers from Salonica (Thessaloniki) are the originators of the literary output which strengthened the Great Moravian statehood and generally became the synonym of Slavonic culture. Among the original works stands out the poem "Proglas" written by the saint Cyril in Great Moravia which is an introduction to John's gospel. The other important works are: the Great Moravian code for people, penitential, the translation of the Bible. There are also classical medieval legends that were created after the death of Slavonic announcers and which helped to spread their cult. After the death of Methodius († 885) the disciples of sts. Cyril and Method fled to neighbouring Slavic countries where their writings had continued. This article presents the literal work of Cyril and Methodius according to their authorship.

Keywords: *st. Cyril and st. Methodius, the history of literature, Slovak heritage, nationalism, Slovaks and Slovakia*

### Úvod

Ak sa chceme venovať literárnej tvorbe spolupatrnov Európy – sv. Cyrila a Metoda – musíme uviesť štyri predbežné poznámky:

1. Väčšina originálnych textov a prameňov, ktoré priamo napísali počas života sv. Cyril a Metod sa nezachovala, či už kvôli nepriazni protivníkov, ktorí mali záujem zničiť všetko, čo sa týkalo byzantskej cirkevnej misie na Veľkej Morave, či kvôli búrlivým politicko-hospodárskym premenám, vzniknúcim po páde Veľkej Moravy na začiatku 10. storočia. Jestvuje aj prozaickejší dôvod, totiž že spisy svätých bratov neodolali zubu času a jednoducho sa stratili.

2. Viaceré spisy, ktoré sa zachovali (*Život Konštantína a Metoda, Moravská legenda, Rímska legenda, Zákon suchyjj ljudem, homília sv. Metoda*, atď.), sa nachádzajú v papyrusových odpisoch a evanjeliároch z neskoršieho obdobia ako bola druhá polovica 9. storočia. Tieto kópie však často nie sú úplné a po viacerých storočiach a archiválne nie veľmi odborných zásahoch, sú značne fragmentárne.

3. Hoci na Slovensku je dostatok interpretačnej literatúry, ktorá sa zaoberá problematikou Veľkej Moravy a konkrétne pôsobenia Apoštolov Slovanov na našom území, ani v súčasnosti nie je jednoduché sa dostať k čo i len prekladom pôvodných prameňov, ktoré napísali sv. Konštantín-Cyriľ a Metod, alebo ktoré priamo pojednávajú o cirkevnej činnosti, pretože boli zostavené Metodovými žiakmi (Naumom, Angelárom, Sávom, Gorazdom, Klementom Ochrid-

ským. Títo svätci spolu so sv. Cyrilom a Metodom tvoria tzv. skupinu sedmopocetníkov v Bulharskej pravoslávnej cirkvi).

4. Fragmenty originálnych textov sa zväčša nenachádzajú na území Slovenska, sú uložené v rôznych archívoch miest Európy (Praha, Budapešť, Viedeň, Salzburg, Mníchov, Moskva, Záhreb, Rím), kde nie sú prístupné vždy ani odbornej verejnosti.

Preto sme sa v predkladanej štúdií nemohli opierať o priame pramenné materiály alebo originály odpisov. Ich precízny diplomaticko-paleografický výskum si vyžaduje oveľa viac času, energie a materiálnych prostriedkov pre dôkladnejšie seriózne archívne bádanie. Našou úlohou bolo predovšetkým sprístupniť základné informácie o dielach sv. Konštantína-Cyrila a sv. Metoda pre širšiu poľskú verejnosť, zaoberajúcu sa históriou ranného stredoveku a konkrétne christianizáciou slovanských kmeňov v Strednej Európe a najmä na Veľkej Morave.

Do nášho príspevku sme nezahrmuli ani pápežskú korešpondenciu panovníkom Veľkej Moravy, zmienky o sv. Konštantínovi-Cyriľovi a Metodovi z neskorších prameňov, ktoré čerpali z tradície a majú veľmi fragmentárnu formu (napr. latinská verzia diela: *Krátky spis o sv. Cyrilovi a Metodovi i o pokrstení zeme moravskej a českej*), dochované spisy s nepresnými údajmi, či s tendenčnou formou (najmä chorvátsky prameň. – *Letopis popa Dukljanina*, maďarské Anonymove deje Maďarov, archidiacona Tomáša v Historii Salonitane) alebo nie sú v súčasnosti relevantnými historickými prameňmi pre bádanie o literárnych počínoch solúnskych bratov (napr. z Nestorovej kroniky *Povešť dávnych liet*).<sup>1</sup>

Rovnako sme sa nezaoberali analýzami zjavne a dokázateľne neskoršie datovaných diel, ktorých podstatná časť je zakomponovaná v Živote Konštantína a Metoda, v Proglase, v Zakone sudnyj ljudem, či v iných teologických a liturgických uvádzaných dielach ktoré napísali a spracovali sv. Konštantín-Cyriľ a sv. Metod.

## 2. Spisy sv. Konštantína-Cyrila

Viacere spisy, ktorým sa budeme venovať majú legendárny charakter, preto je potrebné vysvetliť etymológiu a samotný literárny žáner, ktorý je predkladaný čitateľom. Slovo legendum, pochádza z latinského legere, čo znamená sloveso zbierať, zhromažďovať, alebo aj vyberať, voliť si, čítať a predčítať druhej osobe určitý text.<sup>2</sup> Legenda bola literárnym útvarom, ktorý znamenal v stredoveku to, čo spisovatelia odporúčali čítať, zväčša to boli životopisy svätých mužov a žien, ktoré patrili spolu s kronikami a anáľmi k „beletrii doby“. Hoci legendy nie sú historické záznamy, podľa kritérií súčasnosti, obsahujú mnohé vierohodné

<sup>1</sup> RATKOŠ, P.: *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*. Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Bratislava 1967, s. 331 – 376. Ratkošove pramene sú zatiaľ jediným, prehľadným súborom všetkých historických dokumentov stredoveku, čo sa zaoberali Veľkou Moravou a sv. Cyrilom a Metodom v slovenskom jazyku. Preklad niektorých prameňov (napr. Rímskej legendy) je na viacerých miestach nepresný, pozri pozn. číslo 28 B.

<sup>2</sup> ŠPAŇÁR, J.: *Latinsko-slovenský, slovensko-latinský slovník*. SPN, Bratislava 1987, s. 343.

a cenné údaje nielen o deskribovanom svätcovi, ale aj ostatných vedľajších postavách legendy, o kňazoch, biskupoch, pápežovi, o šľachticoch, mešťanoch, o panovníkovi, alebo o obyčajných ľuďoch – či už slobodných – liberti, alebo poddaných – servi. Legendy sú obyčajne umelecky a z historiografického hľadiska voľne spracované (je to aj prípad *Života Konštantína a Metoda*) hagiografické spisy svätých. Hovoria často o pôvode, detstve a dospelosti hlavných postáv, ktoré sú ukázané v čo najpriaznivejšom svetle. Domnievame sa, že ústredná postava legendárneho diela, v našej proveniencii sv. Cyril či sv. Metod, má byť pre čitateľa vzor kresťanskej dokonalosti, preto hlavným kritériom nie je doslovná pravdivosť diela ani úspešnosť v živote hlavného hrdinu. Dôležitejším sa stáva pohľad na Boha, čistý, nábožný a vzorný život hlavnej postavy podľa desatoro božích prikázaní a podľa ostatných meradiel kresťanskej etiky. Sme presvedčení, že transcendentné v 9. a 10. storočí nie je ešte chápané neosobne, nezúčastnene na život jednotlivca, chladne, deisticky ako je to príznačné od osvietenského deizmu v Európe 18. storočia a neskôr. V rannom a vrcholnom stredoveku civilizácie kresťanskej Európy a samotného územia Slovenska prevažuje v legendách svätcov (nielen sv. Cyrila a Metoda, ale aj sv. Gorazda, Klementa Ochridského, Nauma a Sávu) prvok Božieho muža, známy už od čias sv. Atanáza, Hieronyma a Benedikta z Nursie. Svätec – Boží človek je archetypom dobrého, čestného, mimoriadne ušľachtilého a zväčša sa ovládajúceho človeka. Je to takmer dokonalý muž, často zotrúvajúci v rozjímaní, konajúci, „*dobré skutky, ktoré osožili iným, chudobným, chorým, ukrivdeným. Významnou zložkou bohumilého života bývalo odriekanie sa ľudských potrieb a teda askéza niekedy vystupňovaná niekedy až do sebatrýznenia, čo všetko sa podľa predstavy prísnych askétov konalo na dosiahnutie čo najväčších zásluh pre večnú spásu.*“<sup>3</sup> Podobným spôsobom sú v analyzovaných dielach opisovaní sv. Cyril a jeho starší brat Metod.

Cyriľova vlastná i prekladateľská literárna tvorba je zameraná na teologickú a liturgicko-pastoračnú činnosť, ktorá spolu s evanjelizačnou bola prioritnou pre neho, i pre jeho brata na Veľkej Morave. Najdôležitejším a v podstate priekopníckym činom bolo Konštantínovo zostavenie nového písma, neskôr nazvaného hlaholika, ktoré vyhovovalo potrebám slovanského obyvateľstva na Veľkej Morave. Hoci „*už pred príchodom slovanských bratov slovanské kmene používali latinské a grécke písmo, aby vyjadrili slová svojej reči*“<sup>4</sup>, tieto pokusy boli sporadické a často nedokonalé. Zameriavali sa totiž iba na počiatočnú christianizáciu slovanských veľmožov a bezprostredného okolia kniežacieho dvora v Nitre, respektíve v Mikulčiciach na Morave.<sup>5</sup> Hlaholské písmo zostavil Konštantín podľa gréckej minuskuly, ale prevzal aj iné písmená, napríklad z hebrejského jazyka.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> MARSINA, R.: *Legendy stredovekého Slovenska*. Rak, Bratislava 1997, s. 15.

<sup>4</sup> VRAGAŠ, Š.: *Cyriľometodské dedičstvo*. Matica slovenská. Zurich, Toronto, Bratislava 1991, s. 29.

<sup>5</sup> KOVÁČ, D. *Dejiny Slovenska*. NLN, Praha 2002, s. 20 – 32. Pozri tiež DVORNIK, F.: *Byzantská mise u Slovanů*. Vyšehrad, Praha, 1970, s. 108 – 113.

<sup>6</sup> MINÁRIK J.: *Stredoveká literatúra*. SPN, Bratislava 1980, s. 117.

Sv. Konštantín-Cyriľ zostavil aj zvláštnu modlitebnú knižku pre Slovanov na Veľkej Morave. V tomto *euchológii* (cirkevnej modlitebnej knižke), ide o časť z tzv. *Sinajského euchológia*, sú zapísané aj rozličné príležitostné modlitby a zarietania (napr. modlitba na žatvu a modlitba nad vínom): „*Pane Ježišu kríste, Bože náš, premenivší vodu na víno na svadbe v Káne Galilejskej, i slávu svoju zjavivší učenikom svojim. Ty aj teraz zhliaďni od svätého príbytku svojho a požehnaj víno toto.*“<sup>7</sup>

Mladší brat sv. Metoda zostavil aj ďalšie modlitby, ktoré obsahujú prvky pohanských ľudových zarietaní. „*Spovedný poriadok, zapísaný v euchológii sa považuje za Konštantínovu prácu, alebo za spoločnú Konštantínovu a Metodovu prácu. Súčasťou Sinajského euchológia boli tri Sinajské listy, ktoré obsahujú zlomok prekladu byzantskej omšovej liturgie (služebníka).*“<sup>8</sup> Sv. Konštantín-Cyriľ zostavil už pred rokom 863, teda pred príchodom na Veľkú Moravu, zvláštny penitenciál, ktorý sa v kópii pôvodného prameňa označuje *Ustanovenia svätých otcov – Zapovedi svätých otcov*. Tento spis vznikol z latinských poenitenciálnych ustanovení, kompiláciou a to takých ustanovení, ktoré boli na Veľkej Morave aktuálne. Vznikli na základe skorších penitenciárií (7. a 8. storočia) najmä z oblastí západnej Cirkvi a považujeme ich za zmierňujúce tresty previnilcov z bohatších vrstiev slovienskej spoločnosti. *Zapovedi svätých otcov* obsahujú 51 tzv. prikazov, ktoré sa zaoberajú vraždami, „ale i každým hriechom“ (prikaz 19 a 20): „*Ak niektorá žena dieťa pridlávi, tri toky nech sa pokajú, jeden o chlebe, o vode. Ak si niekto naschvál zo svojho tela ureže, tri roky nech sa pokajú o chlebe a o vode.*“<sup>9</sup>

Viaceré prikazy regulujú život zasvätených osôb a klerikov, ako aj na veľkomoravskom území, napríklad 28: „*Ak niekto čo len niečo ukradne z kláštorného kostola, sedem rokov nech sa pokajú o chlebe a o vode. (29) – Ak niektorý klerik s hnevom sputná človeka, alebo krv preleje, nech prosí lekára, aby tomu poskytol liečenie má (pôst osemdesiat dní o chlebe). Prikaz (30) – Ak je diakon, vtedy sedem mesiacov, ak je kňaz vtedy rok, ak je biskup, vtedy päť rokov nech sa pokajú. Prikaz (31) – Ak niekto postii' nemôže, nech zaspieva 48 žalmov. Ak nevie, nech dá cetku (šatky, čačky, ozdoby na dievčenských kabátcoch, zbytočné nepotrebné šatstvo, pôvodný význam sa viazal na šperky alebo malý medený peniaz), nech dá niečo z jediva, čo má, nech dá.*“<sup>10</sup>

„*Východný mních Chrabrus v traktáte Skazanie o písmenách uvádza v 10. storočí, že „prv Slovienu nemali písmo, ale črtami a rezmi čítali a hádali, ešte súc pohanmi. Pokrstiac sa rímskymi a gréckymi písmenami usilovali sa písať slovienskú reč bez ustrojenia. Chrabrus v ďalšom pripomína ťažkosti, ktoré mali (analogicky pravdepodobne aj na Veľkej Morave) gramotní Slovania pri písaní substantív s mákkymi spoluhláskami, alebo dvojhláskami, napr. žizň – život, čilavek – človek, jazyk – jazyk, ale aj také slovo ktoré pôvodne v slovanských kme-*

<sup>7</sup> Tamtiež, s. 119.

<sup>8</sup> Tamtiež, s. 121. Pozri tiež DVORNIK, cit. dielo, s. 123, 130 a 131.

<sup>9</sup> RATKOŠ, P.: *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*. Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1967 Bratislava s. 248 – 249.

<sup>10</sup> Tamtiež, s. 254.

noch nejestvovalo ako Boh, ktoré Slovienu vyslovovali a písali mäkšie ako Bogi alebo skôr Hospod', čo sa dodnes zachovalo v starosloviencine.<sup>11</sup> Mnohí odborníci na Veľkú Moravu oceňujú náročnosť a zároveň prehľadnosť nového písma, ktoré vytvoril sv. Cyril, pretože: „je prispôsobené zvukovým vlastnostiam slovankej reči a Konštantín si vzal na pomoc analógie písma iných jazykov, ktoré poznal a tak vytvoril úplne nové písmená, t. j. pre každú hlásku (fonému) vytvoril osobitnú literu (grafému).“<sup>12</sup>

Preto sa sv. Cyril zameril na najdôležitejšie liturgické knihy, ktoré tvorili celý cirkevný poriadok, preložiac, naučil ich (Slovienu) raňajšej službe božej, hodinám, večerni (v latinskej cirkvi sú to dnes večerné modlitby), povečernici – večernej službe – teda vlastne sv. omši a omšovej službe.<sup>13</sup> Je pravdepodobné, pričom sa opierame o názor česko-amerického slavistu prof. F. Dvorníka, že „breviár preložil sv. Cyril podľa gréckeho officia a liturgické knihy moravskej slovankej Cirkvi predstavovali zmes rímskej a byzantskej liturgie.“<sup>14</sup>

Rovnako dôležitým, nielen z hľadiska literárneho, ale najmä vieroučno-exegetického, bol preklad Svätého písma. Je veľmi pravdepodobné že sv. Konštantín a Metod neprišli na Veľkú Moravu bez prekladov aspoň bohoslužobných textov Sv. Písma, najmä žalmov, starozákonných prorokov a evanjelií. Do akej miery však tento preklad sa dostal k staroslovienskemu obyvateľstvu a v akom rozsahu boli do hlaholiky preložené jednotlivé spisy Starého alebo Nového Zákona, nemôžeme presne určiť!

Spis *Hádanie o pravej viere so židmi*, ktorý je v jadre nesporne Konštantínovým dielom, ako už z názvu vyplýva, sa týka teologickej dišputy medzi Konštantínom a hebrejskými rabinmi. Táto udalosť sa uskutočnila ešte pred jeho príchodom na Veľkú Moravu, v čase misie u Chazarov pri Čiernom mori. *Hádanie* bolo napísané pôvodne v gréckom jazyku, neskôr pravdepodobne preložené do staroslovienciny. Ani jedna verzia sa však nezachovala, jestvuje len odpis v skrátenej forme ako 9. – 11. kapitola diela *Život Konštantína – ŽK*.<sup>15</sup> Zaujímavý a poučný charakter má práve posledná časť kontroverzie (11. kapitola ŽK), kde Filozof – sv. Konštantín-Cyril hovorí ku Chazarom a Židom: „Manželia dvaja boli u kráľa nejakého v úcte velikej a obľúbení veľmi. Keď však zhrešili, vyženú ich, zo zeme ich vypovedal. Keď žili mnohé roky tam, deti splodili v chudobe. Zhromažďujúc sa deti spolu, radu konali, ktorou by sa cestou, opäť dostali na bývalý stupeň. A jeden z nich takto hovoril a druhý inak a iní zas inak radu činili. Ktoej rade sluší sa teda ostať? Či nie najlepšej? Riekli oni: „Prečo takto hovoríš? Lebo

<sup>11</sup> VRAGAŠ, Š.: *Cyrlometodské dedičstvo*, s. 29.

<sup>12</sup> Tamtiež, s. 30.

<sup>13</sup> DVORNIK, cit. dielo, s. 123.

<sup>14</sup> Tamtiež, s. 125 – 132.

<sup>15</sup> MINÁRIK, J.: *Sredoveká literatúra*. Bratislava, 1980, s. 126. Napriek dobe napísania, dielo predstavuje najprehľadnejší súhrn diel sv. Konštantína-Cyryla a sv. Metoda, spisov a úryvkov zo zachovaných kópií ich žiakov, ako aj úryvkov samotných slovanských bratov v slovenskom preklade. Zároveň Minárikova publikácia sa usiluje o teoreticko-literárny rozbor diel, vytvorených na Veľkej Morave, s minimálnym bočným úmyslom, teda s ideologickým podtextom. Takýto prístup je aj v súčasných slovenských monografiách ojedinelý.



svoju radu každý za lepšiu pokladá ako iní. Židia svoju za lepšiu pokladajúce ako iní. Saracéni tak isto, a iní iní. Ukáž teda, ktorí máme ponímať ako najlepšiu z týchto?! Riekol Filozof: „Oheň skúša zlato a striebro a človek rozumom oddeľuje lož od pravdy. Povedzte mi: „Od čoho bol prvý pád? Či nie od videnia a plodu sladkého a zatiženia po božstve?“ Oni riekli: „Tak je.“<sup>16</sup>

Pravdepodobne najvýznamnejšou literárnou pamiatkou sv. Konštantína-Cyrila je predhovor k novozákonným prekladom posvätných textov Sv. písma, konkrétne k prekladu Evanjelia podľa Jána – *Proglas*. Je to prvá kresťanská staroslovienska báseň, veršovaná, ktorá nadšene oslavuje nový sloviensky jazyk ako mimoriadny a nevyhnutný prostriedok na šírenie viery, kultúry a vzdelanosti na území Slovenska v 9. storočí. *Proglas* ako originálna báseň sv. Konštantína-Cyrila je „nadšenou oslavou národného jazyka ako nevyhnutného prostriedku na šírenie vzdelanosti.“<sup>17</sup> *Proglas* má 110 veršov a začína sa oslavou Boha, ktorý umožnil, cez preklad v hlaholskom písme, že aj slovanským kmeňom je sprístupnené Sväté písmo:

„Počujte všetci, celý národ sloviensky,  
počujte Slovo, od Boha vám zoslané,  
Slovo, čo hladné ľudské duše nakrími,  
Slovo, čo um aj srdce vaše posilní,  
Slovo, čo Boha poznávať Vás pripraví.“<sup>18</sup>

*Proglas* je veľmi špecifickým poetickým Konštantínom dielom, skladajúcim sa so sylabických veršov, „spravidla dvanásťslabičných, pričom po piatej slabike býva medzislovný predel. Člení sa na dva polverše (asymetricky 5 + 7, respektíve 7 + 5, alebo symetricky 6 + 6).“<sup>19</sup> Zvláštnosťou *Proglasu* ako epickej skladby je fakt, že básnik Konštantín svoj predslov nerýmoval a usiloval sa napodobniť byzantský 12-slabičný verš, napríklad: „Dážď Božích písmen potrebuje pre seba“<sup>20</sup>, ktorý „je adaptáciou antického jambického trimetra, šesťstopového verša a nadväzuje pravdepodobne na tradíciu folklórneho verša slovanskej ľudovej poézie. Rétorické štylistické a jazykové prostriedky majú neraz amplifikačný a kumulatívny charakter, v básni sa kladie dôraz na citové a zmyslové pôsobenie, vyskytujú sa zvukovo účinné básnické prostriedky – symboly, alegórie, oxymory, anafory, epitetá, adnominácie, eufemizmy, aliterácie.“<sup>21</sup> Ako príklad niektorých výrazných básnických a rečníckych figúr, ktoré použil sv. Konštantín-Cyril, uvá-

<sup>16</sup> STANISLAV, J.: *Životy slovanských apoštolov v legendách a listoch*. Matica Slovenská, Martin 1950, s. 35 – 36. Preklad Života Konštantína a Metoda prostredníctvom profesora Stanislava je prvým v spisovnej slovenčine podľa stredoslovenskej kodifikácie a po Hodžovskohattalovskej jazykovej reforme. Slová uvedené v zátvorkách pridal prekladateľ, aby text mal správnu logicko-štylistickú nadväznosť. Text sme upravili iba minimálne, najmä čo sa týka slabík na konci slovies dy, ty ny, ly, ktoré podľa dnešných pravidiel slovenského pravopisu sa píšú di, ti ni, li.

<sup>17</sup> JURJČEK, J. a kol. (zost.): *Slovenský literárny album*. Obzor, Bratislava 1963, s. 12.

<sup>18</sup> KUČERA, M. a kol. (ed.): *Proglas*. Perfekt, Bratislava, 2004, s. 17 – 19.

<sup>19</sup> MINÁRIK, J.: *Stredoveká literatúra*. SPN, Bratislava, 1980, s. 125.

<sup>20</sup> KUČERA, M. a kol. (ed.): *Proglas*, s. 35.

<sup>21</sup> MINÁRIK, J.: *Stredoveká literatúra*, s. 125.

dzame časť záveru Proglasu, nadobúdajúci veľkolepý, skoro až apokalyptický, oslavný a hymnický charakter:

„Lebo kto totiž prijme tieto písmen,  
vítazstvo dobré svojmu Bohu prinesú,  
hnilobnej zhube svojho tela uniknú,  
tela, čo v hriechu, ako vo sne živorí,  
nepadnú oni, ale pevne zastanú,  
pred Bohom ako udatní sa prejavia.  
Po pravici si stanú trónu Božiemu,  
keď príde ohňom súdiť všetky národy,  
s anjelmi budú radosť sa naveky,  
naveky sláviac Boha milostivého,  
piesňami z tých kníh ospevujúc naveky.“<sup>22</sup>

Teológ, filozof a literát Konštantín písal aj nepoetické diela, z nich sa nám zachovala však úplne len *Chersonézska legenda*, opisujúca nájdenie ostatkov v poradí štvrtého pápeža sv. Klementa Rímskeho. Legendu napísal Konštantín najprv a pôvodne po grécky, do staroslovienčiny ju preložili neskôr.<sup>23</sup>

Rusínsko-kanadský bádateľ slovanského stredoveku o. Andrej Josafát Gregor Truch, OBS pri hodnotení diela sv. Konštantína-Cyrila vyjadruje sumarizujúci názor, že najmä „sv. Cyril mal hlavnú úlohu pri prekladoch sv. písom a potrebných cirkevných dejín a na konci svojho života zbral všetky preklady svojho brata a svoje vlastné a možno i niektorých svojich žiakov a počas niekoľkých mesiacov zložil z nich jeden pekný zborník.“<sup>24</sup> Tento názor však nemôžeme oprieť o iné citácie bádateľov slovienskej literatúry sv. Cyrila, pretože sa s ním vôbec nestotožňujú. Je teda otázne, či sv. Konštantín-Cyрил, ktorý žil pomerne krátky život,<sup>25</sup> mohol pri svojich misionárskych, literárno-prekladateľských a apologetických aktivitách ešte stihnúť zostaviť „pekný zborník“ svojich a Metodových diel.

Posledným dielom sv. Konštantína-Cyrila bola tzv. *Modlitba pred smrťou*., zložená v špecifickej „štylizovanej rytmizovanej próze, respektíve vo verši so sklonom k 12-slabičníku.“<sup>26</sup>

### 3. Literárna tvorba sv. Metoda

Po smrti Konštantína-Cyrila sa Metod rozhodol pokračovať v začatom prekladateľskom diele. „Najprv urobil súbor toho, čo sa preložilo za 12 rokov pod jeho vedením, t. j. v rokoch 869 – 881. Vybral si dvoch kňazov rýchlochpiscov a spolu

<sup>22</sup> KUČERA, M. a kol. (ed.): *Proglas*, s. 39 – 43.

<sup>23</sup> ANTOŇÁK, A. a kol.: *Rukovät literatúry*. SPN, Bratislava 2004, s. 15.

<sup>24</sup> TROCH, A. J. G.: *Životy svätých*. VMV, Prešov 2003, s. 274.

<sup>25</sup> O veku Konštantína-Cyrila nevieme nič presné a s najväčšou pravdepodobnosťou sa už ani nedozvieme, keďže nedokážeme určiť rok jeho narodenia. Z množstva názorov excerpujeme aspoň jeden, podľa KUČERA, M. a kol. (ed.): *Proglas – záverečné poznámky*: „Konštantín sa narodil roku 826 (alebo 827).“

<sup>26</sup> MINÁRIK, J.: *Stredoveká literatúra*, s. 126.

preložili celé Písmo Nového a Starého Zákona, okrem Machabejských kníh za osem mesiacov.<sup>27</sup> Takáto rýchlosť prekladu náročného a rozsiahleho textu biblie si vyžadoval obrovskú erudíciu tak sv. Metoda ako aj jeho spolupracovníkov, rýchlopisčov. Je pravdepodobné, že väčšie a dôležitejšie celky pre praktické používanie pri bohoslužbách, napr. knihy prorokov, žalmy a evanjeliá, už boli v roku 869 preložené, ako sme spomínali v analýze tvorby sv. Konštantína-Cyrila.

Metodova vlastná „svetská“ tvorba – sa začala prekladom nomokanónov a dôležitej zbierky právnych predpisov konštantínopolského patriarchu Jána Scholastika – 565 – 578 (*Synagogé päťdesiatim titulmi, profesor Dvorník sa opiera sa predovšetkým o svedectvo v rukopisoch ŽK, 14. a 15. kap.*). Synagogé uvádza do právnej terminológie staré veľkomoravské slová, ale je zachované len v odpise z 13. storočia – Utjužskaja kormčaja kniha, čo výrazne sťažuje presnú rekonštrukciu textu. Metod napísal aj kánon na počesť sv. Dimitra Solúnskeho ako veršovanú skladbu, hoci túto pangýriu mnohí pripisujú jeho bratovi. Spor o autorstvo spočíva na nejednotnom chápaní obsahu, lebo Kánon o sv. Dimitriovi Solúnskom ako patrónovi gréckeho Solúnu je „peniknutý ťižbou po rodnom meste. Hymnické oficium vzniklo asi v rokoch 864 – 867 na Veľkej Morave, kde sa solúnski bratia museli borit s trojazyčníkmi a odporcami slovanskej liturgie, ako sa v tomto kánone výslovne spomína.“<sup>28 A</sup>

Rímska legenda dokumentuje boj sv. Cyrila proti Chazarom a židom a len okrajovo, akoby náznakom, sa zaoberá aj zavedením a nenásilným, ale dôsledným presadzovaním hlaholského slovienskeho jazyka ako riadnej bohoslužobnej reči pre slovanské kmene, najmä pre obyvateľov Veľkomoravskej ríše: „Začali teda [sv. Cyril a Metod] horlivo pracovať na uskutočnení toho, kvôli čomu prišli, a ich deti vzdelávajú v písme, vyučovať cirkevným bohoslužbám učiť a pri odstraňovaní rôznych bludov, ktoré v onom ľude našli, používať kosák svojej výrečnosti a keď takto skosili a vyplienili z onoho zamoreného poľa mnohoraké trnie neresiti, a zasiali semená Božieho slova. Ostali teda štyri a pol roka na Morave a jej ľud viedli v katolíckej viere a knihy tu zanechali všetky, ktoré sa zdali potrebné na cirkevnú službu.“<sup>28 B</sup> Mnohí dnešní experti na diela sv. Metoda sa zhodujú, že je autorom aj *Zakona Sudnyj ljudem*. Jeho najstarší opis pochádza síce až z roku 1280, zaznamenaný je v *Novgorodskom rukopise*, ale predstavuje upravený a pozmenený preklad významného byzantského zákonníka Ekloga, zostaveného na príkaz cisára Leva III. Isaurského a Konštantína VI. Kopronyma v roku 740. *Zakon kladie veľký dôraz na tresty za sexuálne priestupky.*<sup>28 C</sup> V tomto bode jest-

<sup>27</sup> VRAGAŠ, Š.: *Cyriľometodské dedičstvo*, s. 40.

<sup>28 A</sup> Tamtiež, s. 43 a pozri aj Rímska legenda u RATKOŠA, P.: *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*, s. 122 – 128.

<sup>28 B</sup> STANISLAV, J. (zost.): *Životy slovanských apoštolov Cyrila a Metoda v legendách a listoch*. Matica Slovenská, Martin 1950, s. 144 a porovnaj s RATKOŠ, P.: cit. dielo, s. 124. Ratkošov preklad je nepresný, lebo napríklad, namiesto kosáka prekladá sečná zbraň a namiesto cirkevnej bohoslužby – cirkevné povinnosti, čo je teda veľký významový posun! Pozri tiež MINÁRIK, J.: *Stredoveká literatúra*. SPN, Bratislava 1980, s. 122.

<sup>28 C</sup> Zost. STANISLAV, J.: *Životy slovanských apoštolov Cyrila a Metoda v legendách a listoch*, s. 120 – 123; pozri aj RATKOŠ, P.: cit. dielo, s. 245 – 251.

vuje obsahová príbuznosť Zákona s Metodovou homíliou *Adhortáciou k vláde* rom. Predpokladáme, že arcibiskup Metod sa pri vypracovávaní *Adhortácie* opieral aj o časti z diela Zákona sudnyj ľudem, ktoré prevzal od spomínaných byzantských cisárov polovice 8. storočia.

