

VERBA THEOLOGICA

FACULTATIS THEOLOGICAE
UNIVERSITATIS CATHOLICAE

Literatúra – mýtus a legenda

**B. Bernáthová, J. Bílý, D. Boleš, A. Cibuláková, J. Jurko
M. Kahanec, T. Kříž, M. Kuric, L. Lešková, O. Pivarníková, A. Slodička
A. Soukup, M. Strnad, R. Svoboda, P. Zubko, B. Žižková**



Cassoviae / Košice.

VT 16 / ročník VIII (2009), číslo 1

OBSAH

Téma čísla: *Literatúra – mýtus a legenda*

| | |
|---|------|
| Editoriál / Peter Zubko | (3) |
| Religionistická a teologická interpretácia mýtu / Andrej Slodička..... | (5) |
| Literatúra a mimézis – od amorálnosti k posvätnosti / Tomáš Kříž..... | (12) |
| Posvätné spisy v židovských dejinách a cirkevnom staroveku a ich zaradenie medzi kánonické spisy Cirkvi / Andrea Cibuláková..... | (16) |
| Legenda o dobrém pastýři / Rudolf Svoboda..... | (24) |
| Tertuliánov Apologeticus – obrana proti fáme, že kresťanstvo je zločin / Daniel Boleš | (30) |
| Literárne podklady pre ikonografické motívy v neskoromedieválnej epoche / Bernadeta Bernáthová..... | (41) |
| Jezuita Antonín Koniáš – pravda a mýtus české literatury / Milan Srnad | (47) |
| Vliv Dantovy Božské komedie na Kollárovu Slávy dceru / Jiří Bílý | (55) |
| Vojtech Wick (1873 – 1955) – the distinct personality of his time / Peter Zubko..... | (63) |
| Mezinárodní garance náboženských práv – české a slovenské konkordáty se Svatým stolcem / Blanka Žižková..... | (81) |

Iné články

| | |
|--|-------|
| K pojmu numerickej identity podľa Tomáša Akvinského / Miroslav Kuric..... | (94) |
| Ekonomické prvky v teologickém myšlení pozdního středověku / Alexander Soukup | (101) |
| Katolícka škola vo svetle reformy slovenského školstva / Oľga Pivarníková | (110) |
| Služba manželská a služba diakonská – koniec jednoty povolania? – the end of unity of vocation? / Martin Kahanec..... | (116) |
| Pastoračná starostlivosť Cirkvi o zomrelých a o ich pozostalých po Druhom vatikánskom koncile na Slovensku / Jozef Jurko..... | (122) |
| Spoločenské predsudky voči Rómom a voči rómskemu klientovi / Lýdia Lešková | (128) |
| Recenzie | (136) |

Editoriál

Toto číslo časopisu *Verba theologica* je zamerané na tému mýtu a legendy, tradovaných v literatúre. Človek je formovaný aj písanou či ústne tradovanou literatúrou, ktorá sa vyskytuje/vyskytovala v jeho okolitom prostredí, kde žil, a to vo všetkých etapách života. Táto literatúra, (ne)poznáaná do rôznej hĺbky, potom ovplyvňuje názory na problémy, ktorých sa (ne)týka. Neraz však nejde o prísne vedecké argumenty, ale o také vedomostné podklady, ktoré ovplyvnili a zasiahli aj cit, srdce a vôľu, a takto podvedome ovplyvňujú náš život ako subjektívne predsudky – dobré či zlé. Neraz si veci chceme predstavovať presne tak, ako nám utkveli v pamäti, pretože im veríme, resp. veríme autorite, ktorá nám ich predstavila, alebo okolnosti vštepenia boli mimoriadne silné. No ak svoje predsudky podrobíme kritike, zistíme, že sa neraz rozsypú až na prach, pretože pravda je (úplne) iná. Veľkosť človeka sa potom neraz prejaví v tom, že je ochotný a pohotový poopraviť mýlné názory a priblížiť ich objektívnej pravde.

Mýty, ktoré nás bežne sprevádzajú, sa týkajú rodiny, niektorých oblastí života dnešných i minulých, dejín, národa, jednotlivcov, ale aj teológie a Cirkvi. Mnohí dokážu prejavovať podvedomú nenávisť voči jednotlivcovi alebo spoločenstvu len preto, že sa nestretli s objektívnou pravdou a nechceli počúvať druhú stranu. Tento problém bude zrejme trvať dovedy, kým bude ľudstvo ľudstvom. A aj keď má ľudstvo tisíce rokov skúseností, je stále nepoučiteľné, lebo sa chce učiť na vlastných chybách, ak ich vôbec považuje za chyby.

Autori článkov tohto čísla sa zhostili práve tejto oblasti, a to na širokej báze, akú len prináša život s Bohom.



VERBA THEOLOGICA

Vedecký časopis Teologickej fakulty v Košiciach Katolíckej univerzity

POŽIADAVKY PRE PRISPIEVATEĽOV

- Radi privítame príspevky na najbližšiu avizovanú tému do termínu uzávierky na elektronickej adrese: verba@ktfke.sk. Časopis zvyčajne vychádza zvyčajne do konca semestra.
- Preferujeme články z teológie alebo príbuzných odborov (napr. kresťanská filozofia, cirkevné dejiny, katechetika a kresťanská výchova atď.), v ostatných prípadoch zohľadňujeme predovšetkým vedeckú úroveň článku.
- 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); súbor nazvite svojim priezviskom; v súbore sú neprípustné zdvojené medzery a nadbytočné medzery za interpunkčným znamienkom na konci odseku.
- Redakcia si vyhradzuje právo v prípade rozvláčnosti článok skrátiť alebo ho neverejniť.
- 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.
- Dodať 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.
- 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.

Religionistická a teologická interpretácia mýtu

Andrej SLODIČKA

Religion and theological interpretation of myths

In the academic fields of mythology or folkloristic a myth is a sacred story. The body of myths in a given culture usually includes a cosmogonical or creation myth concerning the origins of the world or how the world and its creatures came into existence. Generally, mythology is considered one component or aspect of religion. In a scholarly setting, the word "myth" may mean "sacred story", "traditional story", or "story involving gods", but it does not mean "false story". For instance, a scholar may call the some narratives in the Bible "mythology" without meaning to imply that the Bible is false or unhistorical.

Keywords: *myth*

Samotný termín mýtus sa používa v bežnom jazyku, ale je v prvom rade predmetom štúdia religionistiky, vedy o náboženstvách. Často sa stretávame s konštatovaním, že aj v Biblii je veľa mytologického rozprávania, a preto si aj teológovia dávajú otázku, ako spojiť v Biblii teológiu Božieho slova a mýtov, hoci vieme, že teológia a religionistika sú, podľa mnohých, dva nezávislé vedné odbory. Mnohí starovekí kresťanskí spisovatelia konštatovali, že napr. grécka filozofia je prípravou na evanjelium pre pohanov (lat. *preparatio evangelica*). Podobne tvrdil aj Druhý vatikánsky koncil v *Nostra aetate* o pozitívnych skutočnostiach v iných náboženstvách. Druhý vatikánsky koncil sa otvoril pozitívne na všetko dobré v ľudskej kultúre a v iných náboženstvách. My môžeme podobne konštatovať aj o mýtoch a súhlasiť s názorom švédskeho evanjelického arcibiskupa Nathana Söderbloma (1866 – 1931), že znalosť dejín náboženstva prispieva k tomu, aby každý kresťan hlbšie pochopil hlbšie a podrobnejšie vlastnú náboženskú tradíciu.¹

Grécke slovo *mythos* ma veľa významov. Môže znamenať mienku, reč, dôverné slovo, povest', bájku, výmysel.² Mnohí naši súčasníci týmto pojmom chápu výtvor fantázie, ktorý vysvetľuje vznik, pôvod alebo podstatu nejakého predmetu viery alebo nejakého sociálneho javu. Niektorí tu zahŕňajú výtvory ľudovej fantázie, ktoré vznikli v raných vývojových štádiách v snahe ľudského umu po poznaní a obsahujú v naivne perzoniifikovanej forme vysvetlenie sveta. Na druhej strane náboženský mýtus môže obsahovať opis pôvodu bohov, ich život, kozmológiu, antropogenezu, eschatológiu. Mýty môžu podliehať zmenám. Keď sa mýty zjednocujú do obsiahlych systémov, vznikajú

¹ Porov.: HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc 2001, s. 389.

² Termín mýtus vysvetľuje aj biblická exegéza. Biblická definícia mýtu: Mýtus je symbolické a tajomné rozprávanie, ktorým človek objasňuje pôvod a cieľ svojho bytia a sveta. Mýtus nie je v kontraste s pravdou, ale s dejinami, lebo sa odohráva vo fiktívnom historickom zarámovaní. Mýtus umožňuje doplniť racionálne poznávanie človeka. Porov.: HERIBAN, J.: *Průručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1994, s. 717.

mytológie. Mytológia je ucelený systém mýtov. Poznáme rozličné mytológie: napr. grécku mytológiu³ alebo mytológiu Dia, Apolóna alebo chronickú mytológiu. Ale mytológia môže byť aj veda, vedná disciplína, ktorá sa zaoberá skúmaním a výkladom mýtov a je súčasťou religionistiky.⁴ Antickí filozofi sa mýtom v podstate vysmievali a kresťanská tradícia dávala do protikladu *mythos* a *logos*. Reformácia a osvietenstvo zavrholi mýty. Posolstvo mýtov objavil romantizmus, ktorý protestoval proti racionalistickej nivelizácii myslenia, práve v tom čase sa zrodila veda o mýtoch. Romantizmus hľadal v mýtoch symbolické vyjadrenia starobylej múdrosti. Niektorí začali vysvetľovať mýty ako symbolické vysvetlenie ľudskej skúsenosti s prírodnými silami.⁵

Tu je potrebné spomenúť, že mýtus ako spôsob vyjadrovania sa mohol použiť v Biblii, kde v samotnom mýte poukazujeme na formu vyjadrovania.⁶ Podľa biblistu doc. Leščinského mýtus ako naratívny literárny druh má svoje vlastné a preferované miesto. Napr. skutočnosť o počiatkoch sveta a ľudstva uniká našej senzibilnej skúsenosti. V tom kontexte hovoríme o „mýte o počiatkoch“. Biblický text používa dve roviny vyjadrovania: prvou je pôvodný jazyk tohoto obdobia (šťasti mytológickí, aký pri opise sveta používala staroveká kozmológia Blízkeho východu. Druhou rovinou je teologický jazyk.⁷

S tým súhlasia aj niektorí religionisti ako W. F. Otto (1874 – 1965), K. Kerényi (1897 – 1973), M. Eliade (1907 – 1986), antropológ A. E. Jensen (1899 – 1965), ktorý považujú mýtus za vyjadrenie hlbokej pravdy. Títo bádatelia rozpoznali, že mýtus má svoje ontologické korene a špecifický spôsob svojho vyjadrovania. Mýtus prináša všeobecnú pravdu, ktorú je nutné dešifrovať. Tu sa vyžaduje príslušná hermeneutika.⁸ Termín *mythos* (príbeh) nachádzame aj v Septuaginte. Sir 20, 19 prirovnáva nevychovanca k slovu, ktoré je vyslovené nevhod (gr. *mythos akairos*). Podľa Bar 3, 23 rozprávači bájov (gr. *mythologoi*) nepoznali cestu k múdrosti. V Novom zákone sa termín *mythos* používa v negatívnom zmysle (1 Tim 1, 4; 1 Tim 4, 7; 2 Tim 4, 4; Tit 1, 14). Tieto báje možno obsahovali zmes židovských a gnostických špekulácií (2 Pt 1, 16).⁹