*Zakon sudnyj ljudem* je prvou cirkevnou právnou pamiatkou veľkomoravského prostredia, kde sa mimoriadne ostro odsudzujú pozostatky pohanského spôsobu života, pravdepodobne hlboko zakoreneného u Slovienov. Zákon má dvadsať sedem kapitol a je určený pre „svetských ľudí“. Tento zákonník v kapitolách I. – IV. hovorí o Božom práve a jeho aplikácii vo veľkomoravskom pohanskom prostredí. Pojednáva o disciplinárnych postupoch v slovanských pohanských dedinách, o koristi ktorú získa nový kresťanský kráľ.<sup>28</sup> Kapitoly V. až XII. vyjadrujú a opisujú viaceré menšie i väčšie poklesky nových staroslovienskych kresťanov, napríklad: kap. VIII. (1): „*Kto suložil s dievkou, ktorá je panna ale nie so súhlasom rodičov – a keď sa títo dozvedia – ak si ju chce vziať a chcú to aj jej rodičia nech sa koná svadba.*“ Kap. X. (1): „*Kto suloží s dorastajúcou pred jej trinástym rokom nech sa zo svojím majetkom predá, nech sa (ziskany) obnos) odovzdá dievčaťu.*“ Kap. XI.: „*Tomu kto s dievkou zasnúbenou mužovi, suloží, ak aj zo súhlasom dievky vošiel, nech sa mu odreže nos.*“<sup>29</sup>

Tieto tresty dnešnému človeku sa zdajú byť mimoriadne drakonické, ale pre stredovek neboli ničím výnimočné. Domnievame sa však, že minimálne trest useknutia nosa sv. Metod zamýšľal skôr v teoretickej rovine a mal podobu odstrašujúceho prostriedku proti hriechom 6. a 9. Božieho prikázania, ako aj proti potenciálnym vážnym sexuálnym deliktom. Kap. XIII – XXXI sa zaoberajú pravdepodobne bežnými alebo už vykonanými trestnými činmi na Veľkej Morave, ktoré sú Zákonom podľa byzantského práva „primerane“ potrestané. Kap. XXI – XXVI sa zaoberá trestnými činmi v čase vojny, najmä keď niektorí veľkomoravský vojak zavrhol kresťanskú vieru vrátil sa k slovanskej modloslužbe. Ostatné prípady sú prejavom toho, čo v súčasnosti tvorí občiansko-právne kauzy a v cirkevnom práve delikty svätokrádeží, napríklad v kapitole XXVIII sa píše: „*kto vnikne k oltáru alebo v noci a niečo zo svätých nádob alebo rúch alebo akúkoľvek vec, vezme nech sa predá a kto mimo oltára s kostola niečo vezme, nech sa palicuje a ostríhá sa nech sa vypovie z krajiny ako nečestný.*“<sup>30</sup>

Zákon odsudzuje najmä manželstvo, ktoré vzniklo v rozpore s cirkevnými – latinskými i byzantskými – a svetskými právnymi normami, pričom stanovuje nielen tvrdý sekulárny trest, ale aj cirkevný, formou pôstu a pokánia: „*Kto si kamotru svoju vezme za ženu, podľa zákona svetského nos im obom odreží a rozlúčia ich. Ale podľa cirkevného zákona rozlúčia ich a nech sa podrobia päťnástročnému pokániu. Poriadok tohto pôstu je tento: „Päť rokov vonku plačúci a počívaj omšu a štyri v kostole do svätého evanjelia a tri však do prijímania o chlebe a vode. Takto skončiac svoju mieru, v šestnásty rok nech prijímajú. Ten*

<sup>29</sup> RATKOŠ, P.: *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*, s. 248 – 249. Dodatky v citovaných pasážach. uvedené v zátvorkách pridal prekladateľ do slovenčiny.

<sup>30</sup> RATKOŠ, P.: *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*, s. 250.

istý trest nech postihne toho, kto svoju dcéru od svätého krstu vezme (za ženu) a kto má pomer s vydatou.“<sup>31</sup> Takéto a podobné tresty a pôsty nie sú ojedinelé v celom Zákone.

Je to prirodzené, lebo podobná morálna či právna príručka, neexistovala na Veľkej Morave a mnohí veľmoži Svätoplukovho kniežacieho dvora, podľa nášho názoru, nevedeli, nedokázali alebo nechceli pochopiť zákaz ženby s vlastnou švagrinou, či ďalšie cirkevné ponímania vzťahov medzi zákonne príbuznými.

Sv. Metod vo svojej tvorbe pokračoval prekladom knihy svojho mladšieho brata *Hádanie o pravej viere so židmi, Ustanovenie svätých otcov o pokání za vraždu a o každom hriechu, Paterik – spisy a homílie o exegetického charakteru, ako aj Spovedný poriadok, zachovaný v Sinajskom euchológii z 11. storočia*. Podľa týchto postupov a prác starší Metod ešte spolupracoval s mladším, ale inteligentnejším a azda aj schopnejším Cyrilom – Konštantinom pri preklade *evanjelií a tzv. spisu Apoštola*, pod čím rozumieme výňatky z apoštolských listov – 3 Jána, 2 Petra, a po jednom Jakuba, Júdu, ktoré sa čítali pri sv. omšiach. Išlo teda o čisto praktickú transláciu tých textov, ktoré sa mali používať v každodennom živote slávenia bohoslužieb. Prof. Dvorník sa domnieva, že „*Metod v priebehu svojho pobytu na Morave zložil určite mnohé homílie*.“<sup>32</sup> Dochovala sa však iba jediná, ktorá je zapísaná v Kódexe Glagolita Ciosianus. Je to zbierka homílii viacerých cirkevných otcov, zaznamenaná v starosloviencine a písaná hlaholskou abecedou. „*Glagolská Metodova homília obsahuje výzvu vládarom, aby dbali na prísne zachovávanie cirkevných predpisov ohľadom zatvárania manželstva medzi pohanmi*.“<sup>33</sup> Autorstvo bolo prisúdené sv. Metodovi výskumom textovej kritiky, ktorá preukázala podobnosť mnohých slov a rečových zvrátov identických s autentickými Metodovými spismi. Jediná zachovaná homília sv. Metoda – nazývaná aj ako Adhortácia k vládarom, obsahuje tri napomenutia – k spôsobu súdenia a o sobáši.<sup>34</sup>

Samotné dielo *Život Konštantína* napísal sv. Metod, ale redigované bolo pravdepodobne niektorým z jeho žiakov. Život Konštantína pozostáva z 18 kapitol, v štruktúre: Kapitoly I – IV sa zaoberajú pôvodom, detstvom a štúdiami mladého Konštantína v Carihrade, kapitoly V – XIII opisujú pôsobenie Konštantína na misiách u Chazarov, Arabv a židov pri Čiernom mori, v oblasti dnešného polostrova Krym na Ukrajine. Samotná XIII. kapitola spomína návrat Konštantína do Carihradu a jeho zásluhu na rozlúštení nápisu v najposvätejšom kostole hlavného mesta Byzancie chrámu Svätej múdrosti.<sup>35</sup> Kapitoly XIV – XV zachycujú šty-

<sup>31</sup> Tamtiež, s. 247 – 248.

<sup>32</sup> DVORNIK, F.: cit. dielo, s. 190.

<sup>33</sup> Tamtiež, s. 190.

<sup>34</sup> MINÁRIK, J.: cit. dielo, s. 127. DVORNIK, F.: cit. dielo, s. 192; profesor Dvorník sa domnieva, že život Konštantína napísal žiak Metoda ne jeho pokyn v rokoch 873 – 880, novšie filologické a historické textové kritiky prisudzujú autorstvo skôr Metodovi: Lacko, Marsina, Šmatlák. Či už má pravdu Dvorník alebo slovenskí bádatelia, podstatné je, že iniciátorom a zostavovateľom viacerých častí bol sám Metod, pozri aj STANISLAV, J. (ed.): *Životy slovenských apoštolov v legendách a listoch*. Matica slovenská, Martin 1950, s. 35 – 48.

<sup>35</sup> RATKOŠ P.: *Právnice k dejinám Veľkej Moravy*, s. 220 – 227.

ri a polročné – „štyridsať mesiacov“ – obdobie pôsobenia solúnskych bratov na Veľkej Morave. Vzhľadom na ostatný text, autor venuje tomuto obdobiu iba veľmi okrajovú pozornosť. XVI. kapitola sa usiluje cez prejav Konštantína ukázať opodstatnenosť zavedenia slovanskej liturgie do svätej omše v prostredí Veľkej Moravy. XVII. kapitola dôkladne znázorňuje príchod Konštantína a Metoda do Ríma, kde dostali od pápeža Hadriána II. povolenie používať hlaholiku v liturgii svätej omše na Veľkej Morave.<sup>36</sup> XVIII. posledná kapitola zachytáva posledné chvíle Konštantínovho života na Zemi, keď vstúpil do Rímskeho kláštora a päťdesiat dní sa pripravoval na smrť. Na záver je zaznamenané, že rakva s telom Konštantína-Cyrila bola uložená „po pravej strane oltára v chráme svätého Klementa I, kde sa mnohé zázraky začali diať, ktoré uvidiac Rimania, väčšími prilípli k jeho svätosti a dôstojnosti. I namalujú obraz jeho nad hrobom jeho, začali svietiť, nad ním deň i noc, chváliac Boha, tak blahoslaviaceho (tých), ktorí ho slávia.“<sup>37</sup>

Domnievame sa, že po smrti sv. Konštantína-Cyrila vznikol spor medzi jeho bratom a pápežom, lebo Metod predniesol rímskemu biskupovi žiadosť, aby telo bolo pochované vo vlastnom byzantskom kláštore, avšak Svätý Otec s tým nesúhlasil. Pápež si sv. Konštantína-Cyrila uctil tým, že nechal jeho mŕtve telo pochovať v Bazilike sv. Petra v Ríme. Rokovania, ktoré viedol Metod nakoniec skončili kompromisom, ktorým boli ostatky Konštantína prevezené do Klementovho chrámu.<sup>38</sup>

Spis o živote sv. Konštantína-Cyrila sa zachoval vo viac ako tridsiatich rukopisoch, z ktorých najstaršie úplné celky pochádzajú z 15. storočia, kde Konštantínov život obsahuje viaceré filozofické a rétorické figúry.

Ukrajinský slavista V. V. Nimčuk a slovenský slavista Š. Ondruš sa zhodujú, že text ďalšieho diela solúnskych bratov *Kyjevských listov*, napísaný v hlaholike 10. storočia, ako si pôvodne odborníci mysleli, je v skutočnosti „priamo originál z veľkomoravskej literárnej školy, ide teda o pôvodnú pamiatku z 9. storočia. Kyjevské listy obsahujú početné veľkomoravizmy, ktoré poukazujú na kultúrnu formu domáceho jazyka – veľkomoravskej staroslovenčiny. Pozornosť slovenských bádateľov zaujala najmä dvadsiata modlitba: „Na kráľovstvo naše, Pane milosťou svojou zhliadni. A nedaj, čo je naše, cudzím a neobrát nás na korisť národom pohanským. Skrze Krista nášho Pána. Amen.“<sup>39</sup>

Posledné analyzované dielo je *Život Metoda* – nazývaný i *Moravsko-panónska legenda*, ktorý pravdepodobne nenapísal sám sv. Metod. Keďže však podáva veľmi cenné svedectvo o historických udalostiach a aj o literárnych pokusoch Metodových, aspoň v stručnosti si uvedieme jeho obsah. V I. – II. kapitole autor pojednáva o dejinách od stvorenia sveta až po súčasnosť mladého Metoda – teda

<sup>36</sup> Tamtiež, s. 228 – 229; WEIS, Martin: *Historie – učiteľka života? Některé sondy do dějin české země. I. – XII. století*. České Budějovice : Sursum, 2004, s. 55.

<sup>37</sup> STANISLAV, J.: *Životy slovanských apoštolov v legendách a listoch*, s. 50 – 52.

<sup>38</sup> Tamtiež, s. 51 – 52.

<sup>39</sup> VRAGAŠ, Š.: *Cyrilometodské dedičstvo*, s. 40 – 41.

asi rok 830.<sup>40</sup> III. a IV. kapitolu tvoria krátke opisy života Konštantína a Metoda pred príchodom na územie Slovenska. V. – VIII. kapitola sa zaoberá pôsobením solúnskych bratov na Veľkej Morave a ich následné povolanie do Ríma k pápežovi Mikulášovi II.

V čase ich príchodu však sedel na pontifikálnom stolci Cirkvi Hadrián II., ktorý predbežne schválil sloviensku bohoslužbu a ktorý bol svedkom úmrtia a pohrebu sv. Konštantína-Cyrila v Ríme.<sup>41</sup> Kapitoly VIII a IX opisujú Metodov pobyt v Blatenskom kniežatstve u Kocel'a, farbisto sa rozpisujú o Metodovom nespravodlivom uväznení nemeckými biskupmi po synode biskupov v Rezne, okolo roku 870.<sup>42</sup>

X. kapitola je kľúčová pre obrat v dejovej línii života Metoda. Pretože na záisah samotného „Apoštolského“ – Svätého Otca Hadriána II. bol sv. Metod oslobodený a prijatý Svätoplukom a „moravským ľuďom“ späť na svoje misijné územie. XI. – XIV. kapitola sa zaoberá Metodovým pôsobením na Veľkej Morave, si od roku 873 – 874, kde opäť musí čeliť sporným dogmatickým ale ešte viac politickým problémom, ktoré ohrozujú samotné základy kresťanstva na území Slovienov i vlastného života: „*Na všetkých cestách upadal do mnohých nebezpečenstiev od diabla, na pustatinách medzi zbojníkov, na mori od zvrhčených vln, na riekach od nečakaných zátoni*“<sup>43</sup>

XV. – XVII. kapitola zaznamenáva viaceré udalosti počas života sv. Metoda – jeho literárnu a prekladateľskú činnosť, návštevu u kráľa uhorského (alebo skôr východofranského, záleží od toho, či sa ruský pisár a glosátor 11. – 12. storočí pomýlil pri zapisovaní adjektíva franckij na ugarskij<sup>44</sup>) a ustanovenie Gorazda svojim biskupským nástupcom. Posledné chvíle života veľkého evanjelizátora Slovienov sv. Metoda si zaslúžia samotnú citáciu: „*A keď sa zhromaždil na Kvetnú nedeľu všetok ľud, vojdúc do kostola nevládajúc (slabosťou) poželhal cisára (byzantského) i knieža i duchovných i všetok ľud a riekol: „Strežte ma, deti, do tretieho dňa. Ako sa i stalo. Keď svitalo na tretí deň, riekol naposledy. „Do svojich rúk Pane, porúčam svojho Ducha“<sup>45</sup> [...] i opatriac ho učeníci jeho a dôstojné úcty mu vzdajúc, službu cirkevnú latinsky i grécky i sloviensky vykonali a uložili ho v katedrálnom chráme... A ľudia nescíselný národ zhromaždivší sa, odprevádzali so sviecami, plačúc, dobrého učiteľa a pastiera – mužské pohlavie i ženské, malí i veľkí, bohatí i chudobní, slobodní i rabi, vdovy i siroty, cudzinci i tuzemci, neduživý i zdraví, všetci, lebo pre všetkých sa stal všetkým, aby všetkých získal (1Kor 9,22)*“<sup>46</sup>

<sup>40</sup> RATKOŠ, P.: cit. dielo, s. 233 – 237.

<sup>41</sup> STANISLAV, J.: *Slovanskí apoštolí Cyril a Metod a ich činnosť vo veľkomoravskej ríši*. SaVU, Bratislava 1945, s. 30 – 31.

<sup>42</sup> Tamtiež, s. 65.

<sup>43</sup> RATKOŠ, P.: cit. dielo, s. 242 – 243.

<sup>44</sup> Tamtiež, s. 244.

<sup>45</sup> Lk 23,46. Autor prirovnáva smrť Metoda k skonu Ježiša na kríži, je to pozoruhodná a zaujímavá paralela!

<sup>46</sup> STANISLAV, J.: cit. dielo, s. 74 – 75.

Metodove samostatné spisy (najmä Adhortácia k vladárom a Zakon sudnyj ľudem) nie sú natoľko štylisticky vybrúsené a literárne hodnotené ako jeho mladšieho brata, skôr pripomínajú typickú právnickú terminológiu úradníka Byzantskej ríše 9. storočia. Sú však svedectvom prvého veľkomoravského cirkevného hierarchu, ktorého búrlivý život neobmedzil vo výraznej miere jeho literárnu a vedeckú právnickú alebo teologickú činnosť.

Predovšetkým Metodove prekladové diela, podpora a vernosť misionárskemu dielu a zvlášť spory v živote tohto prvého moravského a panónskeho arcibiskupa<sup>49</sup> sú dôkazom neochvejnej vernosti evanjeliu a duchovnému testamentu jeho brata sv. Konštantína o dôslednú kristianizáciu Slovanov a zvlášť Slovienov.

Zachované spisy oboch veľkých apoštolov Slovanov svedčia o vysokom stupni duchovnosti, kultúrnosti, intelektuálnej zrelosti, hĺbavosti tvorcov a nakoniec aj zostavovateľov, ktorí po vyhnaní z Veľkej Moravy preklady Svätého písma, ostatných bohoslužobných kníh a profánnej literatúry odniesli do Čiech, Poľska, na Balkán, najmä do Bulharska a na územie neskôr konštituovanej Kyjevskej Rusi.

Článok recenzoval: PhDr. ThDr. Štefan Lenčíš, PhD.

Počet znakov: 39 176.

Adresa autora: **Mgr. et Mgr. Miloslav Bakoš**, Sabinovská 6. SK - 080 01, Prešov,

e-mail: bakosovci@centrum.sk

---

<sup>49</sup> MARSINA, R. (ed.): *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae I*. Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Bratislava, 1971, s. 19, 23 a 25, kde v listoch Svätoplukovi pápeži Ján VIII. a Štefan V. spomínajú Metoda ako arcibiskupa, s. 23 – z listu pápeža Jána VIII. „*Reverentissimo Methodio, archiescopo Pammoniensis ecclesiae... Audivimus etiam, quod missa cantes in barbara. hoc est in Sclavina lingua. unde iam litteris nostris, Per Paulum episcopum Anconitanum, tibi directis, prohibuimus, ne in ea lingua sacra missarum sollempnia celebrares, sed vel in latina, in Greca lingua. sicut ecclesia dei toto terrarum orbe diffusa et in omnibus gentibus dilatata cantat.*“ O postavení a právomociach arcibiskupa sv. Metoda, ako aj o samotnom arcibiskupskom úrade sa diskutovalo celé desaťročia, ale dodnes jeho cirkevnoprávna jurisdikcia a jurisprudencia nebola uspokojivo vyriešená. Domnievame sa, že pri súčasnom stave bádania a heuristických analýzach doteraz nájdených spisov a materiálov, ani nie je možné túto otázku definitívne zodpovedať.



## Sväté Písmo v staroslovienčine

Peter JUHÁS

*The Holy Scripture in Slavonic*

The translation of the Scripture to the national language is a very difficult and responsible issue. The first Slavonic translation was made by st. Cyril (Constantine, st. Methodius and their disciples). This translation codified the Old Slavonic language and was based on the Old Bulgarian-South Macedonian dialect. The author in his article explains the origin of Slavonic translation of the Bible and its development, deals with remained fragments of the oldest Old Slavonic biblical texts, compares them, takes notice of Greek and Latin influence on them, and transparently introduces perspective of different distinguished authors in the field of this specific investigation. Distinctive attention is devoted to two of not translated Maccabees books from the Old Testament, which were not considered as canonical.

Keywords: *st. Cyril and st. Methodius, Old Slavonic, Slovak heritage, Bible, the national translations of the Bible, Slovaks and Slovakia*

Staroslovienčina je svojim pôvodom starobulharsko-juhomacedónske nárečie, ktorým sa popri gréčtine hovorilo v Solúne a jeho okolí. V čase veľkomoravskej misie bol už kultivovaným jazykom, ktorý mal terminológiu v oblasti práva a cirkevného života a ktorej časť priniesli Konštantín a Metod na Veľkú Moravu. Tu Slovania vytvorili už v priebehu druhej polovice 8. stor. odbornú terminológiu čiastočne latinského, ale i gréckeho a nemeckého pôvodu.<sup>1</sup> Prekladatelia museli pri svojej práci prihliadať na tunajšiu podobu jazyka a vžitú terminológiu.<sup>2</sup>

Pre literárnu činnosť bol nevyhnutný ešte jeden predpoklad – Písmo. Konštantín zostavil hlaholské písmo a začal prekladať evanjeliár ešte pred príchodom na Veľkú Moravu (porov. *Život Konštantína XIV*). Genialita jeho diela spočívala v úžasnej adekvácii fonematického a grafematického systému; vytvoril teda taký počet hlaholských písmen (38), aký bol potrebný na vyjadrenie staroslovienských hlások.<sup>3</sup> Konštantínova báseň *Proglas*, ktorá tvorí predslov k prekladu evanjelia, je chválorečou o písme a predovšetkým o Božom slove.

<sup>1</sup> Porov. STANISLAV, J.: *Staroslovienský jazyk I*. Bratislava : SPN, 1978, s. 82 – 83.

<sup>2</sup> Dobrým príkladom je slovo *vezdajši* pre lat. *quotidianus*; ďalej slová *otpusťiti, grěchy* a *ot nepri(j)äzni*. Porov. *Tamtiež*, s. 125 – 128.

<sup>3</sup> Porov. MAREŠ, F. V.: *Konstantínovo kulturné dielo po 1100 letech*. Česká katolícka charita : Brno, 1970, s. 8.

## Preklad evanjelii

Vyššie už bolo spomenuté miesto zo *Života Konštantína*, ktoré hovorí o preklade evanjeliára ešte pred príchodom na Veľkú Moravu. Išlo teda o aprakos, výber evanjeliových perikop pre bohoslužobné účely, ktorý sa zachoval v dvoch neskorších odpisoch. Prvým z nich je *Assemaniho evanjeliár*,<sup>4</sup> pomenovaný podľa svojho objaviteľa – kustóda vatikánskej bibliotéky, kde je aj uchovávaný. Kódex pochádzajúci z 10., resp. začiatku 11. stor. je písaný hlaholikou a obsahuje 158 listov. *Savvina kniha*<sup>5</sup> je druhou zachovanou pamiatkou predstavujúcou aprakos, ktorá je však písaná cyrilikou. Pravdepodobne sa jedná o odpis z hlaholskej predlohy urobený popom Savvom v 11. stor., o ktorom sa predpokladá, že pochádza z oblasti severovýchodného Bulharska.<sup>6</sup> Je uložený v Hlavnom moskovskom archíve a obsahuje 129 listov. Takisto písaný cyrilsky, ale mladší od spomenutých je tzv. *Ostromirov evanjeliár*, urobený v Novgorode pre správcu mesta Ostromir v období rokov 1056 – 1057. Tento evanjeliár nepochádza z veľkomoravskej literárnej školy, pretože sa jedná o prepis staroslovienskeho prekladu východobulharskej školy z čias cára Simeona.<sup>7</sup>

Po príchode na Veľkú Moravu vzniklo doplnením aprakosného textu tzv. tetraevanjelium, teda celé štvorevanjelium, ktorého najdôležitejšími reprezentantmi sú dve literárne pamiatky – Zografský<sup>8</sup> a Mariánsky kódex. Prvý, pomenovaný podľa miesta nájdenia – kláštora na Athose, pochádza z 12. stor. (pôvodina asi z konca 10. stor.) a je písaný hlaholsky, nie však úplne, pretože 15 listov (z celkového počtu 303) obsahujúcich aj synaxár je cyrilských.<sup>9</sup> Rukopis pochádza z macedónskej oblasti a v súčasnosti sa uchováva v Štátnej knižnici v Petrohrade. *Mariánsky kódex*<sup>10</sup>, nájdený v Mariánskom kláštore na Athose, je takisto písaný hlaholsky a jedná sa o odpis z 10./11. stor. Jeho obsah tvorí 173 listov, ktoré sú uchovávané v Štátnej knižnici v Moskve. Miestom proveniencie je pravdepodobne macedónska alebo srbská oblasť. Tento kódex je prekladom, ktorý je vzhľadom na jeho techniku bližší pôvodnému textu, avšak Zografský kódex ukazuje staršiu staroslovanskú fonetickú štruktúru a tým predstavuje pôvodnejší fonetický stav.<sup>11</sup> Z jazykového hľadiska predstavujú spomínané kódexy starobylé pa-

<sup>4</sup> Vydanie: KURZ, J., VAJS, J.: *Evangeliarium Assemani, Codex Vaticanus 3. slavicus glagolicus I-II*. Praha 1929 – 1955.

<sup>5</sup> Vydanie: ŠČEPKIN, V.: *Savvina kniga*. S. Peterburg 1903.

<sup>6</sup> Porov. HABOVŠTIAKOVÁ, K., KROŠLÁKOVÁ, E.: *Z tvorby solimských bratov a ich žiakov*. Trnava : SSV, 1993, s. 50.

<sup>7</sup> Porov. Tamtiež.

<sup>8</sup> Vydanie: JAGIĆ, V.: *Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zagraphensis nunc Petropolitamus*. Berolini 1879.

<sup>9</sup> Porov. HABOVŠTIAKOVÁ, K., KROŠLÁKOVÁ, E.: *Z tvorby solimských bratov a ich žiakov*, s. 49.

<sup>10</sup> Vydanie: JAGIĆ, V.: *Quattuor evangeliorum versionis paleoslovenicae codex Marianus glagoliticus*. Berolini 1883.

<sup>11</sup> Porov. MOLNÁR, N.: *The Calques of Greek origin in the most ancient Old Slavic Gospel texts*. Budapest : Kiadó, 1985, s. 14.

miatky; výnimkou je Ostromirov evanjeliár, ktorý sa vyznačuje staroruskými črtami.<sup>12</sup>

Po predstavení najstarších literárnych pamiatok sa vynára problém vzájomného vzťahu jednotlivých redakcií a prameňov, resp. textov, ktoré slúžili ako predloha pre preklad do staroslovienskej. J. Vajs vydal v rokoch 1935 – 1936 rekonštruovaný text cyrilo-metodskej epochy. Na základe svojho štúdia akceptuje dohad J. Dobrovského, že gréckou predlohou pre prvotný starosloviensky preklad bola byzantská<sup>13</sup> recenzia, avšak na miestach kde sa od nej líši, postuluje J. Vajs blízkosť textom západnej<sup>14</sup> recenzie. Teda gréckou predlohou cyrilometodského prekladu podľa jeho teórie mal byť akýsi „zmiešaný“ kódex, ktorý by predstavoval byzantský text s hojnými západnými a palestínskymi variantmi.<sup>15</sup>

K. Horálek vo svojom výskume zdôrazňuje význam Savvinej knihy pre určenie vzťahu evanjeliára a tetraevanjelia.<sup>16</sup> Zhody Savinnej knihy (Savovho evanjeliára) s hlaholskými tetraevanjeliami sú podľa jeho názoru zvláštnosťami prvotného staroslovienského prekladu, a to v oboch redakciách – evanjeliárnej a tetraevanjeliovej.<sup>17</sup> Teda spomínaný cyrilský dokument zachováva na mnohých miestach pôvodný text s jemnou voľnosťou Konštantínovho prekladu. Za predlohu nepovažuje byzantskú (carihradskú) recenziu, ale alexandrijskú<sup>18</sup>, ktorá potom bola na Morave opravená podľa západnej, pričom istá časť variantov pochádza z Vulgáty.<sup>19</sup> Podľa Pogorelovej tézy, ktorá nebola veľmi akceptovaná, mala práve Vulgáta dominantný vplyv na starosloviensky preklad.<sup>20</sup>

M. Weingart postupuje podobne ako Dobrovský a Vajs, ale opačným smerom. Prvotné cyrilo-metodské preklady boli podľa jeho mienky urobené na základe západnej recenzie a až neskôr prispôbované recenzii byzantskej. Weingartov názor zdieľa vo svojej práci o kalkoch aj N. Molnár, ktorý za prvotné modely

<sup>12</sup> Porov. HABOVŠTIAKOVÁ, K., KROŠLÁKOVÁ, E.: *Z tvorby solúnskych bratov a ich žiakov*, s. 49-52.

<sup>13</sup> Typ textu, ktorý zrevidoval Lukianos Antiochijský, preto sa niekedy označuje aj jeho menom, príp. ako text antiochijský či sýrsky. Neskôr bol tento typ používaný v Carihrade a v celej Byzantskej ríši. V priebehu 10. – 14. stor. sa stal štandardným textom Nového zákona. Porov. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Rim : SÚSCM, 1992, s. 268.

<sup>14</sup> Stará forma gréckeho textu Nového zákona, rozšírená už v 2. stor. Parafrazami, dodatkami a medzerami sa odlišuje od alexandrijského typu. Porov. Tamtiež, s. 1071 – 1072.

<sup>15</sup> Porov. VAŠICA, J.: *Literárni památky epochy velkomoravské*. Praha : Lidová demokracie, 1966, s. 23.

<sup>16</sup> HORÁLEK, K.: *Evangeliáře a čtveroevangelia*. Praha : SPN, 1954.

<sup>17</sup> Porov. HORÁLEK, K.: Dvě textologické otázky. In: *Studia Palaeoslovenica*. Praha : Academia, 1971, s. 146.

<sup>18</sup> Alexandrijský (niekedy označovaný ako egyptský, Hesychiov alebo neutrálny) je veľmi starý grécky text Nového zákona, ktorého existenciu dosvedčujú významné papyrasy už v 2. stor. V porovnaní s ostatnými typmi podáva vernejší text, lebo je bližší originálnemu zneniu. Porov. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Rim : SÚSCM, 1992, s. 188 – 189.

<sup>19</sup> Porov. KROVIŇA, M.: Starosloviensky preklad Sv. Pisma. In: *Apoštolí Slovienov*. Trnava : SSV, 1963, s. 136 – 137.

<sup>20</sup> Porov. Tamtiež.

považuje západné a zmiešané texty; tie boli od začiatku 10. stor. stále viac unifikované s byzantskou recenziou.<sup>21</sup>

Jednoznačne rozriešiť problém gréckej predlohy je mimoriadne komplikované, treba však pamätať na niekoľko aspektov. Pri hľadaní gréckych prameňov staroslovienskych prekladov, ako to zdôraznil už Vereščagin,<sup>22</sup> je treba na jednej strane koncentrovať pozornosť na kódexy 9. stor., keďže sa dá predpokladať, že Konštantín použil pramene vlastných čias.<sup>23</sup> Na druhej strane N. Molnár vhodne pripomína fakt, že Konštantín ako bibliotekár Hagia Sophia mal prístup k širšiemu spektru prameňov. Kvôli komplexnosti diskurzu vyvstáva aj otázka po textových tradíciách, ktoré boli známe v oblasti Solúna a takisto slovanským obyvateľom Macedónska.<sup>24</sup>

Pôvod latinizmov v staroslovienskych prekladoch hľadá N. Molnár prinajmenšom v troch zdrojoch.<sup>25</sup> Prvým sú spoločné grécke pramene (hlavne západnej recenzie) staroslovienskych a latinských textov. Ďalším sú samozrejme pôvodné latinizmy prítomné už v samotnom gréckom texte.<sup>26</sup> Nepriamy latinský vplyv, ktorý sa dá pozorovať v moravských ľudovo-perikopných textoch pred misiou solúnskych bratov (napr. Pater noster), tvorí tretí zdroj.

## Apoštol

Tento termín slúži na označenie ostatných spisov Nového zákona, teda Skutkov apoštolských a listov. Aj preklad tejto časti Sv. Písma bol urobený najskôr vo forme lekcionára ako výber perikop (tzv. Praxapostol) a až neskôr, zrejme ešte vo veľkomoravskom období, bol doplnený prekladom ostatných častí.<sup>27</sup>

Podobne ako pre preklad evanjelií existuje aj niekoľko rukopisov Apoštola (ďalej A.), ktoré sa však nevyznačujú takou starobylosťou ako evanjeliára a tetra. Snáď najstarším je A. *Eninský* (podľa miesta nálezu), ktorý bol identifikovaný ako rukopis východobulharskej proveniencie z 11. stor.<sup>28</sup> Skrátenej aprakos, známy ako A. *Ochridský*, je o storočie mladší. Z rovnakého storočia a z východobulharskej oblasti pochádza A. *Stepčenský*. Početné macedonismy obsahuje A. *Macedónsky* (alebo *Strumický*), ktorý bol rôzne datovaný (približne 13. stor.). V jednom kódexe, ktorý je datovaný do roku 1324, sa spolu s evanjeliárom na-

<sup>21</sup> Porov. MOLNÁR, N.: *The Calques of Greek origin in the most ancient Old Slavic Gospel texts*, s. 16-17.

<sup>22</sup> Porov. tamtiež, s. 18.

<sup>23</sup> Tu je vhodné pripomenúť rozšírenie byzantskej recenzie v rámci ríše a jej dosvedčenie od 7./8. stor. väčším počtom rukopisov. Porov. TICHÝ, L.: *Úvod do Nového zákona*. Olomouc : MCM, 1992, s. 26.

<sup>24</sup> Porov. MOLNÁR, N.: *The Calques of Greek origin in the most ancient Old Slavic Gospel texts*, s. 18.

<sup>25</sup> Porov. tamtiež, s. 18-26.

<sup>26</sup> K tejto problematike porov. REISER, M.: *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*. Paderborn : Schöningh, 2001.

<sup>27</sup> Porov. VAŠICA, J.: *Literární památky epochy velkomoravské*, s. 29.

<sup>28</sup> Tu sa uvádzajú najstaršie nám známe rukopisy. Porov. HAUPTOVÁ, Z.: Lexikální rozbor Apoštola Eninského. In: *Studia Palaeoslovenica*. Praha : Academia, 1971, s. 105 – 106.

chádza A. Šišatovacký. Ide o skráteného praxapoštola srbskej redakcie. A. *Christinopolský*, ktorého vznik sa datuje do 12. stor. a jazykovo sa kladie do juhovýchodnej oblasti, je najstarším úplným textom Apoštola. Spomínané rukopisy majú na niektorých miestach *lacunae*. Okrem vyššie uvedených existuje aj niekoľko fragmentov (napr. Grškovičov Apoštol z 12./13. stor.) a rukopisov pochádzajúcich z neskoršieho obdobia.