Priekopníkom v tejto oblasti bol indológ M. Müller (1823-1900), spoluzakladateľ religionistiky. Mytológia ako vedný odbor predchádzala vznik religionistiky o viac ako pol storočie. Prvá polovica 19. storočia bola presýtená záujmom o mýtus a štúdie k dejinám náboženstva boli prakticky štúdiami k dejinám mýtov a ku komparatívnej mytológii. V tejto orientácii možno vidieť doznievajúcu vplyv romantiky. Hlavnými predstaviteľmi mytológie boli Georg F. Creuzer (1771 – 1858), Gottfried Hermann (1772 – 1848), Joseph von Görres (1776 – 1848), ktorý vyhlásil Indiu za kolísku humanizmu a kultúrnosti ľudstva. Proti takejto interpretácii sa postavili Christian G. Heyne

³ V Európe v období renesancie boli najznámejšie grécke mýty, ktoré boli považované za reprezentatívne mýty celého ľudstva. Už u gréckych autorov vidíme, že mytológémy (mýtické motívy) sa racionalisticky prepracovávali. Porov.: WAARDENBURG, J.: *Bohové zblízka*. Brno : Nakladatelství Georgentown, 1997, s. 115.

⁴ Porov.: KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika*. Bratislava : Univerzita Komenského Bratislava, 2000, s. 20.

⁵ Porov.: WAARDENBURG, J.: *Bohové zblízka*. Brno : Nakladatelství Georgentown, 1997, s. 116. Porov.: BÜRKLE, H.: *Mythos, Mythologie – Begriff, Religionsgeschichtlich*. In. KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7. Freiburg im Breisgau : Herder, 1998, s. 597-600.

⁶ Porov.: HERIBAN, J.: *Priručný lexikón biblických vied*, s. 717-718.

⁷ Porov.: LEŠČINSKÝ, J.: *Dynamická antropológia Biblie*. Košice : Verbum, 2004, s. 58-63.66.

⁸ Porov.: WAARDENBURG, J.: *Bohové zblízka*, s. 117.

⁹ Porov.: BRUCE, F. F.: *Mýtus, mytológia*. In. DOUGLAS, D. J.: *Nový biblický slovník*. Praha : Návrát domů, 1996, s. 640-641.

(1729 – 1812) a Carl O. Müller (1797 – 1840), podľa ktorých sú mýty svedectvom z dôb, keď sa prírodné javy a historické udalosti divinizovali. Gréckou mytológiou sa zaoberal G. Welcker (1784 – 1868), podľa ktorého grécky mýty majú vyšší a výlučný charakter a mali vplyv na špecifickosť európskej civilizácie.¹⁰

Max Müller (1823 – 1900) výskumy mýtov založil na jazykovede a porovnávajúcich jazykových výskumov a nezaoberal sa teologickou interpretáciou mýtov.¹¹ Poukazoval na priamy vzťah, ktorý existuje medzi mýtickými výrazmi a jazykom. Vznik mýtov je, podľa neho, výsledkom nesprávneho použitia reči, ktoré spredmetňuje a zbožšňuje slová. No neskôr filológia a kultúrna antropológia prispeli ku konštatovaniu, že mýty sú omnoho viac než len číre rozprávanie. M. Horkheimer a T. W. Adorno skúmali „moderné technické mýty“. Aj ideológie modernej doby sú mýtické svojou formou a obsahom. Mýty s pojené s rituálmi umožňujú upevnenie vzťahov v rámci konkrétneho spoločenstva. A hlbinná psychológia ukázala, že aj pre moderného človeka majú niektoré mytológémy veľký význam.¹² Aj teológia súhlasí s konštatovaním, že mýtická kozmogónia má pre spoločenstve, v ktorom je udomácnená, existenciálny význam. Magické praktiky sú vykonávané na základe presvedčenia, že poznanie pôvodu prírodných daností umožňuje nimi disponovať a ich zaklímať. Kozmogonické mýty sú prastaré a nachádzajú sa v rozličných kultúrach ako v sumerskej, babylónskej, egyptskej, gréckej a pod. Teologicky sú zaujímavé svojím kontrastom k biblickým správam o stvorení.¹³

V kontexte teológie sa o mýte rozpráva v kapitole „podstatné náboženské idey“. K podstatným náboženským ideám patrí: Boh, stvorenie, viera, hriech, spása, zázrak. Idea stvorenia je náboženskou kategóriou, ktorá poznáme vo všetkých náboženstvách. No napr. spôsob stvorenia je často konkrétnym zobrazením abstraktného pojmu aktu stvorenia sveta. Preto rozprávanie o stvorení sveta má často mýtický charakter, ktoré nevstupuje do obsahu viery. Mýtické rozprávania vyjadrujú predsa teologickú pravdu o samotnom akte stvorenia sveta Bohom alebo bohmi alebo demiurgami.¹⁴

Podľa niektorých mytológia tvorí prvotný civilizačný myšlienkový prazáklad spoločenskej organizácie, morálky, náboženstva. Najprv to môže byť nediferencovaný komplex správ, profilozofie. Aj začiatky filozofie môžu mať svoj počiatok v mytológii. Niektorí stotožňujú mytológiu a prvotnú filozofiu. Takto to chápal Aristoteles. Vo svojej *Metafyzike* napísal, že kto vytvára mýty, je určitým spôsobom filozofom, lebo múdrosť je v poznávaní príčin a mýty vysvetľujú príčiny prírodných javov. V treťom až šiestom storočí po Kristovi učili neoplatonici, že mýty učia tú istú pravdu ako filozofia. Platón dokazoval svoje postuláty mýtmí.¹⁵

V rodovo-kmeňových spoločenstvách má mytológia závažnú úlohu. Zdôvodňuje systém etických a sociálnych noriem, uchováva v pamäti kolektívnu minulosť spoločenstva. Hovorí o vzniku sveta, človeka, kmeňa a celého národa. Mytológia ideologicky zjednocuje spoločenstvo. Niekedy môže zohrať mytológia významnú úlohu aj v živote vysoko civilizovaných národov, napr. ako sa zo zbojníka Jánošíka stal bezmála symbol slovenskej národnej svojbytnosti. Hoci mytológia nie je náboženstvom, predsa zasahuje

¹⁰ Porov.: HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*, s. 39.

¹¹ Porov.: HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*, s. 39-40.

¹² Porov.: WAARDENBURG, J.: *Bohové zblázka*, s. 116.

¹³ Porov.: GANOCZY, A.: *Kosmogonie*. In. BEINERT, W. a kol.: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Leipzig : St. Benno-Verlag, 1987, s. 328. Napr. V biblickej správe o stvorení hviezdy na rozdiel od mýtu nemajú nič božské, hviezdy slúžia, Gn 1, 15. Porov.: GANOCZY, A.: *Schöpfungsberichte*. In. BEINERT, W. a kol.: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Leipzig : St. Benno-Verlag, 1987, s. 458-460.

¹⁴ Porov.: RUSECKI, M.: *Istota i geneza religii*. Lublin : Sandomierz, 1997, s. 68-69.

¹⁵ Porov.: KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika*, s. 20-21.

do oblasti náboženstva. Niektorí vidia v mytológii niečo medzi náboženstvom a ume-
ním.¹⁶

Rozdiel medzi náboženstvom a mytológiou spočíva v tom, že v náboženstve dominu-
je kultová zložka a mytológia je obraznoslovesný útvar a zakladá sa na umení mýto-
tvorby. Podľa Pertolda existuje vo vývoji mýtov niekoľko stupňov. Náboženské systé-
my založené na nižších formách prvotného náboženstva (animizmus, fetišizmus) nema-
jú sústavnú mytológiu. Mýty tu majú charakter rozprávok. Náboženské systémy na vyš-
šom stupni majú rozpracovanú mytológiu.

Poniatowski začlenil mýty do procesu vývoja doktríny. V mýtoch človek hľadá od-
poveď na otázky, ktoré znepokojujú jeho myslenie. V ďalšej etape vývoja doktríny sa
mýty pretvárajú do uceleného systému.¹⁷

Podľa niektorých sú mýty v prvotnej spoločnosti blízke rozprávkam, preto etnografi
a folkloristi ich zaraďujú medzi rozprávky. Mýtus podlieha zákonitostiam folklórnej
tvorby. Mýty, ktoré bolo späté s kultom, vysvetľovali rituál a mali sakrálnu povahu.
Podľa Harrisonovej boli mýty pôvodne opisom a zdôvodnením určitých obradov. Podľa
Thompsona jediným javom, z ktorého môže vzniknúť mytologický príbeh ako rekon-
štrukcia toho javu, je obrad. Alebo Boas konštatuje, že obrad jestvoval a báj vznikla
z túžby vyložiť ho.

Podľa Bronislawa Malinowskeho, antropológa poľského pôvodu, ktorý sledoval na
Trobriandských ostrovoch mýtus v živej podobe, v akej existuje v primitívnom spo-
ločenstve, mýtus nie je len ústne tradovaný a prenášaný príbeh, lež aj prežívaná skutoč-
nosť. Každý člen verí, že dej mýtu sa odohral v pradávnych mýtických časoch a odvte-
dy ma neustály vplyv na osudy sveta a ľudí. Texty mýtov starovekých národov sa k nám
dostávajú v literárnej podobe. Väčšina gréckych mýtov nie sú mýty spojené s rituálom.
Len pri niektorých mýtoch ako v kulte Demetera alebo Dionýza možno nájsť určité
zhody medzi mýtom a rituálom.¹⁸ Základný fenomén náboženstva je svätý dej. Mýtus
môže byť potom scenár kultovej drámy a kultová dráma je sprítomnením mýtu.¹⁹

Mýty niektorí rozdeľujú na kozmogonický²⁰, kráľovský, mystický mýtus a mýtus
plodnosti. V kozmogonickom mýte sa objavuje ohrozenie, ktoré človek prežíval od za-
čiatku. Môžeme si to vysvetliť bájkou o potope. V Biblii máme už teologizovanú подо-
bu tejto báji. Biblickej správe predchádza Epos o Gilgamešovi, ktorý je už literárne
spracovaný. Môžeme si ale všimnúť, že Utnapišti (znamenie života; babilónsky Noe)
pristáva so svojou archou na zikkurate, teda na veži chrámu (v báji síce nejakého chrá-
mu, ale v kulte určitého) a táto pyramidová veža je obrovským oltárom. Tam prináša
záchranca ľudstva svoju prvú obeť po potope. Utnapišti je kňaz nového ľudstva, Nové-
ho roka. Stal sa bohom a dostal korunu s rohami. Je to dávná spasiteľská postava a je
jedinou záchranou.

Biblická verzia vznikla na mieste (Gn 6-8), kde nijaké záplavy nehrozili, potom jej
pôvod je v akkadskej verzii. Potopa v Biblii je zameraná k Božiemu súdu, z ktorého sa
zachraňuje jediný človek, ktorého ustanovil Boh. Je to Noe – odpočinutie. Samotná ar-

¹⁶ Porov.: KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika*, s. 21-22.

¹⁷ Porov.: KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika*, s. 22.