Z. Hauptová konštatuje, ako už bolo spomenuté, že zachované rukopisy Apoštola nie sú na takej úrovni (vekom, aj jazykovou zachovalosťou) ako evanjeliára a tetra, a tak nám chýbajú potrebné články pre rekonštrukciu reťazca pôvodných slovanských prekladov. Apoštolský text, ktorý bol z Veľkej Moravy prenesený do Bulharska, prešiel redakčnými zmenami a bol značne pobulharčený.<sup>29</sup>

V súvislosti s prekladom Apoštola nachádzame v jeho texte aj prvý doklad slovanskej časomernej prozodie.<sup>30</sup> Grécky text Nového zákona obsahuje iba jeden hexameter a to v Tít 1,12: Κρήτες αἰεὶ ψεύσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀφ' γαί<sup>31</sup>, ktorého pôvod sa pripisuje Epimenidovi.<sup>32</sup> Konštantín alebo jeho brat Metod použil dokonca aj pri preklade daktylský hexameter, čím sa potvrdzuje obrovská erudícia obidvoch bratov a kvalita staroslovienskeho prekladu.

### Preklad Žaltára a Starého zákona

Žaltár patrí medzi najstaršie staroslovienske preklady, keďže je potrebný na recitáciu liturgie hodín, ako o tom svedčí aj *Život Konštantína XV*.<sup>33</sup> Pôvodný preklad najvernejšie predstavuje *Psalterium Sinaiticum* z 11. stor., ktorý bol objavený v kláštore sv. Kataríny na Sinaji koncom 19. storočia.<sup>34</sup> Tento kódex, keďže končil žalmom 137, bol v roku 1975 doplnený nálezom mnohých rukopisov, medzi ktorými sa nachádzali chýbajúce žalmy (+ Ž 151), po ktorých nasledujú staro- a novozákonné kantika (14), pričom objavená časť žaltára obsahuje ešte niektoré ďalšie texty.<sup>35</sup> V Bulharsku bol neskôr pôvodný text vybavený Theodoretovým alebo Pseudo-Atanáziovým komentárom, a tak v 11. a 12. storočí prevlá-

<sup>29</sup> Porov. tamtiež, s. 120 – 121.

<sup>30</sup> Porov. MAREŠ, F. V.: Nejstarší doklad slovanské prozodie časomerné. In: MAREŠ, F. V.: *Cyrilometodějská tradice a slavistika*. Praha: Torst, 2000, s. 197 – 202. (Pôvodne publikované in: Slavianskaja filologija II, Moskva 1958).

<sup>31</sup> „Křéťania sú veční luhári, zlá zver, bruchá lenivé“.

<sup>32</sup> Porov. REISER, M.: *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, s. 94 – 95.

<sup>33</sup> V preklade Petra Ratkoša: „Keď prišiel na Moravu, s veľkou úctou prijal ho Rastislav a keď zhromaždil učeníkov, oddal mu ich na učenie. A onedlho preložil celý cirkevný poriadok, naučil ich raňajšej službe Božej, hodinkám, večerni, povečernici i tajnej službe (omši) a tam nechal učiť aj iné náuky, gramatiku i muziku.“ Porov. RATKOŠ, P.: *Velkomoravské legendy a povesti*. Bratislava: Tatran, 1977, s. 39.

<sup>34</sup> Hlaholské vydanie urobil L. Geitler (Zagreb 1883) a cyrilský prepis S. Severianov (Petrohrad 1922).

<sup>35</sup> Porov. MAREŠ, F. V.: Význam staroslověnských rukopisů nově objevených na hoře Sinaj. In: Mareš, F. V.: *Cyrilometodějská tradice a slavistika*. Praha: Torst, 2000, s. 204 – 206. (Pôvodne in: Slavia 60, 1991).

dajú komentované žaltáre nad jednoduchými.<sup>36</sup> Za predlohu starozákonného prekladu považoval J. Vajs byzantskú recenziu (lukiánovskú), pričom v prípade Žaltára našiel J. Laurenčík aj nelukiánovské formy.<sup>37</sup>

J. Vlášek,<sup>38</sup> ktorý sa vo svojom príspevku zaoberá citáciami žalmov v evanjeliárnych a evanjeliových kódexoch, sa prikláňa k záveru, že v dobe prekladu evanjeliára bola už vypracovaná i prekladová technika žalmov.

Pre preklad ostatných kníh Starého zákona ponúka svedectvo *Život Metoda XV*, podľa ktorého Metod „[...] však z učeníkov svojich vybral dvoch kňazov, znamenitých skoropiscov, preložil v krátkom čase všetky knihy Písma úplne, okrem kníh Makabejských, z jazyka gréckeho do slovienskeho, za osem mesiacov [...]“.<sup>39</sup> Niektorí spochybňujú hodnovernosť tohto údaju kvôli krátkosti doby prekladu, ku ktorému sa ako argument pripája úsilie novgorodského arcibiskupa Gennadija, ktorý v kláštoroch na Rusi a Balkáne nenašiel úplný cirkevno-slovanský text Starého zákona. Aj napriek tomu významní slavisti ako J. Vajs a J. Vašica pripúšťajú existenciu úplného Metodovho prekladu Starého zákona.<sup>40</sup>

F. V. Mareš<sup>41</sup> podáva niekoľko presvedčivých argumentov na potvrdenie hodnovernosti ŽM XV. V texte je údaj „všetky knihy Písma úplne“, ktorý je však spresnený vylúčením kníh Makabejských, čo by v prípade parimejníka tzn. výberu čítaní, ako niektorí interpretujú, nedávalo zmysel. *Proložný život Konštantína a Metoda* udáva, že Metod preložil 60 biblických kníh (podobne aj svedectvo bulharského exarchu Jána), čo je počet, ktorý sa v prípade, že sa berú starozákonné knihy obsiahnuté v parimejníku, nedosiahne. F. V. Mareš k tomu dodáva, že v stredoveku, ale aj skôr, bola snaha zoskupiť knihy Písma tak, aby sa dosiahol počet 60. V chorvátsko-hlaholských liturgických knihách sú zachované starozákonné čítania, ktoré parimejník neobsahuje a ich jazyk obsahuje navyše mnoho starobyklých rysov. Absencia staroslovienskych rukopisov Starého zákona sa častejšie zdôvodňuje tým, že nešlo o knihu používanú s takou frekvenciou ako liturgické knihy, pričom je možné prihliadnúť aj na prenasledovanie po Metodovej smrti.<sup>42</sup> Čo sa týka krátkosti doby prekladu, F. V. Mareš argumentuje štatisticky a dedukuje, že takéto preklad zodpovedá možnostiam skúseného prekladateľa. Fakt vylúčenia kníh Makabejských z prekladateľského programu podľa prof. Mareša neprekvapuje, keďže Východná cirkev dlho váhala s ich prijatím do

<sup>36</sup> Porov. VAŠICA, J.: *Literární památky epochy velkomoravské*, s. 30.

<sup>37</sup> Porov. tamtiež.

<sup>38</sup> Porov. VLÁŠEK, J.: Po stopách archetypu staroslovienského prekladu žalmů. In: *Studia Palaeoslovenica*. Praha: Academia, 1971, s. 389 – 392.

<sup>39</sup> Preklad: RATKOŠ, P.: *Velkomoravské legendy a pověsti*, s. 81.

<sup>40</sup> Porov. VAŠICA, J.: *Literární památky epochy velkomoravské*, s. 31 – 32.

<sup>41</sup> Ako verný pomocník svojho brata sa Metod zúčastnil prekladu evanjeliára s apoštolárom a niektorých liturgických textov. Porov. MAREŠ, F. V.: Podíl sv. Metoděje na počátcích slovanského písemnictví. In: MAREŠ, F. V.: *Cyrlometodějská tradice a slavistika*. Praha: Torst, 2000, s. 38 – 40.

<sup>42</sup> Porov. VAŠICA, J.: *Literární památky epochy velkomoravské*, s. 31-32; KROVINA, M.: *Staroslovienský preklad Sv. Písma*, s. 134 – 135.

kánonu.<sup>43</sup> Tento argument má svoju váhu, pretože kanonicita spomínaných kníh bola skutočne diskutovaným problémom; napr. Hieronym o nej pochyboval. Avšak vo všeobecnosti bol na Východe akceptovaný kánon, ktorý zahrňoval aj deuterokanonické knihy. (Etiópska a Koptská cirkev majú dokonca zvláštny vzťah aj k niektorým apokryfom.) Provinciálne koncily v Hippo (393) a v Kartágu (397 a 419) uznali posvätný charakter kníh Makabejských. Problém kanonicity mohol byť dôvodom, podľa môjho názoru však nie jednoznačným, ich vynechania pri preklade. Keď zväžíme, že diskusia o kanonicite sa týkala aj iných kníh, nemôžeme z tohto pohľadu poskytnúť jednoznačnú odpoveď na problém absencie kníh Makabejských.

### Konštantín a Metod ako prekladatelia alebo Resumé

Základné pramene, ktoré svedčia o prekladateľskej činnosti oboch bratov už boli spomenuté. Podobne aj Proglas, ktorý je pôsobivým úvodom k prekladu evanjelia a ilustruje veľkosť Konštantínovho (Cyrilovho) ducha.

Na záver tohto príspevku pojednávajúceho o preklade Sv. Písma do staroslovienčiny je vhodné v krátkosti uviesť pár diskusných poznámok k tzv. macedónskemu cyrilskému listu známemu aj ako zlomok Hilferdingov, ktorého text je blízky predhovoru Jána Exarchu k jeho prekladu Bohoslovía Jána z Damasku. A. Vaillant, ktorý text zlomku doplnil, preložil a komentoval, došiel k záveru, že zlomok predstavuje časť predhovoru Konštantína (Cyrila) k jeho prekladu evanjeliára. Z úryvku vyplýva Konštantínova snaha pri preklade o správne vystihnutie zmyslu a o zrozumiteľnosť textu. Vaillantov úsudok zdieľajú aj niektorí ďalší slavisti, napr. J. Vašica.<sup>44</sup> Tento text, v podobe Macedónskeho cyrilského listu a Prológu Jána Exarchu, skúmal aj F. V. Mareš<sup>45</sup>, ale pozornosť venoval tej časti, kde sú uvádzané príklady gréckych a slovanských slov. Pozoroval, že použitý lexikálny materiál je z 15. a 16. kapitoly Zjavenia sv. Jána a došiel k uzáveru, že pojednávaná stať vznikla v súvislosti s prekladom Apokalypsy, ktorá tak bola preložená Metodom ešte vo veľkomoravskom období. Teda nejedná sa, pokračuje F. V. Mareš, o Konštantínov prológ ku evanjeliáru, ale o epilóg k prekladu Nového zákona (eventuálne celej Biblie?), ktorý zložil Metod v čase, keď sa jeho preklad blížil ku koncu. Prológ Jána Exarchu a Macedónsky cyrilský list predstavujú dva redakčné podoby epilógu.

Rôzne podoby a riešenia problémov spojených s prekladom Sv. Písma do staroslovienčiny ilustrujú na jednej strane rozsiahlosť výskumu a na strane druhej obrovské dielo slovanských vierozvestcov, resp. ich žiakov. Preklad kanonických kníh Sv. Písma bol medzníkom par excellence, ktorý našiel svoje pokračovanie v ďalšej literárnej činnosti, v neskoršom období napr. aj vo forme apokryfnej literatúry.

<sup>43</sup> Porov. MAREŠ, F. V.: Podíl sv. Metoděje na počátcích slovanského písemnictví, s. 40.

<sup>44</sup> Porov. VAŠICA, J.: *Literární památky epochy velkomoravské*, s. 25 – 26.

<sup>45</sup> Porov. MAREŠ, F. V.: Původ textu macedónskeho cyrilského listu. In: MAREŠ, F. V.: *Cyrilometodějská tradice a slavistika*. Praha: Torst, 2000, s. 153 – 158.

**Použitá literatúra**

HABOVŠTIKOVÁ, K., KROŠLÁKOVÁ, E.: *Ztvorby solúnskych bratov a ich žiakov*. Trnava : SSV, 1993.

HAUPTOVÁ, Z.: Lexikální rozbor Apoštola Eninského. In: *Studia Palaeoslovenica*. Praha : Academia, 1971.

HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Rím : SÚSCM, 1992.

HORÁLEK, K.: *Evangelidě a čtveroevangelia*. Praha : SPN, 1954.

HORÁLEK, K.: Dvě textologické otázky. In: *Studia Palaeoslovenica*. Praha : Academia, 1971.

KROVINA, M.: Starosloviensky preklad Sv. Písma. In: *Apoštolí Slovienov*. Trnava : SSV, 1963.

MAREŠ, F. V.: *Konstantinovo kulturní dílo po 1100 letech*. Česká katolická charita : Brno, 1970.

MAREŠ, F. V.: *Cyrlometodějská tradice a slavistika*. Praha : Torst, 2000.

MOLNÁR, N.: *The Calques of Greek origin in the most ancient Old Slavic Gospel texts*. Budapest : Kiadó, 1985.

RATKOŠ, P.: *Veľkomoravské legendy a povesti*. Bratislava : Tatran, 1977.

REISER, M.: *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*. Paderborn : Schöningh, 2001.

STANISLAV, J.: *Starosloviensky jazyk I*. Bratislava : SPN, 1978.

TICHÝ, L.: *Úvod do Nového zákona*. Olomouc : MCM, 1992.

VAŠICA, J.: *Literární památky epochy veľkomoravské*. Praha : Lidová demokracie, 1966.

VLÁŠEK, J.: Po stopách archetypu staroslověnského překladu žalmů. In: *Studia Palaeoslovenica*. Praha : Academia, 1971.

Článok recenzoval: doc. ThDr. Jozef Leščinský, PhD.

Počet znakov: 22 256.

Adresa autora: **Mgr. Peter Juhás**, CGU, Via S. Nicola da Tolentino, 13, IT - 00187 Roma,

e-mail: juhaspeter@hotmail.com



## Rád križovníkov s červenou hviezdou do roku 1915

Gabriel Rijad MULAMUHIĆ

### *The Order of the Knights of the Cross with the Red Star until the year 1915*

The Order of the Knights of the Cross with the Red Star is the only order in the Catholic church which was founded by a woman – st. Anežka Přemyslovna. The Order was confirmed by Pope Gregory IX in the year 1237. The author presents in his article the history of the Order in its individual historical stages. In the medieval period the Knights of the Cross with the Red Star spread out in the Czech kingdom and neighbouring regions of Silesia and Poland. During the Reformation and re-Catholization in the years 1561-1694 all the archbishops of Prague were the grand masters of the Knights of the Cross. This period is one of the most glorious and most important in the history of the Order. The author at length presents the history of the Knights of the Cross until the death of their 44<sup>th</sup> grand master Francis X Marata before the World War I.

Keywords: *The Order of the Knights of the Cross with the Red Star, st. Anežka Přemyslovna, Czech saints, Prague*

### 1. Vznik rádu a sv. Anežka Přemyslovna – česká zakladateľka

Rytiersky rád Križovníkov s červenou hviezdou je jediná rehoľa Katolíckej cirkvi založená ženou. Keď si však všimneme bližšie osobu sv. Anežky Přemyslovny a politicko-kultúrneho vývoja přemyslovských Čiech v 2. polovici 12. storočia a v 1. polovici 13. storočia, tak nám bude táto okolnosť omnoho jasnejšia.

Sv. Anežka sa narodila v Prahe ako deviate dieťa českému kráľovi Přemyslovi Otakarovi I. a jeho druhej manželke Konstancii Uhorskej v roku 1211.<sup>1</sup> Tento dátum nie je úplne jasný, ale zhoduje sa na ňom väčšina historikov. V súvislosti s narodením sv. Anežky sa uvádza aj presnejší dátum, a to 20. januára, v predvečer pamiatky sv. Anežky Rímskej – po nej by mohla mať meno, ako to bolo v stredovekej praxi prijímania mena svätca dňa krstu alebo dňa narodenia, avšak to sú už len dohady alebo ničím nepodložená tradícia.<sup>2</sup> Anežka († 1228) sa totiž volal aj sestra jej otca a teda jej teta – bola svätourajskou abatyšou ženského be-

<sup>1</sup> Prvé manželstvo Přemysla Otakara I. bolo s Adlétou z Meissenu, ktorú zapudil a s deťmi z tohto manželstva a v roku 1199 nahradil mladou Konstanciou, sestrou uhorských kráľov Imricha (1196 – 1204) a Ondreja II. (1205 – 1235). Bola to veľká stredoveká aféra, ktorá sa dostala až pred samého pápeža Inocenta III. do Ríma. Manželstvo bolo prehlásené za neplatné už od začiatku dodatočne na základe príbuzenských zväzkov manželov, a to pražským biskupom. Rímske stanovisko skrze odvolanie sa Adléty k pápežovi zostalo nejasné a až do jej smrti v roku 1211. Porov. ŽEMLIČKA, J.: *Přemyslovci. Jak žili, vládli, umírali*. Praha 2005, s. 116 – 117.

<sup>2</sup> Porov. SVOBODA, B.: *Život svěřice*. In: *Blahoslavená Anežka Česká. Sborník ke svatořečení*. Praha 1989, s. 22.

nediktánskeho kláštora na Pražskom hrade.<sup>3</sup> Z tohto je vidieť, že v rode Přemyslovcov už bolo meno Anežka a po ňom tiež mohla dostať meno pri krste.

Aj keď vrchol územného rozsahu dosiahol přemyslovský štát až za panovania kráľov Václava II. (1271 – 1305) a Václava III. (1289 – 1306),<sup>4</sup> mnohí historici sa zhodujú na tom, že vrchol moci, bohatstva a jeho odraz vo vnútornej štruktúre štátu, cirkevnom rozvoji a kultúre dosiahlo české kráľovstvo práve v období vlády Přemysla Otakara I. († 1230) a jeho vnuka Přemysla Otakara II. (1233 – 1278).<sup>5</sup> Anežkin dedo Vladislav II. († 1174)<sup>6</sup> a otec sa usilovali upevniť vnútornú stabilitu v Čechách pre svoju dynastiu a získať aj medzinárodné postavenie, a to povýšením českého kniežatstva na dedičné kráľovstvo. Tejto snahe tak bolo podriadené skoro všetko v živote tejto dynastie. Je potrebné pripomenúť, že sa jednalo ako v zahraničí o dojednávanie výhodných spojení skrze vojenskú pomoc a politiku uzatvárania výhodných manželstiev, tak doma o budovanie silnej pozície proti formujúcej sa šľachte rozvojom miest, obchodu a budovaniu dost' významného duchovného stavu postaveného skrze investitúry do lojálnej pozície voči vláde.

Veľmi významne nám vystupuje do popredia Vladislav II., nielen svojimi právami do Talianska pomáhať cisárovi, ale predtým aj účasťou na druhej krížovej výprave v rokoch 1147 – 1148<sup>7</sup> a svojimi jednaniami v Carihrade s cisárom Manuelom I. Komnenom (1143 – 1180), ktoré boli zavŕšené aj príbuzenskými väzskami.<sup>8</sup> V tomto snažení pokračoval aj jeho syn Přemysl Otakar I., ktorý sa po krátkom intermeze niekoľkých Přemyslovcov<sup>9</sup> z bočných línií stáva jeho nástupcom po svojom staršom bratovi Bedřichovi. Toto postavenie si však musel presadiť vojenskou silou za značnej podpory cisára, ktorý – keď nedostal zaplatenú sumu za pomoc –, tak ho zosadil.<sup>10</sup> Definitívne sa ujal vlády Přemysl I. Ota-

<sup>3</sup> Porov. ŽEMLIČKA, J.: *Přemyslovci*, s. 40 – 41.

<sup>4</sup> Václav II. bol kráľ český od 1283 a kráľ poľský od 1300 (korunovácia v Hniezdne). Jeho syn Václav III. bol za života otca zvolený za uhorského (1301 – 1305) a českého kráľa a nominálne aj poľského (1305 – 1306).

<sup>5</sup> Nazývaný kráľ železný a zlatý.

<sup>6</sup> Vladislav II. získal kráľovskú hodnosť ad personam od Fridricha I. Barbarossa za českú vojenskú pomoc pri ťažení v Lombardii v roku 1158. Túto udalosť však zatienili vnútorné boje v rode. Porov. ŽEMLIČKA, J.: *Přemyslovci*, s. 23 – 24.

Vojenských aktivít do Lombardie a do iných oblastí Talianska bolo niekoľko, a to v rokoch 1158, 1161, 1166 – 1168. Porov. ČORNEJ, P. a kol.: *Evropa kráľů a císařů*. Praha 2005, s. 384.

<sup>7</sup> Táto výprava bola na osobnú výzvu sv. Bernarda z Clairvaux, ktorý Vladislavovi poslal aj osobný list. Česká výprava bola samostatnou súčasťou výpravy nemeckého kráľa Konráda III. Na ceste cez Carihrad do Svätej zeme zložil aj lénnu prísahu do rúk cisára Manuela I. Komnena. Porov. SKŘIVÁNEK, F.: *Rytíři svatého Jana Jeruzalémského u nás*. Praha 1995, s. 7 – 8.

<sup>8</sup> Jednalo sa o Bedřichovu dcéru, ale nezachovalo sa jej meno. Porov. ŽEMLIČKA, J.: *Přemyslovci*, s. 114 – 115.

<sup>9</sup> Bedřich (1172 – 1173, 1178 – 1189), Soběslav II. (1173 – 1178), Konrád II. Oto (1189 – 1191), Václav (1191).

<sup>10</sup> Išlo o pomoc dojednanú pražským biskupom Jindřichom Břetislavom († 1197), tiež Přemyslovcom s nemeckým cisárom Henrichom VI. za 6 000 hrivien. Preto cisár udeľuje Čechy do léna Jindřichovi Břetislavovi. Porov. ČORNEJ, P. a kol.: *Evropa kráľů a císařů*, s. 321.

## Tradícia

kar po vojenskom obsadení Čiech v roku 1197. Poučený počiatočnými neúspechmi a nestabilitou spojenectva – tak treba vnímať mnohé neskoršie postoje a kroky jeho vlády. V tomto pohľade treba však chápať aj jeho politiku vlastných dvoch manželstiev a tiež aj uzatvárania manželstiev jeho detí, do ktorých mala byť zapojená aj jeho najmladšia dcéra svätá Anežka, narodená rok po vydaní Zlatej buly sicílskej (1212).<sup>11</sup>

Prvé tri roky strávila Anežka v starostlivosti pestúnok a svojich blízkych doma v Čechách. Jej otec však už plánoval budúcnosť svojej dcéry, a tak, ako bývalo v tých dobách zvykom, odchádza Anežka spoločne so staršou sestrou Annou na výchovu do ženského cisterciáckeho kláštora v sliezskej Trzebnici.<sup>12</sup> Bola totiž zasnúbená s maloletým kniežaťom, asi Bóleslavom, synom Henricha I. Bradatého a Hedvigi, jej vzdialenej príbuznej. V dynastickej politike bola určená za budúcu manželku sliezskeho Piastovca, lenže ten po troch rokoch jej pobytu umiera, a tak si ju rodičia privážajú späť do Čiech. Ďalšiu výchovu Anežka absolvuje v ženskom premonštrátskom kláštore v Doksanoch. Podľa legendy už tam vyniká skromnosťou a veľkou starostlivosťou o kostol. Pobyt v tomto kláštore trval niekoľko rokov, a predsa nebol dokončený. Vracia sa totiž do Prahy k svojej rodine, kde prebýva na Pražskom hrade a má na ňu vplyv jej teta Anežka.<sup>13</sup> Asi v roku 1219 odchádza na ďalšiu výchovu na dvor Babenbergovcov do Viedne, a to k Leopoldovi VI. (1198 – 1230). Očakáva sa, že si vezme za muža mladého rímskeho kráľa Henricha (VII.), syna cisára Fridricha II., avšak ani táto partia sa jej otcovi nepodarí<sup>14</sup> a nakoniec sú odmietnutí aj ďalší kandidáti o jej ruku.<sup>15</sup> Anežka sa však už plne rozhodla pre Krista a smrťou jej otca († 1230) je zmytá aj posledná prekážka na ceste k vytúženému cieľu. Je silne ovplyvnená novou zbožnosťou, ktorá sa hlási k svätému Františkovi z Assisi (1182 – 1226) a svätému Dominikovi (1170 – 1221), od ktorých vychádzajú nové medicínske rády.<sup>16</sup> Anežkinu snahu podporuje aj vplyv príbuzných, a to svätej Hedvigi a svätej Alžbety, ale aj iných.<sup>17</sup> Ona však prekonáva ostatných a s pomocou brata – kráľa

<sup>11</sup> Premysl I. Otakar čerpal z bojov medzi Štaufmi a Welfmi po smrti Henricha VI. Už v roku 1198 v septembri prijíma dedičnú kráľovskú hodnosť a korunu od Filipa Švábskeho (1198 – 1208); keď mení tábor, dostáva to isté od Ota IV. Brunšvickeho (1198 – 1218) a nakoniec aj od ďalšieho rímskeho kráľa Fridricha II. Štaufského (1211 – 1250) v jedinom zachovanom dokumente, spolu s mnohými ďalšími právomocami – Zlatej bule sicílskej. Porov. ŽEMLIČKA, J.: *Přemyslovci*, s. 24.

Oto IV. potvrdzuje privilégia v roku 1203 a v roku 1204 pápež Inocent III. Porov. ČORNEJ, P. a kol.: *Evropa kráľů a císařů*, s. 321.

<sup>12</sup> Tento kláštor založil Henrich I. Bradatý (1201 – 1238 vrocavské knieža) a jeho manželka Hedviga (1180 – 1243, svätorečená 1267).

<sup>13</sup> Svätoturajská (svatojirská) abatya.

<sup>14</sup> V novembri 1225 si Henrich vzal Leopoldovu dcéru Markétu za manželku.

<sup>15</sup> V roku 1228 to bol Henrich III., anglický kráľ a napokon Fridrich II., rímskonemecký cisár.

<sup>16</sup> Porov. ŽEMLIČKA, J.: *Přemyslovci*, s. 209 – 210.

<sup>17</sup> Tamúž, s. 210 – 214.

Václava I. (1205 – 1253) nielenže v roku 1231 zakladá pražské Assisi,<sup>18</sup> ale do tohto kláštora aj sama „pohrdnuvšia kráľovskou dôstojnosťou a opustivšia všetku slávu svetskú“ v júni 1234 vstupuje a stáva sa jeho prvou abatyšou.<sup>19</sup> Hneď v prvej stavebnej fáze kláštora (1231 – 1234) je spolu s ním postavený aj špitál, ktorého umiestnenie bolo medzi kláštorom a kostolom svätého Haštala.<sup>20</sup> Pri tomto špitáli sa formuje aj špitálne bratstvo na ošetrovanie chorých a prijímanie pútnikov. Anežka si však aj svojou bohatou korešpondenciou získava uznanie a vážnosť.<sup>21</sup>

Dňa 30. augusta 1234 pojal pápež Gregor IX. (1227 – 1241) „kláštor so špitálom pri Prahe ku cti sv. Františka“ do pápežskej ochrany, dňa 12. februára 1235 vydáva kráľovná Konštancia spolu so svojím synom Václavom I. listiny potvrdzujúce majetky rehole a svojimi bulami to už v konkrétnej podobe potvrdzuje aj Gregor IX. dňa 18. mája 1235 (Anežke s rehoľnými sestrami, a zvlášť majstrovi a špitálnym bratom). V tomto roku sa špitál sťahuje od sv. Haštala na vlastný majetok ku kostolu sv. Petra na Poříčí.<sup>22</sup> Toto miesto je z hľadiska svojho umiestnenia (samostatný dvor obohaný múrom nazývaný Hradisko) vyhovujúce aj rehoľnej službe – prijímaniu pútnikov po zatvorení hradieb a tiež aj na hospodárenie na darovaných majetkoch.<sup>23</sup> Toto nové sídlo je nepriamo menované aj v ďalšej bule Gregora IX. zo dňa 25. júla 1235, kde je špitál nazývaný „hospitale ad Pragam“ teda už na Poříčí. V roku 1236 opäť kráľ Václav I. prijíma prest'ahovaný špitál pod svoju ochranu a ďalej rozširuje jeho výsady. Možno však konštatovať, že ani tieto kroky neuspokojovali ani jednu ani druhú stranu. Kráľ Václav I., brat sv. Anežky, chcel sa totiž emancipovať aj skrze vlastnú cirkevnú rehoľu, a tak sa priblížiť iným monarchom tej doby. Zároveň špitály potrebovali vlastnú ekonomickú základňu pre svoju činnosť, a to bolo v hlbokom rozpore s duchovnými zásadami rehoľného života sv. Anežky. Tiež aj pozícia pápeža hrala nemalú úlohu. Preto sa sv. Anežka pod veľkým vplyvom svojho brata Václava I. obracia na pápeža Gregora IX. s prosbou o vyriešenie tejto situácie. Na túto prosbu pápež Gregor IX. odpovedá bulou *Omnipotens Deus* zo dňa 14. apríla 1237, v ktorej špitál a bratstvo prijal pod ochranu Svätej stolice. Zároveň transformuje špitálne bratstvo na samostatnú rehoľu podľa Boha a reguly blaženého Augustína (*ordo*

<sup>18</sup> Kláštor sestier klarisiek a 1235 aj konvent minoritov. Porov. SOUKUPOVÁ, H.: *Anežský klášter v Praze*. Praha 1989, s. 47 – 51.

<sup>19</sup> Porov. ŽEMLIČKA, J.: *Přemyslovci*, s. 215.

<sup>20</sup> Budovy a pozemky v okolí kostola sv. Haštala patrili Konstancii a tá ich venovala Anežkinmu špitálnemu bratstvu. Okrem toho dostali špitálnici aj iné pozemky, doložené a potvrdené listinou Václava I. dňa 6. februára 1233.

<sup>21</sup> Korešpondenciu viedla so sv. Klárou (známe sú jej štyri listy, ktoré dostala od sv. Kláry), pápežom Gregorom IX., jeho nástupcom Inocentom IV. Týkali sa hlavne obhajoby chudoby sv. Františka v kláštoroch klarisiek, v čom bola v úcte odmietnutá.

<sup>22</sup> Tento majetok pred hradbami Prahy kúpila Konstancia od nemeckých rytierov pre zamýšľané vybudovanie ženského cisterciátskeho kláštora a potom ho venovala špitálu u sv. Haštala.

<sup>23</sup> K tomu času mal špitál v majetku dvor na Poříčí a k nemu dediny Rybníky, Hloubětín a Borovice od Konstancie. Od Václava I. je to dedina Ďábllice (Ďávllice).

canonicus secundum Deum et beati Augustini regulam). Opäť sa menuje majetok, z hľadiska prevádzkovania špitála je rehoľa oslobodená od pápežského desiatku, dovolil členom novej rehole prechod len do prísnejších reholí, udelil im imunitu voči všeobecným interdiktom a biskupským exkomunikáciám, garantoval im slobodnú voľbu predstavených, za čo stanovil nominálny ročný poplatok jedného byzantského zlatého dukátu ako dokaz priamej podriadenosti Svätej stolici. Aj keď bola rehoľa právne vytvorená, zostávala aj naďalej ekonomicky závislá na kláštore klarisiek sv. Anežky. Preto sa sv. Anežka skrze majstra špitálu zriekla v Ríme majetku špitálu 15. apríla 1238 a odovzdala ho do opatery Svätej stolice. Pápež Gregor IX. dňa 27. apríla 1238 vydáva ďalšiu bulu, ktorou odovzdáva špitál a jeho majetok majstrovi a bratom novej rehole. Zároveň poveruje 22. apríla 1238 vizitáciu rádu členov dominikánskej rehole (pražského priora a provinciála poľského – Čechy patrili do poľskej provincie).<sup>24</sup> Přemyslovci, ktorí podporovali nové rytierske rády, sa zaslúžili o ich príchod do Čiech.<sup>25</sup> Tieto všetky rády mali pomerne rozvinutú špitálnu činnosť, a tak sa v domácom prostredí nový rád obracal aj skrze panovnícku podporu práve k nim ako k vzorom pre svoju štruktúru. Prevzali na svoj čierny plášť znamenie červeného kríža (asi 1244), nosenie zbrane, komendovú štruktúru, a pritom neboli rádom rytierskym, ale rehoľných kanonikov. To sa prejavilo v tom, že v mnohých komandách bol predstaveným napríklad prepošť alebo prior, ktorý bol aj vysvätený na kňaza. V roku 1240 sa rozširuje rád na Moravu<sup>26</sup> a po roku 1242 aj do Sliezska, kde dochádza k ich rýchlemu rozšíreniu.<sup>27</sup> Zakladateľka sv. Anežka aj naďalej podporuje svoje dielo a po vykúpení pozemkov pokladá osobne základný kameň na stavbu nového kláštora a špitálu križovníkov, svojho milovaného duchovného dieťaťa. Stalo sa to 21. mája 1252 na staromestskej strane Juditinho mostu (predchodca Karlovho mostu). Na toto miesto k novému kostolu Svätého Ducha sa presúvajú križovníci od sv. Petra na Poříčí, ale špitálu sa naďalej hovorí „pri sv. Františkovi“. Začína sa však podľa nového miesta užívať aj nový názov „pri päte mosta“. Z tohto miesta vyplývala starosť o most, jeho údržba a právo vyberať clo a mýtnu v rokoch 1252 – 1342. Križovníci dostávajú aj ďalšie majetky<sup>28</sup> a všetky im potvrdzuje ešte raz pred smrťou Václav I. dňa 6. apríla 1253. Sv. Anežka sa

<sup>24</sup> Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád Křižovníků s červenou hvězdou*. Praha 1996, s. 5 – 6.