¹⁸ Porov.: KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika*, s. 23-25.

¹⁹ Porov.: HELLER, J. – MRÁZEK, J.: *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004, s. 204-207. Mýtus
je príbeh a rituál je jeho dramatické uskutočnenie. Porov.: BRŮCE, F. F.: *Mýtus, mytologie*, s. 640-641.

²⁰ Kozmogónia sa nazýva mýtcko-básnické rozprávanie o vzniku sveta. Porov.: GANOCZY, A.:
Kozmogonie. In. BEINERT, W. a kol.: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Leipzig : St. Benno-Verlag,
1987, s. 328.

cha (hebr. *tébá*) pripomína svojím názvom kôš, do ktorého bol položený malý Mojžiš v Níle a gréckym názvom *kibótos* pripomína schránku, v ktorej nosili Izraeliti Desatoro. Dôraz sa tu kladie na jedinečnosť záchranu.²¹

Aj mnohí katolícki exegéti súhlasia s tým, že Izrael prebral mýtické predstavy a elementárne vyjadrenia náboženskej existencie z kultúrneho prostredia starovekých národov, ale použil ich v perspektíve absolútneho monoteizmu. Preto aj v správe o stvorení a potope sveta možno právom hovoriť o mýte a mýtických motívoch.²² Ucelené mýtické rozprávania nájdeme v Gn 1-11. Na začiatku nachádzame, ako Boh rieši problém chaosu, čo nájdeme aj v *Enuma Eliš* v 14. storočí pred Kristom.²³

Kráľovský mýtus má súvis so spoločenským vývojom, s mestskou kultúrou a je formou kozmogonického mýtu. Mestský boh, babilónsky Marduk a jeho asýrsky ekvivalent Aššur, zaujme miesto najvyššieho boha. Do starobylého kozmogonického mýtu je začlenený kráľ. Znova sa tu hlási chaos a bohovia opúšťajú chrám a to je svet s vrcholom v nebi (porov. Gn 11). Kráľ je zosadený a trpí za svoju ríšu. No kráľ bol v Babylone prvý v pokání, nakoniec sa bohovia vracajú a kráľ získava svoju funkciu. Kráľovstvo tu bolo veľmi dôležité. Podľa babilónskych tradícií zostúpilo z neba dvakrát. Na počiatku a po potope.²⁴

S kráľovskou slávnosťou bol spojený i mýtus plodnosti (vegetačný). Háremy boli zriaďované nie pre uspokojenie kráľovských vášní, ale mali byť veštbou plodnosti. V mýte plodnosti je prevaha bohýň nad bohmi. Je tu predovšetkým bohyňa Matka. Existuje aj druhý typ bohyne Panna, ktorá je ochrankyňou toho, čo sa nemení. Ďalej je dôležitý aj manžel bohyne a hlavným kultickým dejom je potom súlož na svätom mieste alebo mieste, ktoré má byť plodné. Ku kulte plodnosti patria tiež kňažky. My ich poznáme z Biblie ako nevestky, ktoré odsudzujú proroci. Pôvodne neexistovala profánna prostitúcia, ale len kultická prostitúcia, bol to obrad kultu. Kňažka reprezentovala bohyňu. Jej partnerom bol kvalifikovaný reprezentant boha, nejaký kňaz alebo kráľ alebo iný muž. Hovorí sa tu o bohu, ktorý bol zabitý, zničený, rozsekaný a rozosiaty – o dobe, keď je vegetácia akoby mŕtva. Ale boh povstáva k novému životu; vegetácia prináša svoj úžitok. Boh povstáva k novému životu a k vláde. V Egypte boha Usíra (Osírida), zničeného a rozsekaného, pozbiera a oživí jeho sestra Eset (Ísis). Ten rozsekaný a rozosiaty boh je obilie zasiate na poli. Aj kresťanstvo prišlo do styku s týmto mýtom. Získalo dátum Vianoc (zimná rovnodennosť). Z Kristovho vzkriesenia sa stal nový život polí a lúk.

S vegetačným mýtom je spojená svadba. Pri tomto obrade išlo hlavne o plodnosť. Nevesta sa musela emancipovať z moci bohyne Panny, ktorá ju chránila. Musela jej ale dokázať, že neopúšťa tábor dobrovoľne, ale pod hrozbou násilia. Tiež bolo nutné vytvoriť ochranu pred žiarlivými bohmi a démonmi. K tomu slúžila funkcia mládencov a družičiek, pôvodne mali zakryť skutočnosť, kto je skutočne ženichom a nevestou. Podobne zabitie a obetovanie Jifláchovej dcéry po osudnom sľubu bolo asi symbolické – koniec života panny a začiatok života mladej ženy. V Šílu (Sdc 21) bol asi únos inscenovaný – dievča vedelo, kto ju unesie. Bola z oblasti, nad ktorou vládne bohyňa Panna, vzatá „ná-

²¹ Porov.: HELLER, J. – MRÁZEK, J.: *Nástin religionistiky*, s. 211-212.

²² Porov.: HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*, s. 718.

²³ Porov.: MÜLLER, P.-H.: *Mythos, Mythologie. Biblisch-theologisch*. In. KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7. Freiburg im Breisgau : Herder, 1998, s. 600-602.