<sup>25</sup> Johaniti v rokoch 1158 – 1169 za Vladislava II., templári po roku 1230 za Václava I., nemeckí rytieri okolo roku 1200 za Přemysla I. Otakara, rád Božieho hrobu vďaka šľachte roku 1190. Porov. BUBEN, M. M.: *Encyklopedie řádů a kongregací v českých zemích. 1. díl*, s. 43, 70, 114.

<sup>26</sup> Dňa 7. decembra kráľ Václav I. zveruje rádu patronát nad kaplnkou sv. Hipolita nad Znojmom a potvrdzuje to 6. júna 1252 ako moravský markgróf Přemysl II. Otakar.

<sup>27</sup> Úmysel priviesť rád do Sliezska mal už Henrich II. Pobožný (1238 – 1241), manžel Anežkinej sestry Anny, ale jeho smrť na Dobrom poli pri Lehnici to znemožnila. Anna so súhlasom svojich synov odovzdala v rokoch 1242 – 1248 časť kniežacieho sídla na ľavom brehu Odry niekoľkým kláštorom. Medzi nimi boli aj križovníci. Zakladajú tam špitál ku cti sv. Alžbety, neskôr sv. Mateja s komendou pod vedením majstra.

<sup>28</sup> Dobřichovice, Tursko, Holyň a hlavne známy Slivenec, nazývaný česká Carrara, so známymi ložiskami červeného mramoru.

ešte raz podieľa na diele fyzicky, a to keď žiada pápeža Inocenta IV. (1243 – 1254), aby sa aj v znaku križovníci odlišovali od ostatných rytierskych rádov. Pápež poveril pražského biskupa Mikuláša z Riesenburgu (1240 – 1258) zvláštnou bulou, aby to vykonal v jeho mene. Ten tak učinil na slávnostnom zhromaždení 17. júna 1252 v kostole sv. Petra na Poříčí a križovníci dostali pod červený križ šesťcípu hviezdou.<sup>29</sup> Od tejto slávnosti sa začínajú križovníci volať svojím názvom Rád križovníkov s červenou hviezdou. V tomto čase sv. Anežka stále ešte usiluje o prísnosť v pražskom Assisi, ktoré založila a je predstaviteľkou českej mystiky. V zjavení vidí aj smrť svojho synovca Přemysla II. Otakara v bitke na Moravskom poli roku 1278 a po nej v čase braniborskej okupácie Čiech je jediným a hlavným predstaviteľom přemyslovskej dynastie v Prahe. Stáva sa tiež dobrým anjelom Pražanov v časoch, keď je rozvrat, hlad a mor.<sup>30</sup> Do tejto situácie prichádza smrť sv. Anežky v roku 1282, a to podľa tradície 2. marca ako zmierna obeť za svoj rod a národ.<sup>31</sup>

## 2. Rozvoj, úpadok a povstanie rádu v období stredoveku

Obdobie prvých majstrov rádu spadá do života rádovej zakladateľky sv. Anežky a ako bolo uvedené vyššie, je poznamenané základným formovaním rádu pri jeho schválení a povýšení za oficiálny cirkevný rád. Prvým majstrom bol podľa rádovej tradície jeden z členov rodu Divišovcov, Albert (1237 – 1248), ktorý potom pokračoval rodom Šternbergovcov.<sup>32</sup> Má zásluhy na tom, že sa rád rozšíril na Moravu a do Sliezska. Jeho činnosť bola aj v bohatej osobnej prítomnosti v Ríme v rádových záležitostiach. V roku 1243 sa križovníci ujímajú správy špitála v Stříbře u sv. Alžbety a za 10 rokov v roku 1253 sa za druhého majstra Konráda (1248 – 1260)<sup>33</sup> starajú aj o špitál v Moste. Za tohto majstra potvrdzuje pápež Alexander IV. bulou z 20. júna 1256 znak rádu ako rozlišovacie znamenie.<sup>34</sup> Za tohto predstaveného sa rád úspešne rozvíja aj v Sliezsku, vďaka podpore sliezskejších kniežat. Špitálu sv. Alžbety vo Vroclavy dostáva pozemky a obce v povodí Odry a Olawy. V roku 1253 tiež dostávajú právo pretvoriť obec Kluczborek na mesto.<sup>35</sup> S týmto úspešným rozvojom je spojené meno Merbota z Ratiboru, ktorý

<sup>29</sup> Stalo sa tak v prítomnosti panovníckej dynastie, šľachty a duchovenstva napr. strahovského opáta. Interpretácia hviezdy v znamení je rozdielna.

<sup>30</sup> Jednalo sa o poručnícku správu Ota Braniborského, ktorý najskôr držal Václava II. a jeho matku Kunhutu na hrade Bezděz a potom cez Žitavu do Berlína. Porov. ŽEMLIČKA, J.: *Století posledních Přemyslovců*. Praha 1986, s. 155 – 160.

<sup>31</sup> Porov. SVOBODA, B.: *Život světice*, s. 31.

<sup>32</sup> Odtiaľto je aj jedno z vysvetlení rádového znaku. Šternbergovia používajú osemcípu žltú hviezdou v modrom poli, ktorá bola zmenená na šesťcípu, a to červenú, prispôbenú križu na plášti.

<sup>33</sup> Prezývaný Šváb.

<sup>34</sup> Porov. BUBEN, M. M.: *Encyklopedie řádů a kongregací v českých zemích. I. díl*. Praha 2002, s. 138.

<sup>35</sup> Jednalo sa o vojvodský kostol sv. Mateja, špitál sv. Alžbety, mesto Kluczborek, obce Hermanow, Sulchowiz, Vschotin, Mokronoz, Sechenice, Sedelizce, Ossoborowe, Kaminiz, Berzam, Ulrich Dorf, Honowo, Chotianowicze, Kunowicze, Kojakowicze a iné. Porov. HRADEC, J.:

sa stáva tretím majstrom rádu (1260 – 1276). Jeho schopnosť je zárukou ďalšieho rozšírenia. Rád získava špitál v Chebe (1271), kostoly v Řevniciach a Vladislaviaciach spolu s obcou Živohošť (1271). V Sliezske krížovníci získavajú prepošstvo sv. Kvirína v Boleslavci (1260) a faru v Boleslaviciach (1273). Za ďalších majstrov<sup>36</sup> sa naďalej upevňuje postavenie a majetok rádu a tým aj zvyšuje počet jeho členov, pracujúcich na prospech nemocných v špitáloch. Toto prvé obdobie je veľmi šťastné pre rozvoj rádu trvá zhruba do konca vlády „otca vlasti“, cisára a kráľa Karola IV. († 1378). Krížovníci v roku 1288 začínajú pôsobiť v Klatovoch, v Sliezske sú to špitály v Zembici (1282), Svidnici (1283) a Lehnici (1288). Práve zo sliezske kniežatstiev preniká myšlienka rozšíriť krížovníkov aj do susedného Veľkopoľska, kde zakladajú špitály v Inowroclawy (1268), v Brześci (1294), v Krakove a v Sandomierzi (1294). Výsledkom apoštolskej vizitácie z roku 1292 bol dokument *Decreta Reformationis per Visitatores Apostolicos* z 27. júna toho roku. Konvent v Prahe vizitoval meissenský prepoš Július Bernhard a opát sedleckého kláštora Heidenrich. Práve tieto dekretácie sa považujú za najstaršie vydanie stanov rádu krížovníkov. V nich sa rád rozlúčil so službou sestier v špitáloch, ktoré dovtedy tvorili laický personál špitálov. Rád mal slobodne voleného majstra (magistra) a ten mal v pražskom konvente svojho zástupcu priora. Zároveň všetky špitály podliehali pražskému majstrovi, a tak došlo aj k upevneniu reholnej disciplíny. Tieto stanov potvrdil pápež Mikuláš IV. (1288 – 1292).<sup>37</sup> V listinách sa od roku 1305 vyskytuje pre predstaveného titul „supremus magister“, čo je najvyšší majster.

Na prelome 13. a 14. storočia je soška Panny Márie s Ježiškom vyrezaná z lipového dreva v lístkovom krikú, a to másiarom zo Sokolova.<sup>38</sup> Truhlársky učeň postupne zhotovil za pomoc a ochranu drevenú kaplnku a tým sa nahradila len drevená strieška. K tomuto miestu začínajú putovať pútnici, a tak rád krížovníkov postupom doby má vo svojej starostlivosti aj mariánske pútnické miesto. V roku 1327 sa rozširuje špitálnická činnosť rádu aj na mestá Litoměřice a Ústí nad Labem a v roku 1338 na špitál v Kourími. Kráľ Ján Luxemburský dáva do správy rádu listom z 10. októbra 1329 aj s podacím právom kostoly v Tachove a v Unhošti. K tomuto dátumu teda krížovníci administrujú až 28 kostolov. Tento počet ukazuje už v tejto dobe na rozvoj aj pastoračnej činnosti.

Keď cisár a kráľ Karol IV. (1346 – 1378) zakladal Nové Mesto pražské, kvôli pozemkom pred hradbami Starého Mesta tým v značnej miere utrpel na svojom majetku práve rád krížovníkov. Ako náhradu dostali krížovníci duchovnú správu

*Konvent vratislavský.* In: *Dějiny českých křižovníků s červenou hvězdou. Díl druhý.* Praha 1930, s. 17 – 20.

<sup>36</sup> Ďalšími majstrami boli Oto, nazývaný Sas (1276 – 1283), Ekard (1282 – 1296), Fridrich I. (1296 – 1313), Rudiger (1313 – 1324), Oldřich (1324 – 1351), snáď z rodu pánov z Lipé, Henrich (1351 – 1352) asi z rodu Vratislavov z Mirowicz.

<sup>37</sup> Ďalšie zmienky sa týkali odevu a nosenia zbrane. Sestry sa vyskytujú ešte v roku 1311 v počte päť, napr. v Chebe. Porov. BĚLOHLÁVEK, V.: *Konvent pražský.* In: *Dějiny českých křižovníků s červenou hvězdou. Díl první.* Praha 1930, s. 32 – 34.

<sup>38</sup> Odtiaľ pomenovanie „Marie v ořeší“. Porov. BOHÁČ, Z.: *Poutní místa v Čechách.* Praha 1995, s. 212

pri farských kostoloch na Novom Meste pražskom u sv. Henricha a sv. Štefana. Kvôli týmto krokom vydal Karol IV. dňa 22. decembra 1349 listinu, ktorou potvrdil rádu jeho privilégia a oslobodil ho od všetkých daňových zaťažení okrem kráľovskej berne. Križovníci sa podieľajú aj na výstavbe nového mosta, lebo 3. februára 1342 Vltava strhla Juditin most.<sup>39</sup> Dovolili to zvlášť priaznivé podmienky a postavenie rádu v Čechách za vlády Karola IV.<sup>40</sup> Je ťažko presne definovať vzťah tohto panovníka k rádu, ale i za neho sa dostáva do správy križovníkom mestský špitál v Českých Budějoviciach a v roku 1351 je založený rádový špitál taktiež v kráľovskom meste Písek. Keď rád získal špitál v Sušici v roku 1352, spravoval 60 špitálov, domov a farských kostolov v Čechách, na Morave, v Sliezske a tiež v Uhorsku. V tejto dobe je desiatym predstaveným rádu zaujímavá osobnosť luxemburskej doby, a to Lev (1352 – 1363), ktorý je ovplyvnený celkovou situáciou a kultúrou, keď Praha bola cisárskou rezidenciou Karola IV. Práve Lev bol pôvodcom breviára,<sup>41</sup> ktorý na pergamene vlastnoručne napísal a tiež aj iluminoval. Táto práca v štýle umenia dvora Karla IV. nazývaného karolínskou gotikou vznikala v rokoch 1352 – 1362.<sup>42</sup> K zaujímavej udalosti prišlo za najvyššieho majstra Fridricha II. (1363 – 1380), keď 29. novembra 1378 asi hodinu po smrti cisára a kráľa Karola IV. vypukol požiar v špitáli križovníkov u sv. Františka, pri ktorom zhorel celý areál pri Karlovom moste. Za obeť mu padli aj niektorí nemocní, a tiež celý archív so všetkými listinami a privilégiami kráľov a pápežov. Z tohto dôvodu podnikol Fridrich cestu do Ríma, kde dosiahol potvrdenie všetkých privilégií. Táto udalosť akoby predznamenala ťažké časy, ktoré nastali pre Čechy, Katolícku cirkev v týchto oblastiach a tiež pre samotný rád križovníkov.<sup>43</sup>

Vo všeobecnej rovine sa už v poslednom období vlády Karola IV. začínajú prejavovať príznaky krízy v Katolíckej cirkvi v Čechách a je to aj pokračovanie a prehlbovanie morálneho a štrukturálneho úpadku v Cirkvi.<sup>44</sup> Problémy však nastávajú aj počas slabej vlády Karlovho syna Václava IV. (1378 – 1419). Je to oslabenie ústrednej moci kráľa uprostred stavovskej obce a tiež aj vo vzťahu s Cirkvou, predovšetkým jej hlavou arcibiskupom Jánom z Jenštejna (1379 – 1396).<sup>45</sup> V tejto dobe sa začínajú ozývať hlasy, ktoré začínajú volať po náprave života v Cirkvi. Tento prúd spočiatku pokojný a prospešný, sa však aj zásluhou vonkajších zásahov a tiež odklonenia sa od autority a poslušnosti sklzáva od re-

<sup>39</sup> Základný kameň bol položený dňa 9. júla 1357.

<sup>40</sup> Križovníci boli piatym zo siedmich najbohatších kláštorov v Prahe.

<sup>41</sup> V rámci reštitúcie cirkevného majetku bol vrátený späť rádu a je uschovaný v Národnej knižnici v Klementíne v Prahe. Replika bola po roku 1990 ako jedinečné dielo vystavovaná aj mimo Čiech.

<sup>42</sup> Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád křižovníků s červenou hvězdou*, s. 12.

<sup>43</sup> Porov. BĚLOHLÁVEK, V.: *Konvent pražský*, s. 65.

<sup>44</sup> Ešte pred smrťou sa dožil Karol IV. zvolenia protipápeža Klimenta VII. dňa 20. septembra 1378.

<sup>45</sup> Výsledkom týchto sporov bola aj mučenícka smrť sv. Jána Nepomuckého 20. marca 1393 a ešte predtým odňatie úradu kancelára roku 1384. Porov. MEDEK, V.: *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha 1982, s. 123 – 125.



formy do vzbury. Preto upálenie majstra Jána Husa 6. júla 1415 v Kostnici je posledným rezom do krehkej stability pomerov v Čechách.

Dňa 6. januára 1381 dostáva najvyšší majster Zdeněk (1380 – 1407?) od stáleho pápežského legáta, ktorý sídlil na dvore Václava IV., kardinála Pilea Ravennského na znak samostatnej duchovnej právomoci právo nosiť prsteň, a práve v tejto listine je predstavený rádu prvý raz nazvaný majster a generál. V rámci rebríčka stavovskej prednosti po kráľovskom majestáte mal výnimočné postavenie, a to na 4. mieste. V tejto listine sa však kritizujú aj nedostatky tejto doby, ktoré sa odrazili aj na chovaní členov rádu. Všeobecné zmätky dokresľuje aj situácia, že v roku 1388 potvrdzuje markgróf Jošt križovníkom moravské majetky,<sup>46</sup> a pritom v roku 1411 dáva do zástavy doživotne Aničke Lipskej Hradište sv. Hipolita pri Znojme so všetkými majetkami.<sup>47</sup> Tomuto všeobecnému problému nemohol čeliť ani ďalší predstavený Ján zo Zdenic (1407? – 1419), za ktorého došlo k vyhnaniu križovníka Jána a obsadeniu kostola a fary u sv. Štefana na Novom Meste pražskom 30. júna 1419. V týchto problémoch bol vonkajším zásahom dosadený po vyhnanom majstrovi Jánovi<sup>48</sup> na jeho miesto Mikuláš I. Čápsky (1419 – 1426).

Práve za neho v roku 1420 husiti poškodzujú pražský dóm a všetky okolité majetky vyplenili (Hloubětín, Dáblice, Tursko a Dobřichovice). V priebehu husitských búrok križovníci navždy strácajú špitály v Sušici, Klatovoch, Českých Budějoviciach, Litoměřiciach a zanikajú aj komendy v Stříbre, Písku a Ústí nad Labem. Rád tiež stráca všetky tri pražskonovomestské kostoly.<sup>49</sup> Je však priaznivé, že sa udržali špitály v západných Čechách a v Sliezsku.<sup>50</sup> Mikuláš I. Čápsky, aj keď bol dosadený husitami, opúšťa Prahu a uchýľuje sa na komendu do Chebu, ktorý sa tak stáva v ďalšom období dočasným sídlom hlavy rádu.

Straty v tomto období boli ohromné, a to viedlo k tomu, že 28. júna 1420 sa aj napriek nebezpečenstvu a problémom zhromaždili križovníci a situáciu sa snažili vyriešiť zosadením majstra Mikuláša. Najvyšším majstrom bol zvolený jeho brat Ján Čápsky, ktorý však ešte v tom roku zomrel. Ani krátke obdobie majstra Václava Holuba zo Skorkova (1426 – 1428) neprinieslo vážnejšie zmeny a obrat nastával veľmi pozvoľna. Najvyšší majster Erazmus (1428 – 1454) v počiatkoch svojej vlády musel čeliť husitizmu, v roku 1429 husiti vyrabovali a zbúrali pútnické miesto na Chlume sv. Máří, ale začína sa aj zlepšovať situácia v hospodárení rádu. Roku 1430 križovníci dostávajú späť Hradisko sv. Hipolita pri Znoj-

<sup>46</sup> Porov. BĚLOHLÁVEK, V.: *Konvent pražský*, s. 68.

<sup>47</sup> Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád križovníků s červenou hvězdou*, s. 13.

<sup>48</sup> Tento najvyšší majster bol vypudený z konventu v Prahe zásluhou pražského magistrátu, ktorý sa v tejto dobe priklonil na stranu radikálneho husitského prúdu vedeného Jánom Želivským. Za tejto situácie pristúpili križovníci – celkom opustení v dobe násilia a všeobecného rozvratu – k rozdávaniu sv. prijímania v kostole Sv. Ducha pod obidvoma spôsobmi v roku 1420 a udržali si iba konvent, lebo špitál prevzala mestská rada ako prehlásený majetok mesta. Vďaka tomu však nedošlo k zničeniu hlavného rádového sídla.

<sup>49</sup> Sv. Peter na Poříčí, sv. Jindřich (Henrich) a sv. Štefan.

<sup>50</sup> Jednalo sa o konventy vo Vroclavy, na Hradišti sv. Hipolita pri Znojme, komendy v Moste a Chebe, farnosť a špitála Chlum sv. Máří, Karlove Vary, Loket, Kynšperk nad Ohří a Tachov.

me.<sup>51</sup> Tento najvyšší majster sa opieral o podporu cisára Žigmunda (1419 – 1437), no napriek tomu nie je začiatok hospodárskeho vzrastu úplne jeho zásluhou, lebo je známe, že aj tento panovník, horlivý obhajca Cirkvi, neraz používal cirkevný majetok ako zástavu koruny za vojenské a finančné služby.<sup>52</sup>

Za Ondreja Pesmeta (1454 – 1460) sa dostalo mladým kráľom Ladislavom Pohrobkom opätovnému potvrdeniu privilégií dňa 4. októbra 1454 a tiež aj možnosti vykupovať svoje zapísané a zastavené majetky dňa 15. novembra 1455. Neusporiadanosť cirkevných pomerov za vlády kráľa Juraja (Jiřího) z Poděbrad (1458 – 1471) viedla tiež k nepokojom v rade; tento majster je vypudený a na jeho miesto je zrejme dosadený Ján Hulec (1460), ktorý však odstupuje.<sup>53</sup> Na druhú stranu sa však ukazuje aj pozitívnosť a otvorenosť rádu pre riešenie – zlepšenie cirkevných pomerov v Čechách. Po husitských vojnách sa pociťuje akútny nedostatok kňazstva v duchovnej službe, a tak sa začínajú vo väčšej miere na postoch farárov a kaplánov objavovať križovníci. Do tejto doby je možné datovať prechod od špitálnej činnosti k pastorácii.

Ďalším najvyšším majstrom sa stáva Mikuláš Puchner (1560 – 1490), ktorému 30. júla 1474 kráľ Vladislav II. Jagelonský (1471 – 1516) potvrdzuje všetky privilégiá Ladislava Pohrobka a dáva na statkoch rádu najvyššiemu majstrovi súdnu právomoc.<sup>54</sup> Pamiatkou na tohto najvyššieho predstaveného a jeho rekonštrukciu interiéru kostola Sv. Ducha je socha Panny Márie a dosky krídlového oltára.<sup>55</sup> Za neho tiež dochádza k rozšíreniu kostola na Chlume sv. Máří v roku 1482 a tým k oživeniu tohto pútnického miesta. Bol to človek veľmi milujúci umenie a práve za neho sa vďaka noseniu rádového kríža s hviezdou ako šperku na reťazi dostáva najvyšším majstrom ďalšie insígnie.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád křižovníků s červenou hvězdou*, s. 15.

<sup>52</sup> V mnohom sa obohatila aj šľachta, ktorá vzala majetky do svojej ochrany, alebo aj násilím uchvátila cirkevný majetok. Po neschopnosti zo strany Cirkvi o obnovu života kláštorých komunit nebolo síl na opätovné navrátenie. Súčasne dochádza k minimalizácii prelátskeho stavu, a tým aj k oslabeniu kráľovskej moci. Tým bolo nemožný zásah z jej strany, ktorý by bol rázny a účinný v reštitúcii cirkevných majetkov. O to viac prekvapovalo, že sa to postupne podarilo niektorým cirkevným inštitúciám, medzi nimi aj križovníkom. Porov. KADLEC, J.: *Přehled českých církevních dějin / I*. Praha 1991, s. 281 – 284.

<sup>53</sup> Je to kompromis medzi dvoma frakciami v rade, a to Ondreja Pesmeta a Mikuláša Puchnera. Za Petsmetom stál Rudolf vo Vroclavi, pápežský legát Pavla II., za Puchnerom druhá polovička bratov. Máme však správy len od jednej strany, a to Petsmetovej. Bratia volia kompromis, aj keď bez podpory pápežského legáta, a tak zvolia Hulca. Porov. BĚLOHLÁVEK, V.: *Koment pražský*, s. 85 – 86.

<sup>54</sup> Tieto previnenia boli súdené na svätopeterskej richte Na Poříčí a z neskorších čias sa zachovali v križovníckom archíve aj súdne knihy tejto jurisdikcie.

<sup>55</sup> Jedná sa o tzv. Puchnerov oltár, z väčšej časti zachovaný do dnešnej doby. Jedná sa o sochu madony Panny Márie, dielo neskorého gotického umenia (vladislavská gotika) a štyri obojstranné tabule z bočných krídel oltára. Je na nich zachytená sv. Anežka, sv. Augustín a križovníci. Toto dielo je z roku 1484.

<sup>56</sup> Komtúri začali tiež nosiť kríže na reťazi a tiež aj na stuhe. Popritom nosili aj prsteň a plášť.

V rokoch 1490 – 1511 je v úrade najvyššieho majstra Matej z Třebska (zo Střebska), ktorý sa po svojom zvolení dáva vysvätiť za kňaza, a tak sa začína čím ďalej rád pretvárať na kňazský. Za neho sa vykupujú Dobřichovice a zveľaďuje sa hospodárstvo križovníkov.<sup>57</sup> Jeho choroba je však dôvodom, že ešte počas života dáva zvoliť za svojho nástupcu svojho pomocníka Václava z Hraděšína (1511 – 1552).

Aj tento predstavený zveľbuje majetok,<sup>58</sup> a to aj za cenu osobných obetí.<sup>59</sup> Zároveň bol potvrdený aj status a postavenie najvyššieho majstra a generála križovníkov pozvaním z 1. októbra 1535 od Ferdinanda I. na poradu o obnove Katedrály sv. Víta na Pražskom hrade.<sup>60</sup> V Sliezsku však pod vplyvom reformácie rád stráca Boleslavec, Boleslavice a Kluczbork. Tiež zaniká patronátne právo Kostola sv. Alžbety vo Vroclavy. Za tohto veľmajstra pribúda k insígniám okrem prsteňa, plášťa a kríža aj klobúk (galerus) a meč.<sup>61</sup> Práve poslední veľmajstri položili pevné podmienky pre prijatie náročných úloh, ktoré budú čakať na križovníkov v nasledujúcich storočiach, a to predovšetkým v období postulácie pražských arcibiskupov na poste veľmajstra križovníckého rádu.

### 3. Križovníci v službe Pražského arcibiskupstva

Keď Václav IV. (1378 – 1419) v roku 1378 ako korunovaný kráľ český a rímskonemecký nastupuje po smrti otca vlasti cisára Karla IV. na trón a preberá vládu, žijú ešte mnohí služobníci a radcovia jeho otca. V priebehu prvých rokov vlády však o nich pre ich starobu, a tiež aj pre svoju povahu, prichádza. V tejto, pre neho tak problémovej situácii, je totiž hneď na začiatku vlády ako popredný monarcha konfrontovaný s pápežskou schizmou,<sup>62</sup> ku ktorej má zaujať stanovisko.<sup>63</sup> Malá podpora rímskeho pápeža Urbana VI. bola jednou z príčin jeho stretu s pražským arcibiskupom Janom z Jenštejna,<sup>64</sup> ktorý sa usiloval o čo najnezávis-

<sup>57</sup> Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád křižovníků s červenou hvězdou*, s. 17.

<sup>58</sup> Po požiaroch obnovuje v roku 1526 Ďáblice a 1548 Hradisko Na Poříčí.

<sup>59</sup> V roku 1533 sa bránil kráľovskej komore, pretože nebol schopný splatiť daň na Turkov (obranu krajiny proti Turkom), a tak bol zadržaný na Pražskom hrade. Obrátil sa však na kráľa Ferdinanda I. a ten vyhovel jemu aj broumovskému opátovi. Porov. BĚLOHLÁVEK, V.: *Konvent pražský*, s. 91 – 92.

<sup>60</sup> Preláti boli pozvaní v tomto poradí: strakonický majster johanitov (maltéžski rytieri), prepoš metropolitnej kapituly v Prahe a Hraděšín, ktorého listina tituluje ako veľmajstra. Teda pri neobsadení metropolitného stolca bol na treťom mieste. Porov. Tamtiež, s. 92.

<sup>61</sup> Je to demonštrácia nielen neoficiálnej príslušnosti k rytierskym rádom, ale aj výraz veľkej suverenity v stavovskej spoločnosti Čiech na prelome 15. a 16. storočia, postavenia podloženého majetkom, aj inými pozíciami. Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád křižovníků s červenou hvězdou*, s. 18.

<sup>62</sup> Václav IV. je zo začiatku orientovaný na rímskeho pápeža Urbana VI. spolu s duchovenstvom v českých krajinách, oproti tomu francúzsky dvor na avignonského pápeža Klementa VII. Porov. KETTNER, J.: *Dějiny pražské arcidiecéze v datech*. Praha 1993, s. 59.

<sup>63</sup> Zvlášť dvor jeho otca Karola IV. mal veľmi silné väzby na francúzsky kráľovský dvor, a tým aj na pápežskú kúriu v Avignone.

<sup>64</sup> Narodený okolo roku 1347, arcibiskup 1379 – 1396 (abdikoval), zomrel v Ríme 17. júna 1400.

lejšie postavenie Cirkvi v Českom kráľovstve.<sup>65</sup> Nevyriešením sporov a pretláčaním nie vždy vhodných kandidátov<sup>66</sup> v už tak výbušnej situácii, sa Cirkev ocitla v husitských búrkach, v ktorých nevydržal nápor pražský arcibiskupský stolec<sup>67</sup> a prichádza obdobie sedisvakancie.<sup>68</sup> Obnoviť stolec sv. Vojtecha nebolo možné v nepokojnej situácii v stavovskom kráľovstve rozdelenom na stranu katolícku a husitskú (pod obojím – ultrakvisti, kališníci), a tiež aj z majetkových príčin. V husitských nepokojoch totiž väčšina majetku arcibiskupstva bola daná do zálohy, alebo bola rozkradnutá či už šľachtou kališnickou alebo aj katolíckou.

Pre rád nastáva teda v rokoch 1561 – 1694 významné obdobie, keď sa najvyšší predstavitelia križovníkov stávajú – okrem arcibiskupa Matúša Ferdinanda z Bilenbergu (10. júna 1668 – 29. apríla 1675) – pražskými arcibiskupmi. Väčšina z nich však ani križovníkmi nebola, a tak toto obdobie nazývame obdobím postúlácie, keď križovníci, či sami od seba alebo na nátlak predovšetkým cisárskeho dvora, zvolili za veľmajstra kandidáta na arcibiskupa.

Toto obdobie začína osobou 23. veľmajstra Antonína Brusa (1552 – 1580), ktorý sa narodil 13. februára 1518 v meštiackej rodine v Mohelnici na Morave. Ovládala päť jazykov a svojou učenosťou, výrečnosťou, ale aj skromnosťou a opatrnosťou patril medzi popredných mužov kráľovstva. V roku 1540 bol vysvätený na kňaza a predtým, v čase pražských bohosloveckých štúdií, vstúpil do rádu križovníkov. V rokoch 1542 – 1545 bol vojenským kaplánom vo vojsku Henricha Meziříčského z Lomnice, ktorý tiahol proti Turkom, potom bol v duchovnej správe v Chebe a Lokti. V roku 1552 ho na kapitule rádu zvolili za najvyššieho predstaveného. Obnovuje disciplínu v ráde a počas svojho života zvoláva dve generálne kapituly, na ktorých boli v dňoch 22. apríla 1554 a 4. júna 1573 upravené a potom vydáva rádové štatúty.<sup>69</sup> Tým, že podpisuje listinu pozvania jezuitov do Čiech,<sup>70</sup> je možné ho radiť k najvýznamnejším osobnostiam tej doby. Cisár Ferdinand I., ktorý ho osobne pozná a má k nemu úctu, ho menuje tajným radcom, najvyšším kazateľom v armáde a volí si ho aj za osobného spovedníka. V roku 1558 je menovaný za viedenského biskupa.

<sup>65</sup> Výsledkom týchto rozbrojov bolo umučenie generálneho vikára Jána z Pomuku († 1393, kanonizovaný 1729). Jan z Jenštejna nakoniec v roku 1396 abdikuje a odchádza do Ríma, kde zomrel.

<sup>66</sup> Olbram ze Škvorce (1396 – 1402), Mikuláš Puchník z Čermic 1402 (zomrel pred konsekráciou), Zbyněk Zajíc z Hasenburka (1403 – 1411), Albík z Uničova (1411 – 1412, abdikoval, zomrel 23. júla 1427), Konrád z Vechty (1413 – 1421, prechádza k husitom, zomrel 24. decembra 1431).

<sup>67</sup> Dňa 21. apríla 1421 arcibiskup Konrád z Vechty prechádza k husitom, je daný do kľatby a 1426 pozbavený úradu. Bol slabý, neschopný, bol viac svetským šľachticom než kňazom.

<sup>68</sup> 1421 – 1561.

<sup>69</sup> Bolo stanovené, že každý križovník má každý deň sláviť svätú omšu (1554). Obnovuje sa konventný Kostol sv. Františka: v areáli kláštora je aj pivovar a tiež aj pekáreň. Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád križovníků s červenou hvězdou*, s. 19.

<sup>70</sup> Pozvanie aristokratických rodín a vyššieho duchovenstva adresované svätému Ignácovi z Loyoly s prosbou o príchod Spoločnosti Ježišovej do Čiech. Ako emisár prichádza Holanďan sv. Peter Kanizius a je prijatý v pražskom dome. Tamtiež, s. 19.

V súvislosti s celkovou obnovou Cirkvi, ktorá vychádzala z 19. všeobecného koncilu v Tridente (1545 – 1563), existuje snaha o obnovu Pražského arcibiskupstva. Dňa to bolo vyslovené 5. septembra 1561 cisárovým menovaním<sup>71</sup> Antonína Brusa a následným pápežským potvrdením bulou z 5. novembra 1561.<sup>72</sup> V začiatku jeho úradovania je centrom arcidiecézy križovnícky konvent, pretože neexistovalo ani sídlo arcibiskupa.<sup>73</sup> Zúčastnil sa posledných zasadaní koncilu a púšť'a sa v duchu koncilu do obnovy katolíckeho života v krajine, čo nebolo v Čechách veľmi ľahké, keď napríklad v roku 1575 došlo k vyhláseniu českej konfesie, a tým k stavovskej legalizácii luteránov.<sup>74</sup> Antonín Brus korunoval v Katedrále sv. Víta za kráľa Maximiliána II. (20. septembra 1562), Rudolfa II. (22. septembra 1575) a predniesol smútočnú reč nad truhlou Ferdinanda I., ktorá sa zachovala v písomnej forme. Zomiera 28. augusta 1580 a je pochovaný v kaplnke svätého Antonína v Katedrále sv. Víta.