²⁴ Porov.: HELLER, J. – MRÁZEK, J.: *Nástin religionistiky*, s. 213.

silim²⁵. Ženicha a nevestu bolo potrebné zapojiť do mýtického archetypu: napr. urobiť z nich kráľa a kráľovnú, teda skoro božské osoby a dať im príslušnú družinu.²⁵

Mojový mýtus, podľa niektorých, nachádzame v knihe Sudcov, zvlášť u Samsona. Pánov Duch ho naplňuje v Danovskom tábore, asi vo starej svätyni, ktorá bola určená ku kultickej predohre boja s nepriateľmi.²⁶ Mystický mýtus ma svoj kult predovšetkým v helenistickom mystériu. Keď božstvo cisárov neuspokojilo človeka, začali sa šíriť rozličné náboženstvá, ktorým nešlo o chlieb, ani o víťazstvo v boji, ale o nesmrteľnosť. Mystérium sa koncentrovalo na jediného boha, pričom účastníci nepopierali existenciu iných bohov. Toho boha nazvali Pán (gr. *Kýrios*) a Spasiteľ. Väčšinou božstvo bolo odvodene z vegetačného kultu, v ktorom boh s prírodou umieral a znovu povstával. Mystérium sa oddelilo od prírodného diania. Sväté slovo je mýtom o Osíridovi, Orfeovi. Dej mýtu spriťomňuje kult a účastníci sa stotožňujú s údelom svojho boha. Mystagóg, kňaz viedol celú sériu obradov. Zsvätenci boli zaviazaní mlčaním. Niektorí porovnávajú kresťanstvo s týmito mystériami. Pre Pavla je Kristus Pán a Spasiteľ. Úd Cirkvi s ním prežíva jeho smrť a vzkriesenie. Novosť života začína už teraz. Cirkev tvorí trvale obecnstvo, no to už nenachádzame v mystériách. Mystický mýtus nachádzame v kresťanskom gnosticizme.²⁷

V teológii v kontexte mytológie sa hovorí o demytologizácii. S takýmto programom vystúpil R. Bultmann (*New Testament and Mythology*, 1941), ktorý tvrdil, že ak chceme zmysluplne odovzdať posolstvo kríža, musíme z evanjelia odstrániť (demytologizovať) tie prvky, ktoré patrili k obrazu sveta tých, ktorým bolo najprv ohlasované.²⁸ V Biblii je, podľa Bultmanna, daná Božiemu slovu mýtická forma, ktorá musí byť nahradená „existencionálnou“ reinterpretáciou.²⁹

Mnohé skutočnosti kresťanskej viery sa môžu zdať dnešnému človekovi ako mytológia a to zvlášť vtedy, keď si uvedomíme, že biblická a cirkevná kristológia je spojená s paschálnou vierou a s výpoveďami o Kristovej preexistencii. Preto na druhej strane mnohí teológovia sa snažia vychádzať v kristológii od historicosti Ježiša a od jeho ľudskej prirodzenosti.³⁰ Aj samotný fakt zbožštenia človeka môže u niektorých budiť dojem, že tu ide o mytológiu, preto evanjelickí teológovia ako K. Barth, E. Brunner a G. Ebeling zdôrazňujú stvorenosť človeka vo význame jeho radikálnej nerovnosti s Bohom. Existuje radikálna rozdielnosť medzi Stvoriteľom a stvorením, medzi milosťou a hriechom. Tiež v Kristovej osobe zostávajú božská a ľudská prirodzenosť nezmiešané.³¹ Podobne tomu bolo aj počas osvietenstva. Kritici náboženstva, ale aj liberálna teológia poukazovali na to, že inkarnácia (vtelenie) Božieho Syna je mýtus o zostúpení Božieho Syna z nebies. Škola dejín náboženstva (nem. *Die Religionsgeschichtliche Schule*) generalizovala pojem inkarnácie poukazujúc na jeho použitie vo východných náboženstvách³² a neuznala jedinečnosť a neporovnateľnosť vtelenia Boha v Kristovi. Táto ško-

²⁵ Porov.: HELLER, J. – MRÁZEK, J.: *Nástin religionistiky*, s. 213-214.

²⁶ Porov.: HELLER, J. – MRÁZEK, J.: *Nástin religionistiky*, s. 215.

²⁷ Porov.: HELLER, J. – MRÁZEK, J.: *Nástin religionistiky*, s. 216.

²⁸ Porov.: BRUCE, F. F.: *Mýtus, mytológie*, s. 640-641.

²⁹ Porov.: WAARDENBURG, J.: *Bohové zblízka*, s. 116.

³⁰ Porov.: MÜLLER, L. G.: *Christologische Modelle*. In: BEINERT, W. a kol.: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1987, s. 71-75.

³¹ Porov.: GANOCZY, A.: *Geschöpflichkeit*. In: BEINERT, W. a kol.: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1987, s. 182-183.

³² Napr. v hinduizme hovoríme o teórii vtelenia boha Višnu. Všeobecne sa uznáva 10 jeho vtelení. Vtelenie Kalkí pride na konci časov. Porov.: ELIADE, M. – CULIANU, P. I.: *Slovník náboženství*. Praha: Argo, 2001, s. 85.

la prirovnávala vtelenie Boha v Kristovi k názornému príkladu rozšírenej náboženskej schémy.³³

Mýtus nie je klasickou témou systematickej teológie. Dôvod spočíva aj v tom, že pôvod slova teológia súvisí s prechodom od mýtu k logosu. Všeobecný argument teologickej kritiky mýtov spočíva v rozdielnosti Boha Stvoriteľa a stvorení. Tiež Bultmannov program odmytologizovania (nem. *Entmythologisierung*) sleduje ten istý cieľ: odsakralizovať stvorené bytie (nem. *Entsakralisierung*). Bultmannovi išlo o nájdenie „čistého zjavenia“, ktoré máme oddeliť od časovo podmieneného zamaskovania, čiže mýtov, aby sme objavili prapôvodnú reč alebo kerygmu samotného Boha. Kristológia potom nemá byť rečou o minulých veciach (nem. *Historie*, história), ale výzvou pre moju svojráznosť (nem. *Geschichte*, dejiny). V súčasnosti v teológii existujú mnohoraké snahy pozitívneho docenenia mýtu a poukázania na nemožnosť oddelenia mýtu a teológie. Z mnohých skutočností môžeme spomenúť názor, že jazyk je pôvodnejší ako reflexívny mysliaci subjekt (obhajujú to predstavitelia tzv. *linguistic turn*, nem. *Linguistische Wende*, lingvistický obrat, zmena).