Ďalším veľmajstrom a arcibiskupom sa stáva Martin Medek (1580 – 1590), ktorý sa narodil tiež v moravskej Mohelnici, a to v roku 1538. Mal mnoho spoločného so svojim predchodcom, ale nemal tak dobrú fyzickú kondíciu, bol značne chatrného zdravia. Študoval v Olomouci, vstúpil do rádu a po vysvätení bol kaplánom u veľmajstra A. Brusa. V roku 1560 bol farárom a dekanom v Příbore a potom v rodnej Mohelnici. Po čase sa stáva kanonikom a tiež aj dekanom kolegiálnej kapituly sv. Petra a Pavla na Petrove v Brne. V roku 1577 je menovaný za prepošta na Hradišti sv. Hipolita pri Znojme. Po smrti svojho predchodcu je relatívne skoro zvolený za veľmajstra a až 15. januára 1581 je menovaný Rudolfom II. za arcibiskupa. Toto menovanie potvrdzuje 17. apríla 1581 pápež Gregor XIII.<sup>75</sup> Za neho došlo k zavedeniu gregoriánskeho kalendára v českom kráľovstve<sup>76</sup> a tiež aj k translácii relikvií sv. Prokopa zo Sázavy do Prahy, do Kostola všetkých svätých na Pražskom hrade v roku 1588.<sup>77</sup> Aj on pokračoval v obnove duchovného života v ráde križovníkov, kontrolou dodržovania pravi-

<sup>71</sup> Po pápežskom potvrdení oznamuje cisár Ferdinand I. zvláštnym listom túto skutočnosť 12. januára 1562 stavom a nakoniec potvrdzuje zlatou bulou 26. septembra 1562.

<sup>72</sup> Pius IV. (1559 – 1565).

<sup>73</sup> Sídlo arcibiskupa bolo na Malej Strane. Dňa 4. novembra 1419 bolo napadnuté husitami a 9. mája 1420 úplne zničené. Porov. KETTNER, J.: *Dějiny pražské arcidiecéze v datech*, s. 68.

V septembri 1562 dostáva od cisára na Hradčanoch dom Floriána Griespeka z Griespachu, ten dáva prestavať a rozšíriť Bonifáčom Wolmutom a Hansom Tirolom v rokoch 1562 – 1564. Porov. KROPÁČEK, J.: *Arcibiskupský palác v Praze*. Kostelní Vydří 2003, s. 10 – 12.

<sup>74</sup> Cisár Maximilián II. sľúbil nekatolíkom podporu, ale z ohľadu na prošpanielsku orientáciu habsburskej politiky písomne českú konfesiu nepotvrdil. Porov. KETTNER, J.: *Dějiny pražské arcidiecéze v datech*, s. 81.

<sup>75</sup> Dovoľuje novému arcibiskupovi podržať si hodnosť veľmajstra a udeľuje mu dišpenz od doktorátu, ktorý nedosiahol. Biskupské svätenie a intronizácia prebehla 8. októbra 1581, hlavným svätiteľom bol Juraj Draškovich, rábský (györský) biskup. Porov. BUBEN, M. M.: *Encyklopedie českých a moravských biskupů*, s. 223 – 225.

<sup>76</sup> V Čechách v januári 1584 a na Morave v októbri 1584. Z kalendária boli vynechané sviatky majstra Jána Husa a Hieronyma Pražského.

<sup>77</sup> Dňa 28. mája 1588 bol otvorený hrob na Sázave a nasledujúci deň boli relikvie svätca uložené za účasti cisárskeho dvora v presbytériu Kostola všetkých svätých na hrade.

diel, či už vizitáciou alebo aj priamo nariadeniami.<sup>78</sup> Dá sa povedať, že sa plne staral o upevnenie Katolíckej cirkvi v Čechách, o čom referoval ako prvý z arcibiskupov na „ad limina“ aj pápeža.<sup>79</sup> Musel tiež čeliť násilnému zaberaniu neobsadených farností a na ne dosadzoval kňazov povolaných z Poľska, Sliezska a z Tirolska. Z týchto príčin a ako naplňovanie záverov Tridentského koncilu zriadil prvý, aj keď provizórny kňazský seminár v kláštore križovníkov. Arcibiskup a veľmajster Medek sa veľmi zaslúžil o obnovu celej českej cirkevnej provincie. Zomrel 2. februára 1590 a pochovaný bol v kaplnke sv. Antona Pustovníka (svätého Jána Krstiteľa) v Katedrále sv. Víta v Prahe pri svojom predchodcovi. Po smrti Medka sa križovníci schádzajú na volebnú kapitulu, keď im bolo oznámené od cisára, že majú počkať na menovanie nového arcibiskupa. Ďalej bolo promulgované, že to nie je kvôli obmedzeniu ich práv slobodnej voľby, ale že sa tým povzniesie rád a rozmožnia jeho privilégia.<sup>80</sup> Panovník Rudolf II. vstúpil do jednaní s rádom o pomoci Cirkvi, a tým arcibiskupstvu pomohol v oblasti hmotnej, bez ktorej by nemohol fungovať.

Križovníci nakoniec vyhovelí a 13. decembra 1592 privítali svojho 25. veľmajstra Zbyňka Berku z Dubé (1592 – 1606)<sup>81</sup> ako 10. pražského arcibiskupa, ktorého do tejto funkcie postulovali ako prvého. Hneď druhý deň 14. decembra ho cisár oficiálne menoval a nakoľko bol mnohoobročník,<sup>82</sup> rezignoval na ostatné tituly – hodnosti a ponechal si len kanonikát v Salzburgu. Jeho nomináciu potvrdil pápež Klement VIII. (1592 – 1605) a vysvätený bol 10. októbra 1593 pápežským vyslancom Cézarom Spezianom. Pre seba a svojich nástupcov na poste arcibiskupa si vyžiadal hodnosť – ríšsky a český kniežací titul (15. júna 1603), čo súviselo so snahami olomouckého biskupa Stanislava Pavlovského o osamostat-

<sup>78</sup> Napríklad Jána Fröhlicha dal zatvoriť na 14 dní do vezenia na komende v Moste, lebo viedol nekrižazský štýl života a budil pohoršenie. Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád křižovníků s červenou hvězdou*, s. 22.

<sup>79</sup> Podľa konštitúcie „Romanus Pontifex“ sa naňho ako na prvého vzťahovala povinnosť „visitare sacra limina“. Reláciu o stave arcidiecézy posla prostredníctvom svojich zástupcov a pápež ju prijíma 13. apríla 1589. Tamtiež, s. 22.

<sup>80</sup> Správu rádu prevzal do svojich rúk prior Baltazár Heinfriedl, ktorý pozval rádové duchovenstvo na voľbu. Do tejto doby spadá aj návrat mladého rádového kňaza Vavrinca Nigrina, rodáka z Mohelnice, zo štúdií z Bolone dňa 21. marca 1591. Porov. MARAT, F. X.: *Postulace křižovníckých velmistřů*. Praha 1895, s. 8.

<sup>81</sup> Narodený v roku 1551 v Dřevěnicích pri Jičine v starom šľachtickom rode. Otec Zdeněk bol hejtmanom chludimského kraja a matka bola Katarína Haugwiczová z Biskupíc. Študoval v Prahe, Olomouci, Dillingene a v Ingolstade. Na ďalšie štúdiá prešiel na Krakovskú univerzitu a dosiahol licenciátu teológie. V roku 1574 bol vysvätený na kňaza. Porov. BUBEN, M. M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*. Praha 2000, s. 31.

<sup>82</sup> Bol výnimkou medzi šľachtou v Čechách v angažovanosti v duchovnej sfére, ktorá nemala záujem o hodnosti v Cirkvi, pre ich slabé spoločenské a hmotné postavenie. V roku 1574 ho Maximilián II. menoval za prepošta na Vyšehrade, stal sa kanonikom v Olomouci a bol tam v rokoch 1577 – 1583 prepoštom. 1577 kanonikom u sv. Víta v Prahe, Gregor XIII. ho menoval za svojho komorníka. V roku 1578 sa stal apoštolským protonotárom, 1581 prepoštom v Altöttingu, 1582 kanonikom a prepoštom v Regensburgu, 1587 prepoštom v Litoměřiciach, 1584 kanonikom v Salzburgu a v Starej Boleslave. Tamtiež, s. 31.

nenie Moravy od provincie. Zvolal a predsedal diecéznej synode (28. – 30. septembra 1605). Snažil sa o obnovu litomyšlského biskupstva a o zriadenie nových v Hradci Královom, Českých Budějoviciach a v Plzni. Duchovnú obnovu viedol aj prostredníctvom ďalších rádov – uviedol do Čiech v roku 1599 kapucínov a prvých členov na čele s komisárom rádu sv. Vavrincom z Brindisi ubytoval, až do postavenia kláštora, na Hradčanoch (1600) v konvente križovníkov. Jezuiti zakladajú nové kolégiá a obnovujú sa dominikáni a františkáni. Dáva prestavať arcibiskupský palác<sup>83</sup> a tiež aj pražský konvent. Tiež buduje od základu nanovo zámok v Dobřichoviciach pri Prahe na letnú rezidenciu veľmajstrov (villam dominicalem). Stavbami ako v paláci a aj v ráde križovníkov, ktoré boli nevyhnutné, a tiež aj investíciami do pastoraácie sa však ku koncu jeho života rádový majetok značne zaťažil – zadlžil. Pri jeho smrti neboli zaplatené berne a dávky, hrozilo tiež predanie hnuteľného aj nehnuteľného majetku.<sup>84</sup> Knieža – arcibiskup a veľmajster Zbyněk Berka z Dubé bol 6. marca 1606 postihnutý mŕtvicou a krátko nato zomiera. Pochovaný je do rodinnej hrobky v katedrále svätého Víta v kaplnke Panny Marie.<sup>85</sup>

Po Berkovej smrti sa nechal dňa 26. apríla 1606 zvoliť za veľmajstra chebský komendátor Vavrinec Nigrin a chcel tak dosiahnuť arcibiskupského stolca prostredníctvom tejto voľby. Nigrin podstúpil aj isté jednania v tejto veci, avšak bez vedomia spolubratov.<sup>86</sup> Po týchto jednaniach sa mu dostalo potvrdenia dňa 7. októbra 1606, ale cisár menuje novým arcibiskupom 10. októbra 1606 Karola z Lamberka. Nigrin odmieta odstúpiť, a tak do celej veci musí zasiahnuť pápežský nuncius Ján Štefan Ferrarius, poukazujúc na to, že nebol potvrdený Svätou stolicou. Nigrin nakoniec ustupuje a 28. februára 1607 rezignuje a nepočíta sa medzi veľmajstrov rádu.

Dňa 12. marca 1607 prichádza do konventu nový, 26. veľmajster Karol, slobodný pán z Lamberka (1607 – 1612),<sup>87</sup> prisahá na štatúty rádu a preberá správu rádu. Biskupské svätenie prijíma z rúk pápežského nuncia Antona, biskupa z Gaety, dňa 7. októbra 1607. Arcibiskup – veľmajster trpel epilepsiou a väčšinu času trávil v zrušenom kláštore v Oseku, v rezidenciách arcibiskupov. V jeho neprítomnosti arcibiskupstvo riadil pomocný biskup Ján Lohel, ktorý bol 30. apríla

<sup>83</sup> Zvláštnou pamiatkou na neho je kaplnka arcibiskupského paláca sv. Jána Krstiteľa, ktorú vysvätil 29. augusta 1599. Vedie do nej portál z červeného (asi sliveneckého) mramoru s jeho osobným erbom, na ktorom je štvrtý štít znaku arcibiskupstva s rádom križovníkov. Porov. KROPÁČEK, J.: *Arcibiskupský palác v Praze*, s. 14, 22.

<sup>84</sup> Porov. MARAT, F. X.: *Postulace křižovnických velmistřů*, s. 10.

<sup>85</sup> Najsvätejšej Trojice, Cisárskej, Berkov z Dubé, Křížovej, sv. Ludmily.

<sup>86</sup> Nigrin sľúbil kráľovskému kancelárovi Zdenkovi Popelovi z Lobkowicz, že sa vzdá a odstúpi, ak cisár menuje za arcibiskupa inú osobu. Vyhradil si však podmienku iného cirkevného benefícia. Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád křižovníků s červenou hvězdou*, s. 24.

<sup>87</sup> Narodil sa v starej štajerskej šľachtickej rodine v roku 1563. Po štúdiách sa stal kanonikom pasovskej kapituly (1590) a potom aj jej dekanom a v roku 1598 kanonikom v Regensburgu. Svoju titulatúru rozšíril ako arcibiskup s pápežským dišpenzom, v roku 1610 bol zvolený za olomouckého kanonika. Porov. BUBEN, M. M.: *Encyklopedie českých a moravských sidebních biskupů*, s. 198 – 199.

1612 menovaný za biskupa – koadjútora s právom nástupníctva. Lamberkova choroba a aj skutočnosť, že bol cudzincom, priniesla ako úpadok náboženského života,<sup>88</sup> tak aj križovníckeho rádu. Za neho totiž správu všetkého rádového majetku viedli hejtmani arcibiskupstva, svetskí úradníci, spomedzi ktorých mnohí považovali im zverený majetok za svoj a mnohí z nich boli nepoctiví. Tak sa rád dostal do kritickej situácie, v ktorej sa však utužila súdržnosť členov rádu, a to hlavne v centrách rádu v Chebe, na Hradišti a v Moste, kde sídlil generálny prior.<sup>89</sup> Knieža – arcibiskup a veľmajster Karol z Lamberku zomrel v Oseku 18. septembra 1612 a bol tam aj pochovaný.

Po jeho smrti sa automaticky stáva jeho nástupcom nielen na arcibiskupskom stolci, ale aj na poste veľmajstra Ján Lohel (1612 – 1622).<sup>90</sup> Nezachovala sa postulácia listina v archíve rádu, je však jasné z iných skutočností, že Lohel bol skutočným veľmajstrom.<sup>91</sup> Na neho sa obracali pri svojich problémoch a členovia rádu hľadali pomoc pred nepoctivými správcami už za jeho predchodcu; pre svoj postoj bol, dá sa konštatovať, obľúbený. Zároveň však bol nezmieriteľným reformátorom a rekatolizátorom. Dňa 29. júna 1617 korunoval v Katedrále sv. Víta na českého kráľa Ferdinanda II. V dňoch 11. – 13. decembra 1617 dal spolu s broumovským opátom Selenderom zbúrať protestantský kostol v Hrobch, ktorý stál na cirkevných katolíckych majetkoch. Práve táto akcia vyvolala otvorený odpor protestantských stavov, čo vyústilo do druhej pražskej defenestrácie, stavovského povstania, a tým aj do tridsaťročnej vojny. Dňa 23. mája 1618 odchádza z kráľovstva do Viedne, keď je predtým vypovedaný a zbavený všetkého majetku. Rád križovníkov značne utrpel od protestantských stavov v rokoch 1618 – 1619. Vyrobovali pútnické miesto na Chlume sv. Máří, tiež aj pražský dom a vo Vroclavy uväznili miestneho majstra Bachsteina. Pre rád však bolo veľmi zlé, že vláda direktorov predala alebo darovala väčšinu majetkov. Dobřichovice dostal Matyáš Jinřich, gróf z Thurnu, Kralupy nad Vltavou, Tursko a Dolany Fridrich z Bílé, Slivenec Albrecht Pfefferkorn z Ottopachu, Borotice Ehrenfried Berbisdorff, Hloubětín Zdeňko Smolík z Lavíc a na Velké Bašte, Ďáblice Ján starší Petráček z Vokounštejna a mestu staromestskému hradisko u sv. Petra na Poříčí. Po

<sup>88</sup> Dňa 9. júla 1609 vydal Rudolf II. majestát pre protestantov a po vpáde pasovských v januári až marci nasledovalo plienenie niektorých kláštorov.

<sup>89</sup> Porov. MARAT, F. X.: *Postulace křížovníckých velmistřů*, s. 17 – 18.

<sup>90</sup> Narodil sa v nemeckej rodine v Chebe v roku 1549 a ako 15-ročný sa dostal do priazne tpeľského opáta Jána Meusköniga (Murregia). V roku 1573 vstupuje do noviciátu rádu premonštrátov a roku 1575 skladá rádové sľuby. V roku 1576 je vysvätený za kňaza a o dva roky neskôr zvolený za priora kláštora na Strahove v Prahe, kde je v rokoch 1586 – 1622 opátom. Toto obdobie a zásluhy v ňom mu vyniesli titul „druhý zakladateľ strahovskej kanónie“ a tiež aj menovanie za generálneho vikára rádu premonštrátov v dedičných krajinách Habsburgov a v Poľsku. Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád křížovníků s červenou hvězdou*, s. 26.

Dňa 30. júla 1603 bol pápežom Klimentom VIII. menovaný za titulárneho sebastského biskupa a pomocného biskupa v Prahe. Po nastúpení na arcibiskupský stolec mu olomoucký biskup František kardinál z Dietrichsteinu odovzdal pálium. Porov. BUBEN, M. M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, s. 212.

<sup>91</sup> Porov. MARAT, F. X.: *Postulace křížovníckých velmistřů*, s. 18.



bitke na Bielej Hore sa vracia do Čiech a 28. februára 1621 svätí katedrálu, ktorú zneuctili a vyrabovali protestanti. Aktívne sa tiež účastní rekatalizácie, chce riadne katolícke školstvo a vyriešiť problematiku patronátneho práva pri obsadzovaní farností.<sup>92</sup> Chcel zmieriť nekatolícke duchovenstvo s Katolíckou cirkvou, a tak ich vyzval na návrat, väčšina však odmietla a radšej zvolila exil.<sup>93</sup> Bola reštituovaná väčšina arcibiskupského majetku, ktorý bol rozhojnený o nové dary a práva arcibiskupstva boli potvrdené novými privilégiami od cisára. Je sa potrebné ešte zmieniť o tom, že arcibiskup – veľmajster Lohel sa stretával s nedostatkom katolíckeho diecézneho kléru, a tak sa opieral o rehoľníkov, v čom mu nemalou pomocou boli aj križovníci. Do Čiech v roku 1620 prichádzajú milosrdní bratia, ostatné rády rozširujú svoje konventy a zakladajú nové. Vyčerpaný prácou a tiež aj chorobou umiera knieža, arcibiskup, veľmajster a opát Lohel v Prahe 2. novembra 1622 a je pochovaný na Strahove v opátskom kostole premonštrátskej kanónie, ktorú obnovil.

Jeho nástupcom na poste arcibiskupa a veľmajstra sa stáva Arnošt Vojtech, gróf z Harrachu (1623 – 1667).<sup>94</sup> Pražská metropolitná kapitula ho zvolila na stolec sv. Vojtecha 9. novembra 1622, keď bol ešte v Ríme. V prípade križovníckeho rádu to nebolo samozrejme hneď. Po smrti Lohela sa začali na základe práv a privilégií o slobodnej voľbe od cisárov, pápežov a kráľov schádzať k voľbe členovia rádu. Keď sa o tom dozvedel miestodržiteľ knieža Liechtenstein, prostredníctvom svojho komisára vyslaného do konventu im túto voľbu zakázal. Po jednaniach s ním sa v Prahe rozhodli zástupcovia členov ísť na ríšsky snem do Regensburgu a tam sa obrátiť priamo na cisára. Po audienciách u nuncia a kancelára českého kráľovstva sa dostali až priamo pred cisára Ferdinanda II. a ten im tiež odporučil 13. decembra 1622 postulovať tentoraz ešte Harracha ako arcibiskupa za veľmajstra. To sa stalo 10. mája 1623 pri jeho návšteve Prahy spolu s cisárom a bola im vydaná cisárska listina potvrdzujúca všetky práva s poznámkou, že táto voľba na základe cisárovho priania nemá byť záväznou pri budúcich voľbách.<sup>95</sup> Pre nízky vek bol Harrach vysvätený na biskupa až 22. januára 1624 a v katedrále inštalovaný 2. apríla 1624.<sup>96</sup> Pustil sa ako do obnovy duchovného

<sup>92</sup> Navrhoval preniesť patronátne práva na arcibiskupstvo. V roku 1622 zakázal podávanie svätého prijímania pod obidvomi spôsobmi. Porov. BUBEN, M. M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, s. 213.

<sup>93</sup> Táto možnosť bola daná českému a nemeckému evanjelickému duchovenstvu 14. apríla 1621, nebola však daná kalvínským a českobraským duchovným, ktorí boli vypovedaní z krajiny v marci 1621. Predtým bol Ferdinandom II. dňa 23. novembra 1620 zrušený Rudolfov majestát. Tamtiež, s. 213.

<sup>94</sup> Narodil sa vo Viedni 4. novembra 1598 ako syn Karola Bernarda, slobodného pána z Harrachu, radcu a ministra Ferdinanda II., ktorý bol 20. júla 1627 povýšený do grófskeho stavu, a Márie Alžbety, slobodnej panej Schrackenbach. Študoval v kolégiách jezuitov v Českom Krumlove, Jindřichovom Hradci a na kolégiu Germanicum v Ríme. Na štúdiách bol menovaný za pápežského komonika Gregora XV. a neskôr aj za jeho tajomníka. Bol olomouckým, pasovským a salzburským kanonikom a prepoštom vo Freisingu. Tamtiež, s. 99.

<sup>95</sup> Porov. MARAT, F. X.: *Postulace křížovníckých velmistřů*, s. 18 – 23, 28.

<sup>96</sup> Pre nízky vek bol dvakrát potvrdený: 9. februára a znovu 6. augusta 1623 pápežom Gregorom XV.

života v krajine, tak aj do pozdvihnutia hmotného zabezpečenia Cirkvi. Výsledkom toho bol návrat a možnosť vykúpenia majetkov a tiež aj ku kompromisu medzi štátom a cirkvou, bola zriadená solná pokladňa.<sup>97</sup> Dňa 11. januára 1626 bol ako druhý pražský arcibiskup<sup>98</sup> a ako jediný z veľmajstrov<sup>99</sup> rádu kreovaný pápežom Urbanom VIII. kardinálom Svätej rímskej cirkvi.<sup>100</sup> Pri svojom nástupe dal jasne na vedomie, že sa bude usilovať aj o obnovenie rehoľného života v ráde križovníkov a rovnako aj o ich početný vzrast. Energicky sa pustil do tejto práce. Na prelome rokov 1626 – 1627 boli prenesené ostatky svätého Norberta do Prahy a on sám ho 27. apríla 1627 zaradil medzi krajinských patrónov. Snažil sa o obsadenie farností,<sup>101</sup> v roku 1628 založil svätováclavský seminár,<sup>102</sup> v roku 1631 rozdelil arcidiecézu na vikariáty a presadil v Ríme zriadenie dvoch nových biskupstiev.<sup>103</sup> Jeho zásluhy mu od pápeža Urbana VIII. a cisára Ferdinanda II. vy niesli titul prímasa Českého kráľovstva, platný aj pre jeho nástupcov. V záverečnej fáze tridsaťročnej vojny pri obliehaní Prahy a dobytí Hradčan a Malej Strany bol Švédmi zajatý. Prepustený bol po zaplatení výkupného, na ktorom sa z väčšej časti podieľali križovníci. Nakoľko Staré Mesto sa bránilo aj na Karlovom moste, zmenil sa kláštor križovníkov na pevnosť a po bojoch na hromadu sutín. To viedlo po nazhromaždení dostatočných finančných prostriedkov k stavbe nového generalátu a obnove konventu v rokoch 1661 – 1662, ktorú viedol taliansky staviteľ Carlo Luragho. V roku 1664 bola postavená zvláštna kaplnka pre milostivú sochu Panny Márie na Chlumu sv. Máří. Zásluhou belgického šľachtica Gerharda de Schlessin, ktorý sa – podobne ako iní hodnostári z cudziny, za odmenu v službách kardinála Harracha – stáva križovníkom; pobe rár prímym z bohatých obročí, pričom prestaval Hradisko sv. Hipolita pri Znojme.<sup>104</sup> Ako kardinál sa Harrach zúčastnil volieb pápežov Inocenta X. (1644),

<sup>97</sup> K tejto dohode došlo 8. marca 1630 a išlo v nej o určité percento z predaja soli, ktoré sa odvádzalo Cirkvi ako náhrada za ukradnuté majetky. Zmluvu vo Viedni za Cirkev podpísali Harfách a pápežský nuncius Palloto. Porov. BUBEN, M. M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, s. 99.

<sup>98</sup> Prvý bol Ján Očko z Vlašimi, kreovaný 17. septembra 1378 v Ríme s titulom pri bazilike Dvanástich apoštolov.

<sup>99</sup> V starom inventári hlavného rádového kostola v Prahe zo začiatku 20. storočia sa uvádza ako pamiatka na neho jeho kardinálsky klobúk. Porov. *Inventár křižovníckého kostela sv. Františka z Assisi v Praze*.

<sup>100</sup> Najprv mal titul pri kostole Panny Márie Anjelskej, potom v roku 1644 mal baziliku sv. Pradědy a od roku 1667 baziliku sv. Vavrinca na Lucina. Porov. BUBEN, M. M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, s. 100.

<sup>101</sup> V tom čase mala z tisíc farností arcidiecéza obsadených asi tristo päťdesiat.

<sup>102</sup> Pri sporoch s jezuitami o hodnosť veľkého kancelára na univerzite jeho vlastný ústav klesol na úroveň skromného učilišťa.

<sup>103</sup> Dňa 3. júla 1655 Alexander VII. zriadil biskupstvo v Litoměřiciach a 10. novembra 1664 v Hradci Královom.

<sup>104</sup> Gerhard de Schlessin zložil sľuby v kaplnke arcibiskupského paláca 26. júna 1628. Bol pápežským komorníkom a protonotárom. Predtým bol osobným kaplánom arcibiskupa Harracha. Pre zaplatenie dlhov dostal v roku 1645 s dišpenzom hodnosť prepošta pri kostole sv. Petra v Brne, kde v roku 1652 zomrel a pochovali ho. Jeho nástupcom sa na poste prepošta na Hradiš-

Alexandra VII. (1655), dokonca bol vážnym kandidátom na pápežský trón a zvolenie Klementa IX. (1667) oznámil rímskemu ľudu, lebo bol najstarším žijúcim kardinálom. Korunoval troch českých kráľov: Ferdinanda III. (21. novembra 1627), Ferdinanda IV. (5. augusta 1646) a Leopolda I. (14. septembra 1656). V posledných dvoch rokoch bol tiež kniežaťom – biskupom v Tridente, ktoré dostal ako náhradu za vznik nových biskupstiev a ocenenie zásluh.<sup>105</sup> Zomiera vo Viedni pri návrate z Ríma 25. októbra 1667 a už na nasledujúci deň je pochovaný do rodinnej hrobky v dvornom Kostole sv. Augustína. Bol dobrým a obetavým pastierom, ktorý bol osobne bezúhonný. Viedol Cirkev v Čechách v neľahkom období vojen, moru a tiež aj v hospodársky a nábožensky problémovom priestore a čase. Za neho boli tiež vypracované nové štatúty rádu, ktoré boli vydané 29. januára 1666, schválené však boli až po jeho smrti 26. októbra 1675 pápežom Klementom X.

Po ňom nastupuje – podľa menovania v poradí veľmajstrov – Ján Viliam Liebssteinský z Kolowratov,<sup>106</sup> ktorého menuje cisár Leopold I. v novembri 1667 za pražského arcibiskupa, čo potvrdzuje pápež 7. decembra 1667. Križovníci ho jednohlasne postulovali za svojho veľmajstra 18. januára 1668. Bolo to preto, lebo majetky rádu spravoval generálny prior, a tak boli vo vlastných rukách, či to boli temporálne alebo aj duchovné veci. Nakoniec je potrebné sa zmieniť, že v tej dobe bol generálnym priorom Juraj Ignác Pospichal, vynikajúca osobnosť a budúci veľmajster.<sup>107</sup> Na svoj úrad však Liebssteinský nenastúpil, preto že v noci z 30. na 31. mája 1668 náhle umiera v dome svojho brata v Brne na ceste do Prahy.

Po jeho smrti sa už nepristúpilo k postulácii a novým veľmajstrom sa stáva Ján Fridrich, gróf z Waldsteina (1668 – 1694).<sup>108</sup> Začiatkom júna 1668 ho zvolili na čelo rádu, 30. júna 1668 sa o tom dozvedel vo Viedni, kde sa práve zdržiaval a 14. septembra 1668 sa prísahou a prevzatím odznakov veľmajstra stáva 29. najvyšším predstaveným. Túto voľbu predchádzal spor s prepoštom na Hradisku svätého Hipolita pri Znojme Tomášom Cornéliom de Schlessin, z ktorého však

---

ti stal 10. marca 1653 jeho synovec Tomáš Cornélius, ktorý po smrti Harracha dúfal, že nastúpi po ňom. Viedol otvorený spor v rokoch 1673 – 1674 u pápeža Klimenta X., ale neuspel. Nakoniec ho pre majetok zavraždili jeho príbuzní 21. marca 1675. Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád křižovníků s červenou hvězdou*, s. 30 – 31.

<sup>105</sup> V roku 1665 získal toto biskupstvo.

<sup>106</sup> Narodený 16. septembra 1624 v Innsbrucku a bol kanonikom v Olomouci, v Brne a vo Vroclavy. Tamtiež, s. 31.

<sup>107</sup> Porov. MARAT, F. X.: *Postulace křižovníckých velmistřů*, s. 33 – 36.

<sup>108</sup> Narodený vo Viedni roku 1644 v rodine Maximiliána grófa z Waldsteina a jeho druhej manželky Márie Polyxény z Talmbergu. Študoval v Prahu a na Germanicu v Ríme a po vysvätení bol menovaný za pápežského preláta Alexandrom VII. Bol kanonikom a potom aj dekanom vo Vroclavy a tiež kanonikom v Olomouci. Dňa 16. júna 1668 bol menovaný cisárom Leopoldom I. za biskupa v Hradci Královom. Túto diecézu však nikdy nenavštívil a viedol len spory o obsadzovanie postu fára v katedrále Sv. Ducha a o kanonické rezidencie kapituly. Pre nízky vek ho do tejto hodnosti potvrdil pápež Klement X. až 27. novembra 1673 a konsekrovaný bol v Prahe 4. marca 1674. Porov. BUBEN, M. M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, s. 381.

## Tradícia

vychádza Waldstein ako víťaz. Vďaka prijatiu voľby sa považuje za skutočného člena rádu. Po smrti arcibiskupa Matúša Ferdinanda Sobka z Bilenbergu ho však metropolitná kapitula 6. júna 1675 zvolila na jeho miesto, čo potvrdil cisár 15. júna a pápež 2. decembra. Intronizovaný bol 14. marca 1676, a tak sa opäť spojila hodnosť pražského arcibiskupa a veľmajstra rádu. Nedá sa vymenovať všetko, čo vykonal ako dobrý a mierumilovný pastier, obľúbený u ľudí, pre jeho dobro arcidiecézy. Za neho v spolupráci s Pospíchalem začína kvitnúť aj križovnícky rád. Pokračuje veľkorysá prestavba celého pútnického miesta na Chlume sv. Máří, ktorý v roku 1687 povyšuje na prepošstvo.<sup>109</sup> Ostrihomský arcibiskup a uhorský prímas Juraj Szecsényi zriaďuje nadáciu pre špitály v Bratislave a Pešti a zveruje ich do starostlivosti križovníckemu rádu.<sup>110</sup> Z Ríma si v roku 1675 priviezol aj vynikajúceho architekta talianskeho baroka Jeana Baptistu Matheye. Ten sa podieľal na skoro všetkých stavbách za arcibiskupa Waldsteina. Ten v rokoch 1675 – 1695 skoro od základu prestaval palác arcibiskupov,<sup>111</sup> pracoval na Chlume sv. Máří a jeho vrcholným dielom je hlavný rádový Kostol sv. Františka v Prahe pri Karlovom moste, dielo svetovej úrovne. Staval sa v rokoch 1679 – 1688 a práce viedol Ján Dominik Canevalle. Dokončený bol však až v roku 1694. Chrám bol vysvätený arcibiskupom – veľmajstrom Waldsteinom buď 2. decembra 1687, ale podľa iných prameňov 8. decembra 1687. Na výzdobu sa použilo nemálo sliveneckého červeného mramoru. Pre chrám získal aj výnimočnú relikviu – tri z Kristovej koruny. Zastával sa Cirkvi, najmä pre odopieranie desiatok a poplatkov zo soľnej pokladne, začo bol na krajinských snemoch zbavený volebného práva od roku 1693. Veľmajster a knieža arcibiskup Waldstein zomrel 3. júna 1694 na svojom zámku Duchcové. Pochovaný bol o päť dní neskôr do rodinnej hrobky v Katedrále sv. Víta v Prahe.<sup>112</sup>

Smrťou tohto posledného veľmajstra – arcibiskupa končí doba 120 rokov, keď pražskí arcibiskupi boli súčasne veľmajstrami rádu križovníkov s červenou hviezdou. Doba priamej postulácie trvala pritom 78 rokov (1590 – 1668). Dá sa konštatovať, že za dobu postulácie tak rád vykonal obrovské dielo na poli pastoraácie v obnove Pražského arcibiskupstva v duchovnej, personálnej a hmotnej oblasti.