V súčasnosti môžeme nájsť štyri teologické teórie o pôvode mýtov. Wolfhard Panberg proti Bultmannovi obhajuje názor, že v mýte máme objaviť Logos, ako to tvrdil P. Ricoeurs. Chápe mýty ako vyjadrovacie formy pradiania, ktoré sa spritomňujú v rozprávaniach a ritoch. V tomto zmysle aj Biblia obsahuje mýtické črty. Ale to mýtické sa prelomí nielen rozlišovaním medzi Stvoriteľom a stvorením, alebo personálnym charakterom Božieho vzťahu, ale aj očakávaním udalostí, ktoré všetko prevyšujú. V druhej teórii Drewermann v náväznosti na Junga vysvetľuje vznik mýtov ako vyjadrenie vonkajšej formy psychickej túžby po niečom absolútnom. Drewermann nevidí rozdiel medzi zjavením a mýtom. Podobne ako Strauss hovorí o kristológii bez Ježiša.³⁴

V kontexte mýtu, mytológie, Biblie a teológie je potrebné skonštatovať, že mýtus ako druh rozprávania používal tiež Izrael, ktorý bol pozdným dieťaťom staroorientálnej kultúry, no nemôžeme to povedať o mytológii ako o systéme, ktorý predpokladá polyteizmus.³⁵ Pojem *mýtus* má rozličné interpretácie, no samotná analýza nás privádza ku konštatovaniu, že religionistický a teologický pohľad sa môžu navzájom obohacovať.

A dresa autora: **Doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.**, Katedra filozofie a religionistiky, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, Ul. biskupa Gajdiča 2, SK - 080 01 Prešov
e-mail: andrejulg@unipo.sk

³³ Porov.: MÜLLER, L. G.: *Inkarnation*. In. BEINERT, W. a kol.: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Leipzig : St. Benno-Verlag, 1987, s. 286-289.

³⁴ Porov.: MENKE, H. - K.: *Mythos, Mythologie. Systematisch-theologisch*. In. KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche 7*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1998, s. 602-605.

³⁵ Porov.: MÜLLER, P.-H.: *Mythos, Mythologie. Biblisch-theologisch*. In. KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche 7*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1998, s. 600-602.

Literatúra a mimézis – od amorálnosti k posvätnosti

Tomáš Kříž

Literature and mimesis – from amorality to sacredness

The paper offers a description of the philosophical systems on poetry as literature of three philosophers: Plato, Augustine and Herder. The author's argumentation draws upon his own interpretation of Plato's *conception* mimicking is essentially the poetry of an immoral. Augustine sees the analysis of poetry as the key to the understanding of the imagination. Poetry by way of imagination than metaphors and symbols edify mind man. This is way poetry as sacredness. After Herder presenting models Hebrew poetry than sacredness.

Keywords: *mimicking, imagination, amorality, sacredness*

Literatúra sprevádza človeka celými jeho dejinami a je jeho neodmysliteľnou súčasťou. V súčasnosti prevláda názor, že pojednávajú o literatúre patria do kompetencie literárnej vedy či estetiky než filozofie alebo etiky. Ale opak je pravdou. Literatúra a filozofia majú oveľa viac spoločného akoby sa na prvý pohľad mohlo zdať. A nemám tu na mysli len francúzske filozofické tradície druhej polovice 20. storočia, reprezentovanú literatúrou a filozofiou v jednej osobe ako Albert Camus či Jean Paul Sartre, ktorí získali Nobelovu cenu za literatúru,¹ či úvahy o smrti autora reprezentované Rolandom Barthesom či Michaelom Foucaultom. Mám na mysli skôr to, k čomu sa blíži nemecká filozofická tradícia, to o čom hovorí Martina Heidegger jednej so svojich prác: „...dichterisch wohnet der Mensch...“.² Takmer pre celú nemeckú filozofiu je poetický aspekt filozofovania veľmi dôležitý. Práve ten zrejme pramení kdesi v antikej, resp. gréckej tradícii, ktorú Homérovská epocha výrazne ovplyvnila vrátane filozofie.

Tento vplyv však nie je iba vo formálnom aspekte. V prvom rade ide o obsahovú stránku, ktorá nespočíva primárne na úvahách o literatúre, resp. poézii tak ako ich rozoberá literárna veda, ale o vplyve básnického umenia na otázky etiky, politiky či náboženstva. Práve na túto rovinu problematiky literatúry a filozofie nadviažem, keďže sa jej v našom slovenskom a dovoľm si tvrdiť, že aj stredoeurópskom priestore nevenuje prílišná pozornosť. Preto sa pokúsim sa priblížiť vplyv literárneho diela na etiku a polis a posvätno ako ich vnímali Platón, Augustín a Herder.

Ak chceme hovoriť o literatúre z filozofického pohľadu, je potrebné sa vrátiť k počiatkom zaoberajúcim sa touto témou. Filozofia totiž chápe literatúru v zmysle básnického umenia, čo vyplýva z gréckeho chápania literatúry ako ποιησις (*poiesis*; lat. *poesis*). Takto chápané básnické umenie sa značne odlišuje od dnešného významu poézie a básnického resp. poetického umenia. Grécke „poiesis“ v sebe zahŕňa viac ako len poéziu v dnešnom zmysle. Ide o široký komplex celého slovesného umenia, ktoré dnes

¹ Albert Camus získal Nobelovu cenu za literatúru v roku 1957 a Jean Paul Sartre v roku 1964, ktorí však odmietol.