#### 4. Od vrcholného baroka k modernej dobe

Sloboda od prepojenia s Pražským arcibiskupstvom nastáva v období, keď je už hmotne zabezpečené a rád má svojho veľmajstra a generála opäť zo svojich radov. Stáva sa ním generálny prior z doby veľmajstra – arcibiskupa Waldsteina, a to Juraj Ignác Pospíchal (1694 – 1699).<sup>113</sup> Dňa 21. augusta 1694 bol – až na je-

<sup>109</sup> Porov. BOHÁČ, Z.: *Poutní Místa v Čechách*, s. 212.

<sup>110</sup> Bratislava (Poszony) 24. januára 1692 a Pešť 24. februára 1692.

<sup>111</sup> Porov. KROPÁČEK, J.: *Arcibiskupský palác v Praze*, s. 16 – 26.

<sup>112</sup> Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád křižovníků s červenou hvězdou*, s. 34.

<sup>113</sup> Narodil sa v Polnej v roku 1634 a rádové sľuby zložil 22. marca 1658. Po smrti generálneho priora Wolfganga II. Tillische († 1662) sa stáva jeho nástupcom. V tom roku už pracuje na prestavbe pražského rádového domu, v roku 1669 kupuje pre rád Starý Knín v Dobřichoviciach

## Tradícia

den hlas zo 46 – zvolený ako 30. najvyšší predstavený rádu, čo dňa 7. januára 1695 potvrdil pápež Inocent XII. (1691 – 1700) a cisár Leopold I. (1657 – 1705) vyzval nového veľmajstra, aby požiadal o potvrdenie, ktoré zaručil vydat'. Pápež bulou zo dňa 23. júla 1695 opätovne potvrdzuje všetky výsady, vrátane práv na titul a dôstojnosť rytierskeho rádu.<sup>114</sup> Na jeho žiadosť dochádza k poslednému cisárskemu potvrdeniu všetkých rádových privilégii cisárom Leopoldom I. dňa 29. januára 1697 s tým, že rád bol spätne uznaný za obdobie uplynulých piatich storočí svojej existencie ako rytiersky rád. Cisár zároveň dal veľmajstrom právo zasadať na krajiniskom sneme, a to ako štvrtému v poradí prelátov Českého kráľovstva a ako prvému medzi rehoľnými prelátmi.<sup>115</sup> Obnovuje sa za neho disciplína a vzdelanosť členov rádu. Tiež sa snaží o utuženie celého rádu, k čomu prospel aj vizitáciou sliezskej časti rádu koncom januára 1696, a to hlavne konventu vo Vroclavy.<sup>116</sup> Bol priateľom jezuitu Bohuslava Balbína, historika, Tomáša Pešiny z Čechorodu, tiež literáta a kanonika u sv. Víta v Prahe. Zomrel 26. augusta 1699 a bol pochovaný v Kaplnke sv. Anežky v pražskom Dóme. Zanechal po sebe veľmi cenný denník písaný hlavne po česky a z malej časti tiež po latinsky, ktorý nám približuje pomery ako súkromné, tak aj rádové a národné. Denník má časové rozpätie od roku 1661 do 1680.<sup>117</sup> Pre významný podiel práce už v dobe postulácie troch posledných arcibiskupov – veľmajstrov, a tiež aj potom, keď bol už sám veľmajstrom, je považovaný za druhého zakladateľa rádu križovníkov.

Nástupcom a 31. najvyšším predstaveným sa stáva Ján František Franchimont z Frankenfeldu (1699 – 1707).<sup>118</sup> Za neho prichádza k ešte k väčšiemu rozšíreniu práv a výsad veľmajstrov; pápež Klement XI. (1700 – 1721) udeľuje v roku 1701 jemu a jeho nástupcom právo pontifikálie.<sup>119</sup> Toto privilégium je rozhojnené v roku 1705 právom opátskej benedikcie, rovnako od toto istého rímskeho pontifika. Nebol to však len vonkajší lesk, ale aj služba dobru ľuďí a ich spásu. Veľmajster Franchimont v roku 1705 uvádza do Prahy rád trinitárov a do vybudovania ich vlastného kláštora ich prijíma na čele s ich predstaveným Jánom de Cruce pod vlastnú strechu. Za to 29. marca 1707 podpisujú trinitári s križovníkmi večnú

---

buje kaplnku sv. Júdu a Tadeáša a tiež prestavuje kostoly v Hloubětíne, Tursku, Chlumu sv. Máří. Zakladá špitál sv. Anežky (v miestach dnešného Národného divadla), ktorý je v roku 1693 posvätený. Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád križovníků s červenou hvězdou*, s. 35 – 36.

<sup>114</sup> Táto hodnosť bola daná rádu predovšetkým za záslužnú a veľkú pomoc pri obnove cirkevnej štruktúry v Čechách v súvislosti so spojením s Pražským arcibiskupstvom. Tým rád v mnohom ukázal pravého rytierskeho ducha.

<sup>115</sup> Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád križovníků s červenou hvězdou*, s. 36.

<sup>116</sup> Voľba nového majstra Michaela Jozefa Fibigera v dňoch 23. – 24. januára 1696. Porov. BĚLOHLÁVEK, V.: *Konvent pražský*, s. 154 – 155.

<sup>117</sup> Tamtiež, s. 143.

<sup>118</sup> Do čela rádu bol zvolený vo veku 52 rokov a pochádzal z malostranskej rodiny, pôvodom valónskej, zaoberajúcej sa lekárstvom. Predtým bol na komende v Chebe. Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád križovníků s červenou hvězdou*, s. 36.

<sup>119</sup> Mítry, berly, prsteňa, pektorálu, rukavic, pančúch, topánok, katedry, faldistória a bugie. Tamtiež, s. 37. Pápežská bula poukazuje na veľkú vznešenosť rádu a jeho predstaveného. Porov. BĚLOHLÁVEK, V.: *Konvent pražský*, s. 159.

## Tradícia

filiáciu.<sup>120</sup> Okrem toho podporoval rozvoj farností po stavebnej aj duchovnej stránke. On má najväčšiu zásluhu na pokračovaní budovania pútnického areálu na Chlume sv. Máří pri Sokolove.<sup>121</sup> Ako učený prelát podporoval vedu, predovšetkým českú literatúru.<sup>122</sup> Neúnavný vo svojej činnosti zomiera pri vizitácii v Karlových Varoch 6. júna 1707 a je pochovaný v hlavnom rádom kostole svätého Františka v Prahe.

Jeho nástupcom sa stáva Martin Konštantín Beinlich (1707 – 1721),<sup>123</sup> ktorý pokračuje v aktivitách svojho predchodcu. Za neho sa križovníci začínajú stávať významným a obľúbeným rádom. Pražský križovník Ján Karol Pelleta je spovedníkom poľského kráľa a saského kurfistu Fridrich Augusta II. a František Götzl je ceremóniár a asistent uhorského prímasa kardinála Kristiána Augusta Saského, ostrihomského arcibiskupa.<sup>124</sup> Predtým, než sa stal Beinlich veľmajstrom, bol prepoštom na Hradišti sv. Hipolita, a tak sa snažil vyriešiť spor o vyňatie kráľovskej kaplnky spod právomocí diecézneho biskupa, čo sa mu podarilo; tiež vymohol pre prepoštov právo pontifikálií v roku 1709.<sup>125</sup> Zomiera 27. decembra 1721.

V poradí 33. veľmajstrom a generálom rádu sa stáva František Matej Böhmb (1722 – 1750), rodák z Lubenca pri Karlových Varoch. Možno konštatovať, že práve za neho sa plne prejavil vrcholný rakúsky barok doby vlády cisára Karola VI. ako v pôsobení, tak i v rozšírení a živote rádu.<sup>126</sup> Dokončuje sa výzdoba hlavného rádomvého kostola a tiež aj Chlumu sv. Máří. Z iniciatívy cisára Karola VI. počas jeho liečebných pobytov v Karlových Varoch, spolu s manželkou Alžbetou Brunšvíckou, sa buduje od základu v rokoch 1733 – 1736 Kostol sv. Márie Magdalény. Vďaka obľube rádu u cisára a tiež aj u ostrihomského arcibiskupa Imricha Fszterházyho sa križovníci dostávajú do Uhorska. Dňa 27. augusta 1723 je im predaný špitál sv. Martina v Bratislave a od toho roku sú tiež bratislavskí komendátori menovaní titulárnymi prepoštami u sv. Žigmunda v Budíne.<sup>127</sup> Sú

<sup>120</sup> Listina filiácie vychádza od trinitárov za všetky dobrodenia preukázané im od rádu križovníkov. Tamtiež, s. 161.

<sup>121</sup> Prestavba starého prepoštstva (1701 – 1702), nového cintorína (1702 – 1703) a začiatok výstavby križovej chodby (1705 – 1722) podľa návrhov Kryštofa Dienzenhofer a M. W. L. Pränpocka. Stavebný vývoj bol zakončený vybudovaním nového prepoštstva (1723 – 1728). Porov. BUBEN, M. M.: *Encyklopedie řádu a kongregací v zemích českých. I. díl*, s. 148.

<sup>122</sup> Za neho boli v ráde dvaja literáti: Ján František Beckovský, historik a autor známej „Poselkyň starých příběhů českých“. Druhým bol prepošt na Hradišti sv. Hipolita Ján František Jozef Rívola, autor „Slowáru Českého“. Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád křižovníků s červenou hvězdou*, s. 37 – 38.

<sup>123</sup> Rodák z Broumova a právnik. Tamtiež, s. 41.

<sup>124</sup> Porov. BĚLOHLÁVEK, V.: *Konvent pražský*, s. 162.

<sup>125</sup> Tamtiež, s. 162.

<sup>126</sup> V kultúrnej sfére pracoval s najlepšimi umelcami tej doby: maliarmi Václavom Vavrincom Reinerom, Michaelom Leopoldom Willmannom, Jánom Kryštofom Liškom, Petrom Brandlom, sochárom Jurajom Donnerom a Matúšom Václavom Jáckom, architektmi Johannom Bernhardom Fischerom a Kiliánom Ignáčom Dienzenhoferom. Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád křižovníků s červenou hvězdou*, s. 41 – 42.

<sup>127</sup> Komenda v Bratislave funguje do roku 1786, keď je zriadená vojenská invalidovňa v Trnave. Tamtiež, s. 42.

teda obdarení výsadami a právomocami prelátov.<sup>128</sup> Za odvrátenie moru v roku 1713 s pomocou korunných krajín staval vo Viedni cisár Karol VI. kostol zasvätený svojmu patrónovi a ochranovi proti moru sv. Karolovi Boromejskému.<sup>129</sup> Pri tomto kostole bola založená komenda, fara a špitál pre tucet nemocných. Chrám bol vysvätený v roku 1737 a za účasti celého dvora; tam veľmajster Böhmb 14. augusta 1738 slúžil slávnostnú omšu svätú. Tento stavebný a organizačný podnik však rád značne zaťažil, hlavne finančne, a to aj za nasledujúcich dvoch veľmajstrov.<sup>130</sup> Na jeho žiadosť tiež udelil pápež Klement XII. (1730 – 1740) bulou zo dňa 5. októbra 1738 právo pontifikálií v Bratislavskom majstrovstve. Avšak práve za Böhmb došlo k vojnám o rakúske dedičstvo v rokoch 1740 – 1748 a tým k pričleneniu sliezskej časti rádu k územiu Pruského kráľovstva.

S tým všetkým sa musel vyrovnat' nový veľmajster Július František Waha (1750 – 1754), rodák z Karlových Varov. Stačil však len pokračovať v jednaniach o stavbe kostola vo Viedni prostredníctvom viedenského komandéra u Márie Terézie (1740 – 1780)<sup>131</sup> a v roku 1753 vizitoval konvent vo Vroclavy, kde sa snažil obhajovať práva veľmajstrov proti pruskému kráľovi Fridrichovi II.<sup>132</sup> Po krátkom zotrvaní v úrade 22. decembra 1754 zomiera.

Jeho nástupcom sa stáva Anton Jakub Suchánek (1755 – 1795), ktorý je 28. februára 1755 zvolený za veľmajstra.<sup>133</sup> Hneď na začiatku rieši problémy s dobudovaním Kostola sv. Karola vo Viedni a za týmto účelom je dokonca menovaný v roku 1759 dekanom karlštenskej kapituly.<sup>134</sup> Všetko sa podnikalo hlavne z dôvodov dofinancovania stavby.<sup>135</sup> Panovníčka Mária Terézia zverila križovníkom do správy kráľovskú zámockú faru v Budíne v roku 1770 a jej syn Jozefa II. to potvrdil 14. augusta 1786. Tým sa český rád stal ochrancom a strážcom najväčšej relikvie maďarského národa – pravice sv. Štefana (szent jobb), prvého uhorského kráľa.<sup>136</sup> Veľmajster Suchánek bol zároveň posledným najvyšším predstaviteľom, ktorý od 19. do 28. septembra 1763 naposledy vizitoval križovníkov v Sliezske. V závere svojho života musel čeliť v plnej miere jozefinizmu, keď bol vydaný cisársky dekrét 24. mája 1781, ktorý nariaďoval odovzdať všetok majetok špitálov na zriadenie fondu pre dobročinné ústavy a pre chudob-

<sup>128</sup> Majú napríklad právo šesťzáprahu ako biskupi, a to aj v dňoch korunovácií.

<sup>129</sup> Stavba je považovaná za vrchol barokovej architektúry v rakúskych krajinách. Boli pre ňu získané aj osobné pamiatky zo života sv. Karola, ktoré sú dodnes uložené v klenotnici komendy vo Viedni, napríklad: kardinálsky klobúk, alba, rukavice, štóla a omät sv. Karola Boromejského.

<sup>130</sup> Porov. BĚLOHLÁVEK, V.: *Konvent pražský*, s. 163 – 165.

<sup>131</sup> Porov. Tamtiež, s. 165.

<sup>132</sup> Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád křižovníků s červenou hvězdou*, s. 43.

<sup>133</sup> Narodný v Státnicích pri Prahe. Dňa 23. októbra 1735 sa stal profesorom a v 1741 kaplánom v Unhošti. V roku 1749 provízorom pražského domu a v roku 1753 administrátorom v Dobřichoviciach. Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád křižovníků s červenou hvězdou*, s. 43.

<sup>134</sup> Karlštejn bol založený cisárom Karolom IV. na úschovu ríšskych korunovačných klenotov a ním bola na tomto hrade založená aj kolegiálna kapitula.

<sup>135</sup> Porov. BĚLOHLÁVEK, V.: *Konvent pražský*, s. 165.

<sup>136</sup> Toto miesto držal rád do roku 1882, keď po rakúsko-uhorskom vyrovnaní tlačili Maďari na to, aby túto funkciu mal už len člen vlastného národa. Tamtiež, s. 163.

ných. Pre križovníkov to bol však skoro celý majetok rádu. Pred záhubou rád zachránila smrť Jozefa II. († 1790) a to, že jeho nástupca Leopold II. toto nariadenie odvolal. Za neho sa stal druhým brnianskym biskupom križovník Ján Krstiteľ Lachenbauer.<sup>137</sup>

Ignác Blažej Zeidler (1795 – 1809), ďalší veľmajster, rodák z Pražského Starého Mesta sa musel vyrovnat' s krízou, ktorá panovala v čase napoleonských vojen. Musel predat' všetok majetok na Špitálskom poli v Prahe (1801).

Problémy sekularizácie a napoleonských vojen pokračovali aj za jeho nástupcu Františka Kristiána Pittroffa (1810 – 1814), zvoleného do čela rádu už ako nemocného a starého muža dňa 22. novembra 1810.<sup>138</sup> Totiž ešte pred jeho zvolením zrušil pruský kráľ Fridrich Vilém III. dňa 19. novembra 1810 dekrétom rád križovníkov s červenou hviezdou a majetok bol daný ako Vroclavskej univerzite a gymnáziu a sčasti bol predaný v dražbe.<sup>139</sup> V roku 1811 však museli aj v rakúskom cisárstve čeliť križovníci problému otázného zrušenia.<sup>140</sup>

Konsolidácia pomerov pomaly nastáva za veľmajstra Jozefa Antonína Köhlera (1815 – 1839), rodáka z Božího Daru v Krušných horách. V roku 1832 založil detský ústav v Karlíne v Prahe, prvý a jediný v tých časoch v Čechách. Za neho sa tiež mnohí členovia rádu stávajú stredoškolskými a vysokoškolskými pedagógmi v Prahe, Brne, Linci, Viedni a Štajerskom Hradci. Tak sa stáva rád angažuje aj v tejto oblasti služby.<sup>141</sup>

Nástupca Jakub Beer (1840 – 1866)<sup>142</sup> tak už môže plne rozvíjať činnosť rádu navzdory nepokojným dobám revolučného roku 1848. Za neho dochádza k prestavbe generalátu, ktorý je zvýšený o jedno poschodie a je v ňom vybudovaná nová kapitulná sála, vyzdobená freskami Jozefa Navrátila. Beer je tiež v rokoch 1847 – 1850 vládny inšpektorom gymnázií a od roku 1850 predsedom c. k. skúšobnej komisie pre gymnaziálnych učiteľov. Za neho je v roku 1852 roz-

<sup>137</sup> Bol menovaný 11. novembra 1786 cisárom Jozefom II. Narodil sa 31. januára 1741 v Broumове v Čechách a v roku 1763 vstúpil do rádu. Roku 1770 bol viedenským komendátorom a pre vzdelanosť bol menovaný v roku 1784 za riaditeľa generálneho seminára vo Viedni. Zomrel v Brne 22. februára 1799. Porov. BUBEN, M. M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, s. 197 – 198.

<sup>138</sup> Narodil sa v roku 1737 v Karlových Varoch a bol profesorom pastorálky. Pred zvolením bol komendátorom v Chebe.

<sup>139</sup> Toto nariadenie postihlo všetky kláštory v Sliezsku a bolo vykrytím štátneho deficitu, spôsobeného vojnovými reparáciami po porážke Pruska cisárom Napoleonom I. v roku 1807. Posledný majster Bohumír Scholz (1805 – 1810) to oznámil veľmajstrovi listom z 27. novembra 1810. Porov. BĚLOHLÁVEK, V.: *Konvent pražský*, s. 177.

<sup>140</sup> Vládny dekrét, ktorý bol poslaný arcibiskupskému ordinariátu, sa pýtal, či rád križovníkov je schopný vykonávať duchovnú správu. Dňa 22. januára teda veľmajster vyzval všetkých členov rádu, aby odpovedali áno. Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád křižovníků s červenou hvězdou*, s. 46.

<sup>141</sup> Porov. BĚLOHLÁVEK, V.: *Konvent pražský*, s. 178 – 181.

<sup>142</sup> Narodený v roku 1796 v Chodové Plané a v roku 1820 zložil sľuby. Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád křižovníků s červenou hvězdou*, s. 46.



hodnuté, aby rádové konštitúcie z 29. januára 1666 a schválené pápežom Klementom X. dňa 26. októbra 1675, neboli už nikdy zmenené.<sup>143</sup>

Za 40. veľmajstra Jána Jestrzabka (1866 – 1878)<sup>144</sup> dochádza k jednej z najvýznamnejších udalostí pre rád. Dňa 3. decembra 1874 pápež Pius IX. (1846 – 1878) vyhlásil v Ríme za blahoslavenú zakladateľku rádu Anežku Přemyslovnu.<sup>145</sup> Rád tiež získava v roku 1869 farnosť v kúpeľnom meste vo Františkových Láznich.

Nástupcom Jestrzabka sa stáva jeho sekretár ThDr. Emanuel Ján Krstiteľ Schöbel (1879 – 1882),<sup>146</sup> ktorý už za predchodcu spravoval rád počas jeho dlhjej nemoci, a tak bol pre svoje organizačné schopnosti dňa 23. januára 1879 zvolený za veľmajstra. Na poste najvyššieho predstaveného však zotrval krátko a dňa 30. apríla 1882 bol za svoje zásluhy menovaný sidelným biskupom Litoměřickej diecézy. Pápež to 3. júla toho roku potvrdil, a tak bol v Katedrále sv. Víta v Prahe 6. augusta 1882 konsekrovaný a 15. augusta v Litoměřiciach intronizovaný.<sup>147</sup>

Za jeho nástupcu Františka Serafína Huspekyho (1882 – 1891)<sup>148</sup> dochádza k rozšíreniu vzdelanosti členov rádu, čo sa odráža aj v pastoračnej činnosti.

Za veľmajstra ThDr. Václava Horáka (1891 – 1902)<sup>149</sup> rád spravoval už 27 farností a pri väčších komendách mal navyše špitály. Bol dobrým hospodárom a vzorne spravoval rád napriek chorobe.

Jeho nástupcom a 44. veľmajstrom sa stáva František Xaver Marat (1902 – 1915),<sup>150</sup> ktorý je zvolený 20. novembra 1902. S ním je spojené rozšírenie rádu výstavbou nových farností v Milhostove (1903), Řevniciach (1904), Rybářoch (1906) a vo Větěřove (1910). Najväčším skutkom, ktorým sa však zapísal do histórie rádu, je postavenie nového kláštora v Prahe, na mieste asanovaného barokového konventu. Okrem generalátu a kostola svätého Františka bolo zbúrané

<sup>143</sup> Porov. tamtiež, s. 47 – 48.

<sup>144</sup> Narodený v Linsdorfe pri Králikoch. Pre dlhotrvajúcu chorobu sa nemohol aktívne venovať správe rádu. Tamtiež, s. 48.

<sup>145</sup> Sviatok bol stanovený na 2. marca.

<sup>146</sup> Narodený 12. februára 1824 v Radvaniciach pri Broumове, 2. marca 1848 vstúpil do rádu a 16. júla 1848 bol vysvätený na kňaza. V rokoch 1861 – 1862 bol dekanom zboru doktorov teológie a od 1. októbra 1871 bol novicmajstrom. Porov. BUBEN, M. M.: *Encyklopedie českých a moravských sidehích biskupů*, s. 299.

<sup>147</sup> V mimoriadnej úcte mal mariánske miesta Bohosudov a Filipov, kde vysvätil nový kostol. Postavil pri katedrále novú vežu a podporoval charitné spolky. Zomrel 28. novembra 1909 a bol pochovaný na cintoríne v Litoměřiciach do biskupskej hrobky. Jeho srdce bolo vložené do piliera katedrály. Biskup Schöbel bol asistentom pápežského trónu, palatínom, cisárskym radcom a nositeľom veľkého kríža rádu Františka Jozefa I. Tamtiež, s. 300.

<sup>148</sup> Narodený v roku 1817 v Protivíne a sľuby zložil v roku 1841. Porov. BUBEN, M. M.: *Rytířský řád křížovníků s červenou hvězdou*, s. 49.

<sup>149</sup> Narodený v Chýňave v roku 1845. Rádové sľuby zložil v roku 1871 a pred svojím zvolením bol profesorom pastorálky a tiež prvým dekanom českej bohosloveckej fakulty. Zastával tiež funkciu tajomníka veľmajstra. Tamtiež, s. 49.

<sup>150</sup> Narodený v roku 22. októbra 1849 v Počepicích na Sedlčansku. Rádové sľuby skladá v roku 1874, v roku 1875 je vysvätený na kňaza a za predchodcu je jeho sekretárom a tiež aj novicmajstrom. Tamtiež, s. 49.

všetko a na tomto mieste vyrástli budovy nového areálu križovníkov s červenou hviezdou.<sup>151</sup> Veľmajster Marat zomrel 29. júna 1915 a bol pochovaný na cintoríne v Řevniciach.

Článok recenzoval: doc. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.

Počet znakov: 84 090.

Adresa autora: **ThLic. Gabriel Rijad Mulahumič, OCr.**, Kostelní 118/4,

CZ - 745 05 Opava-Kateřinky, tel. +420 553 732 263, e-mail: rijad@email.cz

---

<sup>151</sup> K tomuto kroku sa križovníci rozhodli v roku 1904 na základe regulačného a stavebného plánu rozvoja Prahy. Vymerania a plány budov schválil pražský magistrát 9. októbra 1905 a v roku 1907 harmonogram stavby. Dňa 13. novembra 1910 bol veľmajstrom Maratom položený a posvätený základný kameň k budove konventu a kaplnky Povýšenia sv. Križa. Stavebné práce prebiehali v rokoch 1910 – 1912. Architektom celého projektu bol Dr. Jozef Sakař, c. a k. stavebný rada. Porov. SAKAŘ, J.: *Nové klášterní budovy řádu križovníků s červenou hvězdou v Praze*. In: *Architektonický obzor, zvláštní otisk*, roč. XII. Praha 1913, s. 3 – 25.

## Vizitácia Michala Manuela Olšavského 1750 – 1752 a jej dôsledky na unifikáciu cirkevnej správy a sociálnu emancipáciu gréckokatolíckeho kléru\*

Peter ŠOLTÉS

*The visitation of Michal Manuel Olšavský in 1750-1752, its consequence on the unification of the church's conduct and social emancipation of Greek Catholic clergy*

The Greek Catholic Eparchy of Mukachevo (Munkacs) was, due to its frontier location, exposed to intensive confrontation with the post-Trident model of the church administration, especially in the second half of eighteenth century. The different social basis of the Greek Catholic Church and its clergy, specific mode of recruiting the priesthood, very small economic and political support from the side of aristocracy constituted barriers that were hindering the process of unmitigated emancipation and equalization with the Roman Catholic clergy. In comparison to the Latin Church, the process of disciplination and bureaucratization of the church administration started with a delay of about fifty years. Canonical visitations of the Bishop Michael Manuel Olsavsky (1750-1752) brought detailed information about social and religious situation of the Greek Catholic clergy, chaplains and parishioners. The visitations as such were important pre-conditions to speed up the improvement of quality of church administration, education of priests, and economic conditions in parishes. They were also necessary prerequisites in achieving the independence from Jager's bishops, who considered Mukachevo bishops as their own ceremonial vicars. And in the regions characterized by the occurrence of both Catholic denominations, the Greek Catholic priests were usually subject to the Roman Catholic priests in the role of liturgical chaplains.

Keywords: *canonical visitation, Greek catholic Eparchy of Munkacs, Michael Manuel Olsavský, Jager Roman catholic Eparchy, disciplination, inter-confessionalism*

### 1. Vizitácie v Mukačevskom biskupstve pred M. Olšavským

1.1 V Uhorsku sa inštitút kanonických vizitácií začal v rímskokatolíckej ako i v protestantských zboroch zavádzať zhruba v polovici 16. storočia. Vizitácie ako často jediný zdroj komplexných informácií zo všetkých farností zohrali pri vytváraní konfesiónálne odlišných typov cirkevných spoločenstiev – konfesiónálnych cirkví veľmi dôležitú úlohu.<sup>1</sup> Popri upevňovaní disciplíny veriacich a kléru, zabezpečenia hospodárskeho chodu farností a regulácie interkonfesiónál-

\* Článok bol napísaný v rámci riešenia projektu VEGA č. 1/4748/07 Potridentská teologická starostlivosť Katolíckej cirkvi o veriacich v Above, Šariši a Zempline.

<sup>1</sup> LANG, Peter, Thaddäus: „Ein grobes unbändiges Volk“. Visitationsprotokolle und Volksfrömmigkeit. Bürokratisierung in Staat und Kirche. In: *Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit*. Ed. Hansgeorg Molitor – Heribert Smolinsky. Aschendorff/Münster 1994, s. 49.

nych vzťahov pôsobili smerom k akcentácii rozdielov, upevňovaniu identity jednotlivých cirkví a sformovaniu pevných konfesionálnych hraníc. Reálny dopad na fungovanie cirkvi však mali vizitácie len vtedy, ak sa mohli opierať o fungujúci byrokratický aparát, ktorý si viedol záznamy o duchovnej správe (matriky, zoznamy vyspovedaných, birmovaných, konvertitov a pod.) a hospodárske a finančné záznamy (evidencia cirkevných a farských dôchodkov a pod.).<sup>2</sup>

Prvá vizitácia gréckokatolíckych farností Mukačevského biskupstva pochádza z rokov 1700 – 1701 a uskutočnil ju biskup Jozef de Camelis (1690 – 1706). Podľa Antala Hodinku pri nej navštívil všetky farnosti svojej eparchie, od Spiša na západe po Ugoču na východe. Z tejto vizitácie sa žiaľ, s výnimkou Spiša, nezachovali resp. doteraz neobjavili žiadne protokoly ani zápisky.<sup>3</sup> Rok pred biskupom de Camelisom vykonal vizitáciu spišských gréckokatolíckych farností i spišský prepošt a vikár Ján Sigray. Táto „duplicita“ súvisela so špecifickým právnym postavením spišských gréckokatolíckych farností, ktoré v roku 1652 vtedajší mukačevský biskup Peter Partenij Petrovič v náboženských otázkach jurisdikčne podriadil spišskému prepoštovi.<sup>4</sup> Rencišovský farár Varlaam Habický a sekretár biskupa Ján Blažej Boržakovský, ktorí z poverenia mukačevského biskupa vykonali na Spiši vizitáciu, si predtým museli vyžiadať povolenie spišského vikára a prepošta Jána Sigraya.<sup>5</sup> Ide o vôbec najstaršiu zachovanú vizitáciu vykonanú v réžii Mukačevského biskupstva.<sup>6</sup>

V porovnaní s ostatnými konfesionálnymi cirkvami v Uhorsku sa v gréckokatolíckej cirkvi kanonické vizitácie konali veľmi zriedkavo a zväčša na popud „zvonku“. V roku 1737 bol biskup Simeon Olšavský vyzvaný uhorskou kráľov-

<sup>2</sup> TROPPER, G. Peter: Pastorale Erneuerungsbestrebung des süddeutsch-österreichischen Episkopats im 18. Jahrhundert. Hirtenbriefe als Quelle der Kirchenreform. In: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*. 1988, Band 83, s. 296 – 336, hier 297.

<sup>3</sup> HODINKA, Antal: *A munkási görög-katolikus püspökség története*. Budapest 1910, s. 420.

<sup>4</sup> Do plnej jurisdikcie Mukačevského biskupa sa spišské gréckokatolícke farnosti, vtedy už i so navrátenými zálohovanými obcami vrátili v roku 1786. Viac o tom: ŠOLTÉS, Peter: Spiš v dejinách gréckokatolíckej cirkvi v 18. storočí. In: *Terra Scepusiensis*. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, konanej v dňoch 5. – 9. novembra 2002 v Levoči. Bratislava : Luč 2003, s. 615 – 636, tu 630-631. Vizitáciu J Sigraya uverejnil J. HRADSKÝ: *Additamenta ad Inita progressus ac praesens status Capituli Scepusiensis*. Szepesváralja : 1903 – 1904. s. 259 – 267.

<sup>5</sup> LUCSKAY, Michael: *Historia Carpatho-Ruthenorum Sacra et Civilis : Ex probatis Auctoribus, et documentis Archivi Episcopalis Ungvariensis elaborata per Michaelem Lucskay, B.M.V. Praepositum Aulicum Lucensem, et condam Parochum Ungvariensem antea Secretarium Episcopalem*, vol. 3. Budae 1843. In: *Науковий збірник музею української культури у Свиднику*, ed. M. Sopolig, roč. 16, 1990, s. 89 – 99, tu s. 85.

<sup>6</sup> Protokol vizitácie Jozefa de Camelisa zo Spiša z roku 1701 je uverejnený na viacerých miestach. Do svojej *Historie Carpatho-Ruthenorum* ho prepisal Michal Lučkej a jeho dielo v origináli a s prekladom do ukrajinčiny uverejnil na pokračovanie *Науковий збірник музею української культури у Свиднику*. Pozri pozn. č. 6. Vizitáciu v preklade do ruštiny publikoval aj П. ДУЛІШКОВИЧЬ: *Историческая черта Угро-Русскихъ*, тетрадь 3, Унгварь 1877, s. 20 – 25. Preklad do ukrajinčiny uverejnil В. ГЛДЖЕГ А: *Канонична визитація в Спишу р. 1701*. In: *Подкарпатска Русь*, roč. 11, 1934, č. 1 – 10, s. 2 – 11.

skou kanceláriou, aby vykonal vizitáciu farností mukačevského biskupstva. Stihol však vizitovať iba niektoré obce berežskej stolice, nakoľko na Štedrý večer toho istého roku zomrel.<sup>7</sup>

1.2 Prvý podrobný súpis gréckokatolíckych farností, charakterom zachytených informácií supľujúci vizitáciu pochádza z rokov 1746 – 1747. Bol vypracovaný na príkaz kráľa Karola VI., ktorý ešte v roku 1740 vyzval ostrihomského arcibiskupa a všetkých zainteresovaných biskupov, aby dali vykonať podrobný súpis gréckokatolíckych farností, ich dôchodkov a požiadaviek kléru. Na území nikkadjšieho jágerského biskupstva (pred jeho rozdelením v roku 1804) boli za účelom zmapovania náboženskej situácie v obciach, kde sa vyskytovala početnejšia komunita gréckokatolíkov vypracované tzv. *Tabella representans*. Tento prameň sa v prvom rade venuje majetkovému zabezpečeniu cirkevných zborov, sociálnym pomerom kléru a učiteľov, zachytáva konfesionálne zloženie obce a medzikonfesionálne vzťahy.<sup>8</sup> Bolo to obdobie, kedy sa stabilizovala sídelná štruktúra väčšiny obcí a miest a rozšírenie východného obradu dosiahlo na území dnešného východného Slovenska svoj vrchol.

Väčšiu časť 18. storočia (od roku 1718 do roku 1771) bol mukačevský biskup, Svätou stolicou, cisárskym dvorom i Jágerským biskupom pokladaný za obradového vikára rímskokatolíckeho jágerského biskupa. Ako sa viac krát vyjadril jágerský biskup František Barkóczy, pod jeho právomoc podliehalo „1000 farárov, z ktorých je 300 latinských a 700 uniatskych“.<sup>9</sup> Na základe tohto cirkevnoprávneho stavu biskup Barkóczy v roku 1748 vizitoval gréckokatolícke farnosti v Sarmárskej, Ugočskej, Berežskej, Sabolčskej a Marmarošskej stolici<sup>10</sup> a o rok neskôr pokračoval vo vizitácii rímskokatolíckych farností.<sup>11</sup>

Prvú dochovanú vizitáciu celého Mukačevského biskupstva, vlastne „Mukačevského apoštolského vikariátu“ vykonal v rokoch 1750 – 1752 mladší z bratov Olšavských, Michal Manuel. Navštívil gréckokatolícke farnosti vo všetkých desiatich stolicach spadajúcich pod jeho jurisdikciu, vyplniť podľa vopred vypracovaného vzoru vizitačné protokoly a podať správy o nedostatkoch, chybách a zneužívaníach, to bolo poverenie, ktoré 21. apríla 1750 adresovala Mária Terézia Michalovi Olšavskému.

Vizitačné protokoly z Olšavského vizitácie sú zapísané na viacerých zošitoch a v čase, keď ich prepis publikoval Vasil' Hadžega (20-te a 30-te roky 20. storo-

<sup>7</sup> HODINKA, A.: *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, s. 757.

<sup>8</sup> V rámci dizertácie *Vývin etnických a náboženských pomerov v Zemplínskej stolici v 18. storočí*, Bratislava 2002 som spracoval *Tabella representans Districtum Ujhelyiensis et Hegyaliensis* a *Tabella representans Districtum Homonnensis*. Spolu s materiálom s ostatných stolíc sú uložené v Archivum archidioecesis Cassoviensis (ďalej AACass), Graeci ritus, nesignované.

<sup>9</sup> HODINKA, A.: *A Munkácsi görög katolikus püspökség története*, s. 700.

<sup>10</sup> Tamtiež, s. 600.

<sup>11</sup> Protokoly kanonických vizitácií z územia neskoršej Košickej diecézy sú uložené v AACass, Districtualia. Vol. 3, Fasc 2. Protocollum Canonicae Visitationis 1749.

čia) boli uložené v biskupskom archíve v Užhorode pod názvom *Visitae Canonicae*, 21. O ich stave sa už vtedy vyjadril, že sú veľmi zostarnuté a rôzne poškodené, sotva čitateľné. Vizitačné protokoly týkajúce sa územia dnešného Slovenska boli uložené v zošitoch, ktoré mali indorzu 1751 *Abaujvariensis, Zemplinensis, Saross et Scepusiens. Cottum Visitatio Discriptualis Parochiarum, ac Ecclesiarum*.<sup>12</sup> Ďalšie gréckokatolícke farnosti na území Slovenska sú pod indorzou *Liber Conscriptioinis in Visita Generali visitatarum Parochiarum, Ecclesiarum in I. Comitatus Abba-Ujvariensi, Szabolcsensi, et Szatmáriensi in Anno 1751. conscriptus*.<sup>13</sup>

## 2. Okolnosti uskutočnenia vizitácie Michala Manuela Oľšavského (1750 – 1752)

Do prelomu 17. a 18. storočia sa oblasť výskytu gréckokatolíckych cirkevných zborov v Uhorsku až na zopár výnimiek obmedzovala na homogénne oblasti na severovýchode. Etablovanie východného obradu v novom prostredí začali veľmi skoro sprievádzať spory medzi jágerským a mukačevským biskupom. Konflikt sa koncentroval okolo otázky, či na území jednej diecézy nemôžu sídlit' dvaja biskupi. Stanovisko, ktoré presadzoval jágerský biskup, bolo, že akýkoľvek východný biskup sídliači na území jeho diecézy môže byť iba jeho obradovým vikárom.<sup>14</sup> Cisár Jozef I. na začiatku 18. storočia ešte nepochyboval o právoplatnej existencii Mukačevského biskupstva a na základe apoštolských práv vymenoval svojho kandidáta za biskupa. Karol VI. sa však už priklonil k stanovisku, ktoré presadzoval jágerský biskup.<sup>15</sup> V spore Jáger versus Mukačevo, ktorý trval niekoľko rokov mala rozhodnúť Kongregácia pre šírenie viery. Nízka morálna a vzdelanostná úroveň gréckokatolíckeho kléru, slabá autorita biskupa ako i ďalšie dôvody viedli k tomu, že dekrétom z roku 1718 Kongregácia jurisdikčne podriadila mukačevské gréckokatolícke biskupstvo Jágru a de jure ho degradovala na jeho obradový vikariát. Dekrét upravoval v prvom rade cirkevno-právne otázky. Nových kňazov smel mukačevský apoštolský vikár (sic!) vysvätiť iba po schválení jágerským biskupom, nové kostoly sa smeli stavať a posväcovať len so súhlasom jágerského biskupa, pred vznikom novej fary bol potrebný súhlas latin-

<sup>12</sup> ГЛДЖЕГА, Василий: Додатки до исторії русинов и руских церквей в був. жупе Земплинской. In: *Научовый Сборник Товариства Просвита*. 1935, roč. 11, s. 17 – 182, tu s. 146.

<sup>13</sup> Tamtiež, 1935, s. 181.

<sup>14</sup> ŽENUCH, Peter – VASIL, Cyril: Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu / Cyrillské rukopisy z východného Slovenska. Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti. In: *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae*. Vol. 1. Roma – Bratislava – Košice: Pontificio Istituto Orientale / Slavistický kabinet SAV / Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka 2003, s. 265.

<sup>15</sup> Túto subordináciu uznal kráľ Karol VI. v cisárskom dekréte (8. XI. 1716), kde z moci svojho patronátneho práva udeľuje Bizancimu iba *Titulum, seu honorem Episcopi suprafasti Districtus Munkaciensis* a nie *Dioecesis Munkaciensis*, ako by mal znieť titul plnoprávneho biskupa. Pozri: PERFEKÝ, Emilán. Boj za náboženskú a národnostnú samostatnosť cirkve v Podkarpatské Rusi. In: *Prichy*. 1924, roč. 8, s. 148.

ského ordinára, gréckokatolícki kňazi mali zakázané miešať sa do záležitostí latinských manželstiev. Ďalej dekrét nariaďoval, aby gréckokatolíci zachovávali sviatky latinskej cirkvi a aby sa gréckokatolícki kňazi zriekli bigamie.<sup>16</sup> Každý mukačevský biskup sa musel pred svojim nástupom zaviazat' a sľubom zloženým pred jágerským biskupom potvrdiť, že ich bude dodržiavať. Taktiež musel prisahať, že bude „ochraňovať, zveľad'ovať a šíriť svätú úniu s rímskokatolíckym vierovyznaním.“<sup>17</sup> Tento právny stav platil až do roku 1771, kedy bolo erigované Mukačevské gréckokatolícke biskupstvo.

Súčasne s tým ako sa areál rozšírenia východného obradu posúval na juh a v znikali stále nové gréckokatolícke farnosti, stupňovala sa aj snaha rímskokatolíckeho kléru zastaviť, prípadne i zvrátiť tento vývoj. Príchodom gréckokatolíckych kolonistov sa zmenšil pastoračný priestor i ekonomická základňa rímskokatolíckych farárov. Ďalším kameňom úrazu bol problém „kradnutia duší“. Pod duchovnú správu gréckokatolíckych kňazov sa tam, kde absentoval ich vlastná cirkevná správa, dostali i katolíci latinského obradu. V obciach, kde nemali vlastný kostol, s dovoľením ich farára alebo i bez neho, navštevovali gréckokatolícke bohoslužby a aj cirkevnú daň odvádzali miestnemu gréckokatolíckemu farárovi. Ojedinele sa vyskytujú správy o tom, že aj evanjelici a. v. sa v situáciách, keď nemali nablízku svojho kňaza, obracali sa o duchovnú službu (pohreb, zriedkavo aj o krst) na gréckokatolíckych kňazov a im odvádzali i cirkevné desiatky.<sup>18</sup> Fenomén „kradnutia duší“ výrazne ovplyvňoval demografický vývoj najmä tých lokálnych spoločenstiev, kde jedna náboženská obec výrazne dominovala a dotýkal všetkých cirkevných zborov.<sup>19</sup> V obciach, kde medzi gréckokatolíckimi žila málopočetná skupina veriacich latinského obradu gréckokatolícki farári krstili, sobášili a pochovávali rímskokatolíkov a nezriedka i nekatolíkov.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Dekrét publikoval M. Lucskay. Pozri: rovnaj LUCSKAY, M.: *Historia Carpatho-Ruthenorum Sacra et Civilis*, *НЗМУКЪС*, 1990, s. 173 – 177.

<sup>17</sup> LUCSKAY, Michal: *Historica Carpatho-Ruthenorum in Hungaria, sacra et civilis*. In: *Науковий збірник музею української культури у Свиднику*. Ed. M. Sopoliga, roč. 17, 1991, s. 49.

<sup>18</sup> Jágerskí vizitátori gréckokatolíckych obcí z roku 1746 do špeciálnej rubriky zapisovali, ako sa „znášajú“ latinský a grécky farár a či gréckokatolícky farár nezasahuje do jurisdikcie rímskokatolíckeho farára. „*Comportat se cum Parocho Latini ritus quoad jurisdictionalia*.“ *Graeci ritus, nesignované, Tabella representans, Districtus Homonensis 1746; Districtus Ujhelyiensis 1746*. V tomto prameni i v neskoršej vizitácii z roku 1772 je celý rad zmienky o prípadoch, kedy rímskokatolíci, z dôvodov ťažkej dostupnosti kňaza vlastného obradu, zúčastňujú sa na náboženskej praxi a platia cirkevnú daň gréckokatolíckym kňazom. Za všetky prípady z Olšavského vizitácie pozri: ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до исторіи русинов в руских церквей*, 1935, s. 83 Luteráni v Kamennej Porube a Davidove platili desiatky popovi.

<sup>19</sup> Viac pozri: ŠOLTĚS, Peter – ŽEŇUCH, Peter: *Sociálne postavenie gréckokatolíckeho duchovenstva a veriacich na východnom Slovensku a v podkarpatskej Rusi v 18. a 19. storočí, jazykové a kultúrne podmienky I*. In: *Slavica Slovaca*, 2001, roč. 36, č. 2, s. 133 – 146.

<sup>20</sup> Jágerskí vizitátori gréckokatolíckych obcí z roku 1746 do špeciálnej rubriky zapisovali, ako sa „znášajú“ latinský a grécky farár a či gréckokatolícky farár nezasahuje do jurisdikcie rímskokatolíckeho farára. „*Comportat se cum Parocho Latini ritus quoad jurisdictionalia*.“ *Graeci ritus, nesignované, Tabella representans, Districtus Homonensis 1746; Districtus*

2.1 Gréckokatolíckych kňazov, ich cirkevnoprávne postavenie a materiálne zabezpečenie veľmi negatívne ovplyvnil dekrét biskupa Barkóczyho z roku 1747, v ktorom kňazov „graeci ritus unitorum“ degradoval na obradových kaplánov rímskokatolíckych farárov.<sup>21</sup> V obciach, ktoré neboli sídlom žiadnej farnosti a žilo v nich konfesionálne zmiešané obyvateľstvo mali cirkevné desiatky a štólu od všetkých veriacich, katolíkov oboch obradov i od protestantov<sup>22</sup> poberať výhradne latinskí farári. Iba z tých obcí, ktoré boli gréckokatolíckymi farnosťami mal ich farár právo poberať cirkevné desiatky a štólové poplatky, od veriacich vo filiách však patrili príslušnému rímskokatolíckemu farárovi.<sup>23</sup> V obciach stredného a južného Zemplína, na západe užskej stolice a v Above, kde gréckokatolíci žili medzi kalvínskym obyvateľstvom, boli na nátlak zemepána často nútení platiť cirkevné dôchodky kalvínskemu pastorovi.<sup>24</sup> V mnohých dedinách, kde žili gréckokatolíci, nemohli ich kňazi vysluhovať základné cirkevné sviatosti sobáš a krst, podľa ktorých sa tradične určovala príslušnosť k cirkvi. Gréckokatolícki kňazi tak prichádzali i o značnú časť svojich príjmov, lebo za krst, sobáš a pohreb sa platila najvyššia štóla.

2.2 Cisársky dvor sa usiloval zmieriňovať spory medzi dvoma katolíckymi cirkvami. Najmä Mária Terézia sa v sporoch snažila oba tábory a vyvažovať svojím vplyvom slabšie postavenie východných biskupov. Okrem snahy zabrániť vzniku väčších medziobradových konfliktov bola náklonnosť cisárovnej ku gréckokatolíckej cirkvi motivovaná úsilím o upevnenie a rozšírenie únie na územie celej monarchie. V Srbsku a Sedmohradsku žilo pravoslávne obyvateľstvo, ktoré tiež mala v úmysle zjednotiť s katolíckou cirkvou a diskriminácia gréckokatolíckej cirkvi na území jágerského biskupstva jej zámery ohrozovala. V roku 1752, v reakcii na informácie, ktoré jej poskytol biskup M. Oľšavský nariadila stoličným

---

Ujhelyiensis 1746. V tomto prameni i v neskoršej vizitácii z roku 1772 je celý rad zmienky o prípadoch, kedy rímskokatolíci, z dôvodov ťažkej dostupnosti kňaza vlastného obradu, zúčastňujú sa na náboženskej praxi a platia cirkevnú daň gréckokatolíckym kňazom.

<sup>21</sup> LUCSKAY, M.: *Historica Carpatho-Ruthenorum in Hungaria, sacra et civilis, 1333-1746*, 1991, s. 57 – 58.

<sup>22</sup> Nariadením miestodržiteľskej rady z januára 1749 boli nároky protestantov na filiálne obce vyhlásené za nezákonné a v celej ríši mali byť odteraz tieto filiálky, namiesto evanjelickej farnosti podriadené rímskokatolíckej farnosti, so všetkými z toho vyplývajúcimi ekonomickými dôsledkami. Pozri: GRELLMANN, H., M., G.: *Rhapsodien über den Gang der protestantischen Kirchenfreyheit in Ungern bis auf Joseph und Leopold II.* In: *Statistische Aufklärungen über wichtige Theile und Gegenstände der österreichischen Monarchie*. Zweiter Band. Göttingen : bey Vandenhoeck und Ruprecht 1797, s. 54 – 56.

<sup>23</sup> Zmienky o zaberaní cirkevných dôchodkov rímskokatolíckymi farármi pozri: ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до исторії русинів и руских церквей*, 1935 s. 69 (Moravany), s. 73 (Nižný Hrušov), s. 75-76 (Petrovce, Michalovce), s. 79 (Strážske), s. 81 (Товарне), s. 82 (Domaša, Maťašovce, Lieskovce, Žalobín). Порогнай ај ГАДЖЕГА, Василиїт: *Додатки до исторії русинів и руских церквей в Ужанскої жупе*. In: *Науковий Збірник Товариства Просвіта*, 1924, роč. 3, s. 155 – 239, tu 189 (Pavlovce).

<sup>24</sup> ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до исторії русинів и руских церквей*, 1924, s. 177 (Senné, Veľká Stretava, Malá Stretava, Jastrabie pri Michalovciach).



orgánom postarať sa o to, aby nikde nebolo gréckokatolíckym duchovným bránené v pastorácii. Jágerskému biskupovi tiež zakázala zasahovať do administrácie gréckokatolíckych veriacich takže rozhodovanie o stavbe nových kostolov a farností východného obradu malo opäť patriť do právomoci Mukačeva. Prípadné ďalšie spory sa mali na prešetrenie predkladať na cisársky dvor.<sup>25</sup> V septembri 1756 vydala dekrét, v ktorom síce nariadila, aby M. Olšavský ako „obradový vikár“ uznal svoju podriadenosť jágerskému biskupovi, na druhej strane však prikazovala, aby cirkevné desiatky a iné poplatky veriaci dávali katolíci farárom podľa svojho obradu.<sup>26</sup>

Problém cirkevných príjmov v obradovo zmiešaných oblastiach opäť otvoril jágerský biskup Karol Esterházy. Dekrétom z mája 1763, odvolávajúc sa na predošlé nariadenie biskupa Barkóczyho z roku 1747, zaväzoval gréckokatolíckych veriacich a ich farárov, aby desiatky a štólu platili latinským farárom.<sup>27</sup> Aj tentoraz sa Mária Terézia zopakovala svoj predošlý postoj a nariadením z augusta 1768 jednoznačne deklarovala, že uniátski farári sú plnoprávnymi katolíckymi farármi a že im zákonne prislúchajú ročné a štólové poplatky od ich farníkov.<sup>28</sup>

Podobná situácia ako v Jágerskom biskupstve bola i na Spiši. Spišská kapitula tiež podnikala kroky, ktorými chcela zastaviť prenikanie gréckokatolíkov mimo už existujúcich farností a niekoľko úradne uznaných filií. Bránila kreovaniu nových matkokirkví ako i tomu, aby boli za gréckokatolícke filie uznané ďalšie obce. Veriacim žijúcim mimo farností, resp. uznaných filií mali gréckokatolícki kňazi zakázané udeľovať cirkevné sviatosti – krst, manželstvo, prijímanie, ako i pochovávať. Nepatrili im tak ani štólové poplatky a ročná cirkevná daň od filiálnych veriacich, ktoré podľa nariadenia Spišského prepošta pripadali rímskokatolíckym farárom, pod ktorých daná obec spadala.<sup>29</sup> Gréckokatolícki farári s takýmto stavom, samozrejme, nesúhlasili, keďže množstvo duší mali roztrúsených po dedinách a mestách mimo farností. Absenciu duchovnej starostlivosti vo vlastnom obrade viedla na Spiši v mnohých obciach, kde mali gréckokatolíci značné, niekde dokonca väčšinové postavenie k ich rýchlej asimilácii.<sup>30</sup> Medziobradové vzťahy sa po cirkevno-právnej stránke definitívne konsolidovali a dostali pevný právny základ erigovaním Mukačevskej eparchie v roku 1771 a po opätovnom jurisdikčnom podriadení spišských gréckokatolíckych farností pod Mukačevo v roku 1786.

<sup>25</sup> LUCSKAY, M.: *Historica Carpatho-Ruthenorum in Hungaria, sacra et civilis*, *ІЗМУКЪС*, 1991, s. 84.

<sup>26</sup> Tamtiež.

<sup>27</sup> ПЕКАР, Атанасій: *Нарису історії церкви Закарпаття*. Том 1. Видання друге, Рим – Львів 1997, s. 57. Pozri tiež: VASIL, Cyril: *Gréckokatolíci, dejiny – osudy – osobnosti*. Košice : Byzant 2000, s. 91.

<sup>28</sup> ПЕКАР, Атанасій: *Нариси історії церкви Закарпаття*, том 1, 1997, s. 157.

<sup>29</sup> LUTSKAY, Michael: *Historia Dioecesis Munkatsiensis concinnata per Joannem Pasztelyi Propositum majorem Capituli Munkátsiensis edita vero per Michaelem LUCSKAY Propositum aulicum Lucensem*. Tomus 5-tus. In: *ІЗМУКЪС*, ed. M. Sopoliga, roč. 20, 1995, s. 122.

<sup>30</sup> ŠOLTÉS, P.: *Spiš v dejinách gréckokatolíckej cirkvi v 18. storočí*, s. 626 – 629.

2.3 Obmedzenia v pastorácii a ekonomické znevýhodnenie zaťažovali vzťahy oboch katolíckych cirkví len v zmiešaných oblastiach. V čisto gréckokatolíckych dedinách neboli v kňazi v pastorácii ničím obmedzovaní. Migrácia obyvateľstva a výrazná depopulácia veľkej časti severovýchodného Uhorska počas posledných dvoch stavovských povstaní a prvých dvoch desaťročí 18. storočia ale zmenila konfesiónálne pomery v mnohých obciach a vyústila do vzniku širokého pásu konfesiónálne zmiešaných sídel. Práve tie boli miestom, kde prebiehal zápas o vytvorenie „modu videndi“ medzi troma pôvodnými konfesiami a „novou“ gréckokatolíckou cirkvou. Dosvedčuje to v svojom komentári k vizitačnému protokolu Zemplínskej župy vypracovanom pre Máriu Teréziu mukačevský biskup M. Olšavský. V ňom uvádza, že v 295 obciach na území Zemplínskej, Šarišskej a Spišskej župy, kde žijú len „*rutheni*“, môžu gréckokatolícki kňazi úplne slobodne vykonávať pastoráciu. Len v 164 obciach, kde „*rutheni*“ žijú pomešani s rímskokatolíckimi, kalvínnymi alebo evanjelikmi, sú obmedzovaní v pastorácii.<sup>31</sup> V celom Mukačevskom biskupstve bolo čisto gréckokatolíckych dedín 453 a v 676 dedinách sa miešal východný obrad spolu s inými konfesiami.<sup>32</sup>

Spiš, Šariš a Zemplín boli oblasťami, v ktorých demografické zmeny umožnili gréckokatolíckym kolonistom v mnohých obciach získať do užívania nevyužívané kamenné chrámy. Veriaci východného obradu aj v polovici 18. storočia stavali v novoosídlených dedinách svoje chrámy, v súlade s architektonickou tradíciou, ktorú si priniesli zo svojich pôvodných sídel, výhradne z dreva.<sup>33</sup> Všetky chrámy postavené „*ex solidis materialibus*“ používané gréckokatolíckimi v čase Olšavského vizitácie boli, so súhlasom vykonávateľa patronátneho práva, pre potreby východného obradu adaptované pôvodne rímskokatolícke, resp. protestantské chrámy. V Zemplínskej a Šarišskej stolici bolo podľa vizitácie M. Olšavského 21 kamenných a 274 drevených cerkví.<sup>34</sup> Pôvodne rímskokatolícky resp. protestantský kostol sa dostal do užívania gréckokatolíkom v týchto šarišských obciach: Lenartov (Kostol postavený ako latinského obradu, kňaz východného obradu však v ňom slúžil už mnoho rokov), Mal'cov („*Cerkov bola kedysi postavená latinskými, potom prešla na luteránov, a asi pred 30 rokmi bola zemepánmi daná ruthenom.*“) Lubotín (Murovaná cerkov bola starodávno, pred nepamätanou založená ako rímskokatolíckeho obradu, potom pred 36 rokmi prostredníctvom zemepánom bola prepustená ruthenom), Ďačov („*Murovaná cerkov, najprv bola*

<sup>31</sup> ГАДЖЕГА, Василий. Дополтки до исторіі русинов и руских церквей в був. жупе Земплинской. In: *Науковий Зборник Товариства Просвита*, 1937, ро. 12, с. 37 – 83, ту 38.

<sup>32</sup> ГАДЖЕГА, Василий: Дополтки до исторіі русинов и руских церквей в Ужанской жупе. In: *Науковий Зборник Товариства Просвита*, 1923, ро. 2, с. 1 – 61, ту 53.

<sup>33</sup> V šiestich stolicach z desiatich (Abaujvár, Boršód, Szabolcs, Szatmár, Ugoča a Marmaroš) bolo z 330 kostolov 11 kamenných a všetky ostatné z dreva, pokryté šindľom alebo slamou. Žiaden kostol nemal majetky na udržiavanie svojho chodu, ani ročné dôchodky a sú postavené a udržiavané prácou a úsilím poddaných veriacich. ГАДЖЕГА, Василий: Дополтки до исторіі русинов и руских церквей в Марамороші. In: *Науковий Зборник Товариства Просвита*, 1922, ро. 1, с. 141 – 226, ту 168.

<sup>34</sup> HODINKA. A.: *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, s. 783.

*fundáciou latinského obradu, potom prešla na luteránov, teraz už vyše 30 rokov je Rusínov. Gazdovia latinského obradu sú tu štyria.*“), Blažov (Kamenná cerkov, o ktorej nevedeli povedať, aký mala pôvod, stála tam od nepamäti), Miklušovce (Cerkov kamenná, v dobrom stave, nevedia, kto ju vysvätil, no ruthéni ju užívajú od nepamäti, v obci boli rímske odpusty na sviatok Petra a Pavla), Jánov („v dobrom stave, stará, nevedno od koho vysvätená, ani nevedno kým vybudovaná, u ruthénov od nepamäti. Nemá žiadne obrazy okrem veľkého prestola, po zvyku latinskom.“ [...] „Túto cerkov si žiadali latiníci, ktorá kedysi bola ich.“), Klenov (Cerkov murovaná sa nachádzala u ruthénov od nepamäti, nevedno kým je vysvätená), Kožany (O cerkvi nevedeli povedať, kedy bola postavená, no tvrdili, že bola kedysi luteránska), Ruské Pekl'any („drevená cerkov, v zlom stave bola prevzatá od luteránov, nevedno, kto ju vysvätil, no po obnove ju znovuvysvätená Hodermarským“), Ondrášovce („nevedno či a kým blahoslovená, robia si na ňu nárok luteráni, má staré obrazy po latinskej tradícii na všetkých oltároch okrem sv. Mikuláša.“), Varhaňovce (V obci bol veľký kamenný kostol a opustená fara).<sup>35</sup> Pôvodne kalvínsky bol gréckokatolícky kostol v obciach Byšta („Drevený gréckokatolícky chrám pred ôsmimi rokmi prostredníctvom pána župana Száraya vzatý kalvínom a po prispôbení a vysvätení daný do užívania ruthénom“).<sup>36</sup> V zemplínskej farnosti Pusté Čemerné v roku 1750 mukačevskí vizitátori zaznamenali, že „kamenný kostol prešiel od katolíkov do rúk luteránov a pred päťdesiatimi rokmi bol veľmi zničený. Ruthénski farníci ho opravili a od toho času ostala v ich spokojnom užívaní.“<sup>37</sup> V rovnakej dobe zaujali gréckokatolíci opustený kamenný kostol aj susednej obci Lesné<sup>38</sup> a neďalekých Topoľanoch.<sup>39</sup> Z pohľadu univerzálnej katolíckej cirkvi síce išlo o pozitívny proces rekatolizácie, aj keď do inej obradovej tradície. V Jágri to však hodnotili predovšetkým rozširovanie počtu gréckokatolíckych farností prekážku pri obnove stavu z obdobia pred reformáciou.

### 3. Farský majetok a sociálne pomery kléru

3.1 Medzi cirkvou rímskokatolíckou a gréckokatolíckou cirkvou v Uhorsku existovali i po uplynutí sto rokov od uzavretia Užhorodskej únie v roku 1646 výrazné rozdiely v usporiadaní cirkevného života a sociálnej úrovni duchovenstva. Jedna z troch základných podmienok uzavretia únie - sociálne zrovnoprávenie s latinským klérom zostávala nenaplnená. Prvoradou podmienkou bolo zabezpe-

<sup>35</sup> ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до исторії русинов и руских церквей*, 1935, s. 40, 58 – 59, 68, 157, 158 – 159.

<sup>36</sup> Tamtiež, s. 165.

<sup>37</sup> Tamtiež, s. 71 – 72.

<sup>38</sup> AACass, Graeci ritus, nesignované, Tabella representans, Districtus Homonensis 1746. „*Datur Ecclesia, olim Latina*“. Pozri tiež Acta cassae parochorum. Egházmegegyék 1733 – 1779. 2 Füzet, Művészettörténeti adatok. Budapest : 1969, s. 236.

<sup>39</sup> ГАДЖЕГА, Василий: *Додатки до исторії русинов и руских церквей в б.у. жупе Земплинскої*. In: *Науковий Збірник Товариства Просвіта*, 1934, роč. 10, s. 17 – 120, tu 76.

čiť pre gréckokatolícke fary slobodné a nezdanené farské pozemky. Cisár Leopold I. už v roku 1692 nariadil, aby vlastníci obcí vyčlenili pre gréckokatolícke farnosti slobodné a nezdanené pozemky. Toto nariadenie však v praxi narážalo na tvrdý odpor šľachty, ktorá by tak prišla o časť príjmov. Ani po potlačení Rákoczyho povstania, kedy mnoho majetkov šľachty, ktorá sa zúčastnila povstania bolo skonfiškovaná a prešla do vlastníctva eráru, nebol tento problém úplne vyriešený. Na opakované žiadosti biskupa Bizanczija (1716 – 1733) kráľ Karol VI. v roku 1720 znova nariadil, aby každej gréckokatolíckej farnosti vydeleni jednu usadlosť ako farský pozemok.<sup>40</sup> Proces vydeľovaním nezdanených pozemkov však trval ešte celé 18. storočie. Z údajov Oľšavského vizitácie vyplýva, že na Spiši, v centrálnej časti Šariša, v oblastiach stredného a južného Zemplína, kde žili gréckokatolíci v multikonfesionálnom prostredí, proces vydelenia farského pozemku vo väčšine obcí už prebehol, no v mnohých dedinách ležiacich na severe a východe Mukačevského biskupstva boli slobodné farské pozemky pre gréckokatolíckych popov vydedené len zriedkavo a to na majetkoch niektorých rodín. Najlepšie na tom boli gréckokatolícki farári v dedinách, ktoré patrili katolíckym magnátskym rodinám. K takým patrili obce bývalého humenského domínia, kde Drugethovci ešte v 70-tych rokoch 17. storočia vyčlenila ako slobodný farský pozemok štvrtinu usadlosti.<sup>41</sup> Aj na majetkoch rodín Barkóczy, Szirmay, Pethő, Forgács, Okolicsányi, Aspermont a iných boli pre vyčlenené farské pozemky, z nich však vo väčšine prípadov museli farári odvádzať árendu.<sup>42</sup> Pri určovaní veľkosti farského pozemku sa ako základ zobrala veľkosť dedinskej usadlosti.<sup>43</sup> V prípade, že pozemok nevyčlenila zemepánska rodina, ale si ho farár kúpil, aj tak platil obvykle ako ročnú taxu jeden imperiál (30 grošov).<sup>44</sup>

<sup>40</sup> ŠOLTÉS, P. – ŽEŇUCH, P.: *Sociálne postavenie gréckokatolíckeho duchovenstva*, 2001, s. 134 – 135.

<sup>41</sup> ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до исторії русинов и руских церквей*, 1934, s. 79 – 112.

<sup>42</sup> V obciach Miková, Havaj, Makovce, Brusinica či Breznička, patriacich do majetku rodiny Pethő, farár hospodáril na pozemku, ktorý si árendoval od grófa Pető, pričom výška árendy sa pohyboval od štyroch do šiestich uhorských florénov. Pozri: ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до исторії русинов и руских церквей*, 1935, s. 112, 114, 117. V szirmayovských dedinách bol ročný poplatok za užívanie farského pozemku vyšší, a závisel od toho, či si farár árendoval celú, polovičnú, alebo štvrtinovú sessiu. V obci Vyškovce, Jurkova Voľa činila árenda za celú usadlosť 12 uhorských florénov, v Oľšavke, Nižnej Pisanej a Kečkovciach 14 uhorských florénov, v Gribove grófovi Szirmayovi platil miestny pop 7 uh. florénov, v susednej Pstrine 6 uh. florénov a nejaké grajciare, kým v Sucheji sa platila árenda za farský pozemok 3 uh. fl. a 15 polturákov a v Dubovej to boli len 4 uh. florény bez polturáka. Tamtiež, s. 118, 129, 120, 126, 128, 122, 123.

<sup>43</sup> Davidov: „*Pozemok má ako každý iný poddaný v jednej časti slobodný, dávno vydedený rodinami Drugetovcov a Barkociovcov.*“ Hlinné: „*Slobodný pozemok aj s príslušenstvom vyčlenili zemeďani taký, aký zvyčajne mal jeden sedliak.*“ Pozri: ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до исторії русинов и руских церквей*, 1935, s. 83, 145.

<sup>44</sup> Tamtiež, s. 150 – 151.

3.2 Okrem rozdielnych majetkových pomeroch farárov, existencie alebo absencie nezdaneného farského pozemku a výšky odvádzanej árendy zemepánovi sa regionálne líšila i forma prispievania na chod cirkvi, cirkevná daň. V konfesionálne zmiešaných oblastiach ako i v rusínskych dedinách hospodáriacich v lepších klimatických a pôdnych podmienkach odvádzali veriaci svojmu farárovi poplatky. Ich výška však nebola jednotne a pevne stanovená a závisela najmä od hospodárskych podmienok a lokálnych tradícií, ktoré vplývali na formu, v akej sa vymeňoval základ pre farské dôchodky. Napríklad v šarišskej farnosti Údol a jej filiách platili ročne farárovi „*od jednej celej sesie kríž pšenice, kríž žita, kríž ovsa a tak spolu tri kríže*“, v neďalekom Renčišove to už bolo jeden kríž pšenice a pol kríža žita.<sup>45</sup> Stredný Zemplín bol oblasťou s pomerne ustálenou výškou farských dôchodkov, kde bola zaužívaná ročná taxa dve vika obilia, v severnejšie položených dedinách po jednom viku žita a jednom ovsa, južnejšie to bolo žito a pšenica alebo len pšenica, niekde k tomu pridávali ešte dva chleby. Ustálenú výšku cirkevných daní mali aj farnosti na južnom Zemplíne.<sup>46</sup> V mnohých prípadoch bol rozdiel vo výške cirkevného desiatku medzi sedliakmi vo farnosti a vo filiách, ktorí platili len polovicu.

V oblasti autochtónneho a homogénneho rozšírenia rusínskeho obyvateľstva sa však udržal starý spôsob prispievania na chod cirkvi, keď obec svojmu farárovi neplatila pravidelný ročný desiatok, ale mu vyčlenila určitú časť obecných pozemkov, najčastejšie štvrtinu alebo polovicu. Išlo o obce založené na valašskom práve v severných častiach Zemplínskej, Užskej a Šarišskej stolice, ako napr. Olšinkov („*Gazdovia farárovi ako ročný dôchodok neplatia nič, lebo mu namiesto toho dali do užívania štvrtinu.*“), Medzilaborce („*Gazdov je 50, ktorí namiesto ročného dôchodku dávajú do užívania štvrtinu...*“), Krásny Brod („*Gazdov je 40, ktorí ako ročný dôchodok dali farárovi štvrtinu poddanskej sessie, vo filii Rokitovce sú spôsobilých k spovedi 100, gazdov 18, dávajú farárovi dve vika ovsa a po štyri chleby v oboch miestach.*“), Pravrovce („*Gazdovia namiesto ročného dôchodku dali ôsmu časť usadlosti.*“)<sup>47</sup> V Zbudskej Belej mal farár „*slobodnú štvrtinu vydelení dedinou spolu s apertinenciami,*“ preto miestni sedliaci „*dote-raz nijaký dôchodok farárom neplatili, teraz je ustanovený a prikázaný ročný poplatok.*“<sup>48</sup> Tento špecifický spôsob prispievania na chod cirkvi umožňoval rozdiel v držbe pôdy zo strany roľníka. Kým v slovenských a v nemeckých dedinách

<sup>45</sup> Tamtiež, s. 151 – 152.

<sup>46</sup> V juhozemplínskom meste Szerencs bola ročná cirkevná daň dve vika pšenice od gazdov a deň roboty od želiarov. Gazdovia z filii tiež „dávali“ len jeden deň roboty. ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до історії русинів і руских церквей*, 1935, s. 182.

<sup>47</sup> ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до історії русинів і руских церквей*, 1935, s. 104 – 105, 107, 108, 114.

<sup>48</sup> ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до історії русинів і руских церквей*, 1934, s. 105, 108. Rovnaký spôsob odmeňovania farára bol zaužívaný aj v Ruskom Potoku, Runine a Uliči ako i v západnejšie ležiacej Mikovej, Driečnej a Havaji. Pozri : ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до історії русинів і руских церквей*, 1935, s. 112-114. V podhorských šarišských farnostiach, ktoré mali nedostatok málo ornej pôdy prepustili ako ročný dôchodok farárovi dva až štyri prúty oraníc a lúk. Tamtiež, s. 129 – 133.

bola pevne zaužívaná trvalá držba pôdy, v rusínskych (podobne ako v maďarských rumunských či južnoslovanských obciach) sa pôda v istých časových intervaloch medzi poddanými znovu prerozdelila. Polia sa v obciach delili podľa počtu dobytká. Gazdovia, ktorý svoj dobytok predal, či oň nejakým spôsobom prišiel, mohli pole odobrať. Rozdielna bola aj rozšírenosť systému rozdelenia pôdy a lúk na sesie – usadlosti. V slovenských dedinách východného Slovenska bola usadlosť ešte pred urbárskou reguláciou zaužívanou a fungujúcou inštitúciou a na jej základe bolo vybudované rozdelenie ornej pôdy a lúk na merice, jutrá a siah, v mnohých rusínskych obciach ešte i dobe tereziánskych reforiem sčasti alebo úplne chýbala.<sup>49</sup>

Veriaci z vakantných farností, ktoré administroval poverený kňaz zo susednej obce, zvykli odvádzať cirkevnú len v prípade, že im boli poskytované úplné duchovné služby. V prípade, že sa administrátor dostatočne nestaral, pravidelne neslúžil liturgiu, bohoslužby a nevysluhoval sviatosti, spravidla nedostával ani cirkevné dôchodky.<sup>50</sup>

Tento rôznorodý a od lokálnych hospodárskych pomerov a tradícií závislý systém sa po vykonaní vizitácie biskup Olšavský snažil unifikovať. Po skončení dva roky trvajúcich vizitácií v roku 1752 vydal biskup Michal Olšavský podrobnú inštrukciu upravujúcu výšku ročných cirkevných dôchodkov a štólových poplatkov pre farárov, učiteľov-kantorov a kostolníkov. Farárovi mali veriaci povinnosť od jednej štvrtiny ročne odvieť po dve vika obilia (podľa druhu pestovaného v tej-ktorej lokalite), jedno viko mali platiť za služby učiteľovi a okrem toho mali povinnosť odpracovať pre farára ročne jeden deň.<sup>51</sup> V niektorých farnostiach sa už počas vizitácie zaviedla jednotná výška ročných cirkevných poplatkov. V Repejove, kde dovtedy namiesto poplatkov farár užíval štvrtinu usadlosti prenechanú mu sedliakmi, terajší farár ju už nechce užívať, a preto bolo nariadené, „...aby každý gazda platil po dve vika, jedno zrna, druhé ovsu.“<sup>52</sup> Rovnakú výšku cirkevnej dane zaviedol biskup Olšavský vo farnosti Voľa, kde sedliaci dovtedy odvádzali dvadsať snopov ešte nevymlátenej pšenice, i vo filiálke Nacina Ves, kde gazdovia odvádzali pre cirkevné potreby po voze sena.<sup>53</sup>

Zjednocovaniu, a zväčša i zvyšovaniu cirkevných daní a štólových poplatkov sa veriaci samozrejme bránili. Najväčší odpor zaznamenala táto snaha v najmenej úrodných oblastiach, kde v zlých klimatických a pôdnych podmienkach narážalo na tvrdý odpor veriacich. Kňazi často reagovali tak, že bez zaplatenia cirkvených

<sup>49</sup> ŠPIESZ, Anton: Slováci a ich hospodársko-sociálne postavenie v Uhorsku v 18. storočí. In: *Historický časopis*, 1980, roč. 28, č. 3, s. 382 – 384.

<sup>50</sup> ГАДЖЕГА, Василий: Додатки к исторіи Русинов и руських церквей в. жупе Угоча. Часть друга. In: *Наукowyй Зборник Товариства „Просвіта“ в Ужгороді*. roč. 5, 1927, s. 15. V ugočskej obci Komlóš, kde už 9 rokov po smrti miestneho farára zastupoval farár z neďalekej obce Veľká Tama gazdovia „neplatili vôbec nič ani farárovi ani diakovi, leho dochádzali len veľmi zriedka, ak by chodili častejšie, prisľúbili mu jeden deň roboty“.

<sup>51</sup> ЛУСКАУ, М.: Историца Carpatho-Ruthenorum in Hungaria, sacra et civilis, ИЗМВКУС, 1991, s. 79 – 81.

<sup>52</sup> ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до исторіи русинов и руських церквей*, 1934, s. 113.

<sup>53</sup> Tamtiež, s. 77.

daní resp. štóly odmietali vysluhovať náboženské úkony. Vizitácie zaznamenávajú prípady, keď kňaz nedal umierajúceму posledné pomazanie, lebo jeho rodina nemala na zaplatenie štólových poplatkov, inde dokonca boli mŕtvi pochovaní bez cirkevného pohrebu, lebo ich príbuzní nezaplatili (či už nemohli alebo odmietli zaplatiť) cirkevné poplatky a stávali sa aj prípady, že ak rodičia nemali na zaplatenie za krst, ostávali ich deti nepokrstené niekedy až do desiateho roka.<sup>54</sup>

#### 4. Cirkevný majetok

4.1 Gréckokatolícka cirkev sa v Mukačevskom biskupstve a v jej rámci i na území dnešného východného Slovenska vyvíjala v špecifických podmienkach, či už porovnáme jej postavenie s ostatnými konfesiami v Uhorsku, alebo s postavením gréckokatolíckych cirkví v okolitých krajinách. Úplne v nej absentovala vyššia a stredná šľachta a len veľmi slabo zastúpená nižšia šľachta, zemanstvo. Chýbala v nej politická a ekonomická elita, ktorá by ju dokázala majetkovo zabezpečiť a ktorá by sa snažila presadzovať jej záujmy podobne, ako to robila rímskokatolícka a protestantská šľachta. Výsledkom bolo, že v čase vizitácie M. Olšavského vlastnilo cirkevný majetok len veľmi málo gréckokatolíckych chrámov. V protokole, zhotovenom pre Máriu Teréziu, v ktorom zhrnul základné poznatky získané počas vizitácie biskup uviedol, že žiaden chrám nemá zodpovedajúce majetky a sú i také obce, ktoré majú len dvadsať veriacich.<sup>55</sup> Zriedkavo sa vyskytujúci pozemky patriace gréckokatolíckym chrámom tvorili vo väčšine prípadov malé kusy oraníc alebo lúky, ktoré sa prenajímali a z ktorých výnos plynul na prospech chrámu. Išlo zväčša o donácie v pôvodne rímskokatolíckych resp. protestantských obciach, ktoré dosídľili gréckokatolíci, ktorí od zemepána dostali uprázdnený kostol a na jeho udržiavanie i už existujúce cirkevné pozemky. Inak majetok gréckokatolíckych cirkví najčastejšie pozostával z niekoľkých veľkých úľov, ktorých počet bol rôzny – od štyroch až po tridsať úľov, malej peňažnej hotovosti, alebo aj z niekoľkých kusov dobytky.<sup>56</sup> Cirkevné peniaze pochádzali zväčša od ľudí, ktorí pred smrťou obetovali na potreby cirkvi kus dobytky, či iného statku, ktoré sa predali a peniaze putovali do cirkevnej pokladne.<sup>57</sup> V severných oblastiach sa niekde ustálil taký spôsob prispievania na cirkev, že

<sup>54</sup> ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до исторії русинов и руских церквей*, 1935, s. 70 (Nižný Hrabovec), s. 77 (Voľ'a), s. 79 (Strážske), s. 74 (Lesné).

<sup>55</sup> Pozri: *1752 Visitationis per decem Cottus ab Eppo Olsavszky canonice peractae Parochiam et Ecclesiarum intuitu Relatio suae Matti praestita*. Uložené v biskupskom archíve v Užhorode, Visitae Canonicae 21. Citované podľa: ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до исторії русинов и руских церквей*, 1922, s. 166.

<sup>56</sup> ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до исторії русинов и руских церквей*, 1934, s. 104, 105, 109, 119 (Zubné, Olšinkov, Zbudská Belá, Závada).

<sup>57</sup> „Dôchodky nie sú žiadne, okrem toho, že v Bohu zosnulý Míchal Krecul dal na cirkev jednu kravu, ktorú obec predala za 10 zlatých. Peniaze uchovali v cirkvi, ktoré potom vzal archipresbyter Salbodoški a dal židovi ako pôžičku.“ ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до исторії русинов и руских церквей*, 1922, s. 198.

z určitých oráčín sa jedna desatina úrody odvádzala pre potreby cirkvi.<sup>58</sup> Na strednom a južnom Zemplíne tvorila cirkevný majetok zväčša len jedna dve lúky, ktoré sa prenajali a peniaze išli do cirkevnej kasy.<sup>59</sup> V južnom Zemplíne v tokajskej vinárskej oblasti občas bohatší gréckokatolícki mešťania a sedliaci odkázali na cirkev vinice (Sátoraljauhély, Ruda Banyacska, Olaszi), niekde aj hotové sudy vína (Sátoraljauhély Tokaj, Szerencs).<sup>60</sup>

V rubrike *majetok cirkvi* však pri väčšine gréckokatolíckych obcí stála krátka veta: „*cirkev nemá žiadne dôchodky*.”<sup>61</sup> Niekedy sa vizitátori vyjadrili poetickejšie „*cirkev sa udržuje len bohobojnou starostlivosťou veriacich*.”<sup>62</sup> Pre takmer všetky rusínske dediny na hornatom severnom pohraničí platila poznámka, ktorú vizitátori zapísali pri farnosti Snakov: „*Dôchodky ani iné náležitosti nemá cirkev žiadne. Len horlivosťou farníkov sa udržuje a skrášľuje*.”<sup>63</sup>

5. Tendencie k zjednocovaniu cirkevnej správy a úsilie dostať čo najširšiu oblasť pod svoju kontrolu boli motivované presvedčením, že presadením jednotného modelu sa docieli väčšia priehľadnosť a cirkevná správa sa tak stane jednoduchou a účinnejšou. Štát a v nadväznosti naň i cirkev začali regulovať oblasti, ktoré sa do tej doby riadili lokálnymi tradíciami a bazírovaním na ústnej tradícii. To viedlo i v rámci gréckokatolíckej cirkvi k vytláčaniu regionálnej diferencovanosti a nahradzovaniu jednotným modelom byrokratického aparátu. Prejavilo na zmenách usporiadania cirkevného života obce, k unifikácii siahajúcej od ekonomického zabezpečenia chodu farnosti, jednotného modelu výchovu kléru, v sprisnení kontroly a sankcionovaní morálnych deliktov duchovenstva a veriacich, zvýšenej pozornosti venovanej katechizácii a náboženskej výchove a pod. Zvyky a tradície ktoré odporovali potridentskej religiozite boli znižované na úroveň povier, znevažované ako nemravnosti a vytláčané na okraj.<sup>64</sup> V severovýchodnom Uhorsku

<sup>58</sup> ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до исторії русинов и руских церквей*, 1935, s. 116 (Vyšná Olšava).

<sup>59</sup> Napríklad v Stanči boli dve lúky, ktoré prinášali 8 až 9 florénov. ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до исторії русинов и руских церквей*, 1935, s. 93.

<sup>60</sup> ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до исторії русинов и руских церквей*, 1935, s. 103 – 105, 181 – 182. V Olaszi bola v majetku cirkvi i jedna málo úrodná vinica o rozlohe 9 kopáčov a 79 fl. v úschove u farára. Najväčší cirkevný majetok mal gréckokatolícka farnosť v meste Tokaj. V peniazoch to bolo 569 zlatých, ďalej „*vinicu na osem kopáčov, slobodní, z bohobojného testamentu*.”

<sup>61</sup> Позгі ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до исторії русинов и руских церквей*, 1934, s. 62 a 115 (Petrikovce, Humenská Olka a mnohé ďalšie). Porovnaj tiež AACass, Graeci ritus, nesignumane, Tabela representans, Districtus Homonensis 1746.

<sup>62</sup> ГАДЖЕГА, В.: *Додатки до исторії русинов и руских церквей*, 1935, s. 106 (Sukov), s. 112 (Habura).

<sup>63</sup> Tamtiež, s. 107.

<sup>64</sup> LANG, P.: „*Ein grobes unbändiges Volk*”. *Visitationsprotokolle und Volksfrömmigkeit. Bürokratisierung in Staat und Kirche*, s. 50. Pozri tiež: HEIB, Gemot: *Konfessionsbildung, Kirchenzucht und frühmoderner Staat*. In: *Volksfrömmigkeit: Glaubensvorstellungen und Wirklichkeitsbewältigung im Wandel*. Ed. Hubert Ch. Ehalt, Kulturstudien, Band 10. Wien – Köln: Böhlau 1989, s. 191 – 221, tu s. 193.



v prostredí východného obradu sa z výrazným oneskorením oproti ostatným časťam krajiny začal meniť cirkevný a duchovný život dedinského prostredia. Neskoro stredoveký model dušpastierskej starostlivosti sa až v druhej polovici 18. storočia, najmä však od 70-tych a 80-tych rokov v dôsledku disciplinizácie duchovenstva, jeho výchovy a vzdelávania v kňazských seminároch a najmä sociálnej emancipácie nahrádzal novým, potridentským modelom. Toto oneskorenie bolo jednou z príčin jurisdikčnej podriadenosti gréckokatolíckej mukačevskej cirkvi Jágerskému biskupstvu z negatívnymi dôsledkami pre duchovenstvo i veriacich. Predpokladom emancipácie však bolo trvalé zlepšovanie katechetizácie veriacich bol dostatok teologicky vzdelaných kňazov. To, čo sa napr. v južnom Nemecku podarilo dosiahnuť už na konci 17. storočia,<sup>65</sup> v rímskokatolíckych biskupstvách Uhorska zhruba v polovici 18. storočia, v mukačevskej gréckokatolíckej eparchii až o vyše sto rokov neskôr.

Článok recenzoval: doc. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.

Počet znakov: 46 967.

Adresa autora: **Mgr. Peter Šoltés, PhD.**, Historický ústav SAV, Klemensova 19, SK - 813 64 Bratislava, tel. +420 2 52925753, kl. 221, e-mail: [histsolt@savba.sk](mailto:histsolt@savba.sk)

*Poznámka redakcie:* Tento článok bol publikovaný v konferenčnom zborníku: *Kanonické vizitácie po Tridentom koncile. Zborník príspevkov z medzinárodnej konferencie, Košice 9. novembra 2006.* HIŠEM, Cyril – FEDORČÁK, Peter (ed.). Košice 2007, ISBN 978-80-7165-639-5, 230 s. V uvedenej publikácii sa príspevok nachádza na s. 126 – 140, avšak ani na uvedenom mieste, ani v obsahu zostavovatelia neuviedli meno skutočného autora – Mgr. Petra Šoltésa, PhD. Z kontextu stavby zborníka skôr vyplýva, akoby mal jeho autorom byť niekto iný – čo však nie je pravda –, nakoľko je článok pripojený k predchádzajúcemu článku (s. 122 – 125).

<sup>65</sup> BRÜCKNER, Wolfgang: Die Neuorganisation von Frömmigkeit des Kirchenvolkes. In: *Jahrbuch für Volkskunde*. Neue Folge 21, 1998, s. 7 – 32, tu 9.

## Recenzie

**JUDÁK, Viliam: *Kresťanstvo v antickom svete*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2006; ISBN 80-223-2170-2; 1. vyd.; 112 s.**

Peter Zubko

V závere roka 2006 vyšla publikácia známeho cirkevného historika a dnes súčasne nitrianskeho diecézneho biskupa Mons. prof. ThDr. Viliama Judáka, PhD. s názvom *Kresťanstvo v antickom svete*. Jedná sa o učebné texty pre poslucháčov katolíckej teológie, predmet cirkevné dejiny – kresťanský starovek, ktoré sa prednášajú v prvom semestri prvého ročníka. Texty nie sú obsahom celého semestra, len jednej jeho časti. Autor predstavuje dejiny kresťanstva od jeho vzniku až po uznanie cisárom Konštantínom Veľkým v roku 313, pričom ťažisko práce je sústredený na prenasledovanie kresťanov. Skriptá sú teda vhodné ako nosný alebo doplnujúci študijný materiál pre teológov, ale aj cirkevných historikov.

Skriptá majú 14 kapitol, doplnené sú zoznamom pápežov a cisárov do zániku Západorímskej ríše, ako aj zoznam použitej literatúry. Samotná práca obsahuje 234 poznámok, preto má monografický a vedecký charakter. Okrem dôkladného teologického spracovania témy prenasledovania kresťanov je nepomerne široký priestor venovaný samotným prameňom, ktoré sa z prvých storočí o mučeníkoch zachovali. V tomto smere je to v našej bibliografii isté pozitívne a očakávané nóvum. Samotné pramenné texty sú neraz úplne citované v poznámkach, ktoré tak majú pomerne veľký rozsah.

V práci abscentuje väčšie spracovanie danej problematiky z biblickej knihy Zjavenia apoštola Jána; rovnako by bolo možné viac priestoru venovať ďalším známym a dostupným pramenným textom, avšak práca by nabrala na rozsahu a možno by sa stratil jej skriptový charakter, avšak bola by dobrým východiskom pre učebnicu kresťanského staroveku. Jednoznačne treba oceniť aj to, že autor si napriek pastoračným povinnostiam vo vlastnej diecéze našiel čas na svoju niekdajšiu profesiu profesora a stále sa k nej hlási.

***V hodine veľkej skúšky. Listy biskupa Michala Buzalku, spoločné prejavy slovenských katolíckych biskupov. Súbor dokumentov*. LETZ, Róbert (zost.). Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007; ISBN 978-80-7162-658-9; 1. vyd.; 720 s.**

Peter Zubko

Publikácia obsahuje 202 dokumentov spojených s osobou a osobnosťou biskupa – mučeníka komunistického režimu Mons. Michala Buzalku (18.9.1885 Svätý Anton – 7.12.1961 Tábor, Česká republika), ktorý bol aktívnym pomocným biskupom Trnavskej apoštolskej administratúry v rokoch 1936 – 1950. Kňazom sa stal v roku 1908, v roku 1938 sa stal biskupom. M. Buzalka bol väznený v roku 1945 a potom v rokoch 1950 – 1956 (odsúdený na doživotie), následne internovaný v rokoch 1956 – 1961. Na následky väzenia zomrel internovaný vo vyhnanstve. V roku 2002 sa začal proces jeho blahorečenia.

Ťažisko dokumentov pochádza zo súkromnej korešpondencie, ale je doplnený aj pastierskymi listami slovenských biskupov, ktoré nesú aj podpis M. Buzalku. Medzi adresátmi a odosielateľmi jeho korešpondencie nachádzame mená ako František Richard Osvald (kňaz a Buzalkov birmovný otec), Karol Kmetko, Ján Vojtaššák, Andrej Škrábik, Pavol Jantausch, Ambróz Lazík, Jozef Bezdiček (vicerektor rímskeho Nepomucena) a i.

Dokumenty sú zoradené chronologicky a časovo sú rozdelené do troch období: I. Listy od M. Buzalku (dokumenty 1 – 108, t.j. 108 dokumentov), II. Korešpondencia M. Buzalku, týkajúca sa biskupskej vysviacky (109 – 116, t.j. 8 dokumentov), III. Spoločné vyhlásenia a listy sloven-

ských biskupov (117 – 202, t.j. 86 dokumentov). Najstarší dokument je z roku 1916, najmladší z roku 1961. Práci predchádza slovenský a anglický zoznam publikovaných dokumentov a úvodné slovo zostavovateľa. Prácu doplná nemecké, anglické a talianske resumé, zoznam prameňov a literatúry a cenná fotografická príloha.

Na prvý pohľad je táto práca obyčajnou zbierkou pramenných dokumentov, rozdelenou podľa premyslenej schémy na tri časti. Celé toto dielo má však oveľa hlbší teologický kontext, ktorý editor zasadil medzi tretie fatimské posolstvo (z roku 1917, oficiálne zverejnené Cirkvou v roku 2000; viď: úvodný citát) a názov knihy, ktorý je odvodený od prorockého tušenia našich biskupov, ktoré bolo pretavené do pastierskeho listu episkopátu z 15. júna 1949 (dokument č. 195). Zámer editora treba vysoko oceniť, že sa mu podarilo predstaviť nielen život biskupa Michala Buzalku, osudy slovenských a českých biskupov, našej vlasti a jej obyvateľov, ale aj načrtnúť teológiu dejín Katolíckej cirkvi na Slovensku, ktorá prešla hodinou veľkej skúšky, vydala svedectvo v podobe zmarených životov mučeníkov a dlhokánskych rokov ponížujúceho väzenia nevinných ľudí, ale aj vo forme písaných listov, ktoré si má možnosť verejnosť prečítať a urobiť si vlastný obraz o chvíľach, ktoré vstúpili do dejín našich rodín, našej krajiny, ale aj univerzálnej Cirkvi.

Ak chce národ pochopiť seba samého, musí poznať vlastné dejiny, svoje korene, svoju minulosť, svoje hrdinstvá i pochybenia. Nejde tu len o spomínanie na prednovembrové roky, ale musíme načrtnúť oveľa hlbšie do minulosti, na ktorú môžeme byť hrdí – treba ísť aj do predfebruárových rokov. Túto stĺžu prerazil Róbert Letz touto knihou; vybral sa na málo schodenú cestu našej historiografie, keď sa podujal pripraviť, spracovať, okomentovať a vydať túto prácu. Dejiny tvoria jednotlivci a poznať ich životný údel znamená – v stredoeurópskych pomeroch – poznať neraz niekoľko periód dejín našich predkov, našej vlasti, ba priamo či nepriamo tak možno pochopiť aj seba samých a našu súčasnosť.

Prvé dve časti práce tvoria listy biskupa M. Buzalku z rokov 1916 – 1961 (dokumenty č. 1 – 108) a jeho nemnohá korešpondencia o výbere za biskupa z rokov 1937 – 1938 (dokumenty 109 – 116); obe tieto časti spolu úzko súvisia. Tieto listy sú opatrené bohatým poznámkovým aparátom a celá táto časť je napokon hlbokou štúdiou o osobnosti M. Buzalku, z ktorej vyplýva, že tento biskup bol vysoko mravnou osobnosťou a pilierom istoty našich dedov a babičiek; bol príslušníkom ich generácie, formoval ich, povzbudzoval a potešoval vo viere, dával správny smer. To, že sa k jeho osobe zachovali tu zverejnené listy, dovoľuje nám nazrieť do hĺbky duše veľkého človeka, katolíckeho biskupa a uvedomelého Slováka, ktorý si okrem svojich kňazských povinností nenápadne plnil aj privátnu povinnosť voči Bohu vo vlastnej, osobnej svätosti. Prístup k tejto knihe síce vyžaduje štúdium, ale listy ako literárny druh sa ľahko čítajú, a tak môžu byť prístupné a osožné širokej verejnosti. Je to len iná obdoba historického románu. Je to ako byť anjelom strážcom Michala Buzalku a prežívať vedno s ním jeho život, jeho starosti i radosti.

Tretia časť knihy obsahuje spoločné prejavy slovenských biskupov z rokov 1936 – 1950 (dokumenty č. 117 – 201). V slovenskej historiografii ide o prvé komplexné publikovanie pastierskych listov našich biskupov z istého súvislého obdobia vôbec. Editor si vybral veľmi zaujímavé a dôležité obdobie slovenských dejín. Vo zverejnených dokumentoch názorne vidno posun slovenskej spoločnosti od predvojnových čias cez vlastnú štátnosť a jej súdobé problémy, ďalej cez pokus o akési navrátenie k predvojnovým pomeroch, ale už bez Cirkvi, čo napokon vyvrcholilo nástupom komunizmu a odstavením Cirkvi z verejného života. Všetky obavy našich biskupov sa vtedy naplnili: všetky duchovné hodnoty, ktoré si Slovensko vážilo, boli odvrhnuté, úplne zmenené a prevrátené.

Biskupský zbor bol vždy dušou každej krajiny a všetky starosti a nádeje národa sa premietali do činnosti tohto kolégia. Biskupi ako nástupcovia apoštolov vždy strážili poklad viery a jej miesto v každodennom živote. Toto všetko sa rovnako odzrkadľuje v publikovaných pastierskych listoch. Po ich preštudovaní si každý môže urobiť obraz o predmetnej téme. Nejde o nanucovanie názorov jedného historika, ale o prameň vo svojej nahej dobovej kráse taký, ako vtedy vznikol. Editorove poznámky len pomáhajú čitateľovi vniknúť do dobových okolností a uľahčujú mu chápanie.

**VAŠKO, Václav: *Likvidace řeckokatolické církve. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007; ISBN 978-80-7195-165-0; 72 s.***

Peter Zubko

Václav Vaško (26.4.1921 Zvolen) patrí medzi aktívnych katolíckych laikov, pôsobil v diplomatických službách, po komunistickom prevrate bol odsúdený a väznený. K Slovensku ho viaže osobitný vzťah, pretože jeho otec je Čech, matka Slovenska. Počas existencie prvej Slovenskej republiky pôsobil v Kolakovičovskej skupine, zúčastnil sa Slovenského národného povstania, bol väznený gestapom. Po vojne pôsobil ako diplomat v Moskve, kde sa oženil, avšak sovietske úrady jeho manželstvo rozbíjali. Kvôli katolíckemu presvedčeniu bol väznený v rokoch 1953 – 1960. Známý je dvojdielnou kronikou čs. cirkvi *Neumlčená* (písal ju od roku 1981), v roku 2004 vydal prvý diel trilógie *Děm na skále*. V roku 1992 spoluzaložil vydavateľstvo Zvon v Prahe. V roku 1998 ho český prezident Václav Havel poctil medailou Za zásluhy.

Tento rok uzrelo svetlo sveta rozsahom nie veľké dielko Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi. Publikácia má 72 strán. Predhovor napísal pražský exarcha Mons. Ladislav Hučko, zakladateľ nášho fakultného časopisu *Verbo theologicum*. Nasleduje 13 kapitoliek a príloha so zoznamom väznených gréckokatolíckych kňazov. Práca má poznámkový aparát na konci knihy s 93 poznámkami.

O problematike likvidácie gréckokatolíckej cirkvi sa písalo na viacerých iných miestach, do konca sa konali rôzne konferencie. Gréckokatolíci zažili v rokoch 1950 – 1968 najtemnejšiu periódu svojich dejín vôbec, v ktorej zažiarili mnohí svätí mučeníci. Vaškova publikácia je jeho osobným prínosom tejto téme. Ľahko a jasne vykresľuje pozadie likvidácie gréckokatolíckej cirkvi, ktorá sa ideologicky začala dávno pred rokom 1950 či 1948. Okrem komunistov svoj podiel mal aj prezident ČSR Edvard Beneš (s. 12). Zhromaždenie, od ktorého sa mali gréckokatolíci prihlásiť k pravoslávii, sa nazýval „tzv. Prešovský sobor“; V. Vaško ho však nazval prvýkrát oveľa výstižnejšie a pravdivo ako „Prešovský lžisobor“. Na s. 41 sa autor odvoláva na dielo zostavené dnešným prešovským eparchom Mons. Jánom Babjakom *Zostali verní 1 – 8* (Košice 1997 – 2001), z ktorého vyberá len niektoré prípady väznených gréckokatolíckych kňazov; chýba však nejaký kľúč výberu, ten najobjektívnejší a najzásadnejší by bol podľa dĺžky trestu, na ktorý boli kňazi odsúdení – chýba tu väčší priateľ pre redemptoristu Jána Mastiliaka (1911 – 1989) (viď s. 51 – 52), ktorý bol v monsterprocese odsúdený – v porovnaní s inými na najprísnejší trest – na doživotie a otcovia redemptoristi dnes zbierajú materiál na jeho blahorečenie; navyše J. Mastiliak bol rodákom z farnosti Poša, kde bol farárom Jozef Sabo, o ktorom autor píše na s. 42 – 43. Väčší priateľ však nie je venovaný ani biskupovi bl. Pavlovi Petrovi Gojdičovi. Dôležité miesto v práci má proces s Jánom Ljavincom a jeho spoločníkmi, ktorý je dôležitý pre dejiny českej vetvy gréckokatolíkov (s. 45 – 51).

Knihla je teda malo, ale veľmi príjemnou pripomienkou na obnovenie pamäte, pretože sa v nej píše o tom, čo sa stalo len „predvčerom“ tu u nás, ak parafrázujeme myšlienku z predslavu biskupa L. Hučka. Zdá sa, že práve takého rozsahom nevelké, ale hutné publikácie momentálne majú svoju budúcnosť, keď súčasný človek zavalený informáciami nemá čas ani chuť púšťať sa do hlbších štúdií. Tak to napokon začal robiť niekoľkými svojimi drobnými dielkami aj prof. Milan Stanislav Ďurica, SDB.