² „...básnický býva človek...“ Ide o názov jednej z Heideggerových prác inšpirovanej básňou jedného z najväčších nemeckých básnikov Johanna F. Hölderlina. Porov. HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí človek*. Praha: Oikoymenth, 2005.

nazývame literatúra. Obsahuje v sebe nielen rozdelenie celej krásnej literatúry na poéziu, prózu a drámu, ktoré Gréci poznali vo forme lyricnosti, epickosti a tragicosti, ale aj *μῦθος* (mythos) čiže mýtus a elementy *μῖμῆσις* (mimézis), teda napodobovania etickosti a historickosti v podobe predvádzania konania a usporiadania udalostí a mimézis obsahujúce symbolizmus a obrazotvornosť. Preto budem v nasledujúcom texte hovoriť o literatúre ako o „poiesis“, alebo ako o básnickom umení, pričom sa pokúsim priblížiť pohľad na „poiesis“ ako na súčasť etickej a náboženskej dimenzie ľudského života.

Pre grécku kultúru a filozofiu bolo príznačné hľadanie pravdy, dobra a krásy. Práve hľadanie týchto transcendentálnych vlastností bytia sa stali podstatnou úlohou, ktoré sa stali základom aj pre snahu po cnostnom živote človeka a dokonale usporiadajú spoločnosť. Snahou Grékov bola „starostlivosť o dušu“ ako to rozvinul český filozof Jan Patočka, vychádzajúci z Platóna. Zároveň v starostlivosti o človeka sa snažili o dosiahnutie ideálu *καλοκαγαθία* (kalokagathia) v podobe harmónie telesného rozvoja človeka s duchovnou stránkou. K tejto snahe po *καλός* (kalós), teda krásy a *ἀγαθός* (ágathós) ako dobre, napomáhala aj „poiesis“. Hrdinské činy fyzickej sily a duševnej ušľachtilosti boli zobrazované, resp. napodobňované prostredníctvom básnických slov a stali sa vzorom pre ostatných. „Bojovník sa totiž nemohl skrýť pred verejným míněním, jeho skutky boli všem viditeľné.“³ Zároveň aj bohovia sa stali predmetom napodobňovania, aby sa tak úloha posvätného naplnila a ostala uchovaná pre nasledujúce generácie. „Poiesis“ sa tak stalo najstarším a najúčinnjším prostriedkom vyučovania a zušľachtľovania mravov človeka i občanov.⁴

Na koncepciu hľadania pravdy a dobra nadviazal vo svojej filozofii aj Platón. V dielach ako *Íón* (PLATÓN: *Ion*. In: *Dialógy*. Bratislava: Tatran), či v *Ústave* (PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh, 2001), sa venuje úvahám zaoberajúcim sa problematikou poézie vo vzťahu k etike a polis. Pre Platóna je dôležité, aby „poiesis“ zobrazovala, ako hovorí Paul Ricoeur „predvádzanie konania“ a „usporiadanie udalostí“.⁵ Teda ide o napodobňovanie morálneho konania a zobrazovania histórie, ktoré musí byť v zhode s pravdou. Práve pre Platóna je tento aspekt pre „poiesis“ dôležitý z hľadiska dobrého fungovania polis a zároveň pre dušu. Pokiaľ napodobňovanie v „poiesis“ neodzrkadľuje pravdu je nielen zlym, ale dokonca amorálnym a pre polis škodlivým konaním. Ako Platón sám hovorí, básnici sa často snažia presvedčiť mladých ľudí, že bohovia konajú zlo a že vzory hrdinstva sú rovnaké ako obyčajní ľudia, že tí čo sa snažia byť spravodliví sú v skutočnosti nešťastní a mnohí, ktorí plodia nespravodlivosť sú naopak šťastní, že ich bezpráve počínanie je užitočné ak sa neodhalí. Takéto počínanie básnikov je v rozpore s pravdou a nie je na prospech ani zbožnosti.⁶

Takéto klamlivé napodobňovanie degraduje posvätný aspekt o ktorý sa „poiesis“ usilovala a zobrazuje vzory, ktoré sú škodlivé pre mravy spoločnosti. Prostredníctvom tejto kritiky napodobňovania dochádza Platón k odmietaniu „poiesis“, lebo škodí človeku i polis. Totiž v ideálnom polis je dôležité, že najvyššou hodnotou je múdrosť, vyplývajúca z najvyššej (rozumovej) duše a triedy, teda vládcov v polis. „Poiesis“ ako napodobňovanie je mrzačením myslenia všetkých.⁷ Toto mrzačenie sa deje na základe napodobňovania javu a nie pravdy. Umenie napodobňovať je ďaleko od pravdy, pretože ak

³ Porov. BUDIL, I. T.: *Za obzor Západu. Proměny antropologického myšlení od Isidora se Sevilly po franze Boase*. Praha: Triton, 2001, s. 32.

⁴ Porov. HERDER, J. G.: *Uměním k lidskosti*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 207.

⁵ Porov. RICOEUR, P.: *Čas a vyprávění I*. Praha: Oikoymenh, 2000.

⁶ Porov. PLATÓN: *Z ústavy*. In: *Dialógy*. Bratislava: Tatran, s. 233-234.

⁷ Porov. TAMŽE, s. 259.

človek - básnik pravdivo poznal to, čo napodobňuje, tak by sa nesnažil o napodobnení, ale o veci samé.⁸ Z dôvodu problematickejšieho napodobňovania vidí Platón „poiesis“ ako nežiaduce pre polis, najmä ak by malo dôjsť k zanedbávaniu spravodlivosti a cností, lebo oveľa vyšším cieľom človeka a polis je bojovať o to, či sa staneme dobrými alebo zlými.⁹

Silný vplyv Platónovho pohľadu na napodobňovanie vidieť vo filozofii sv. Augustína. Augustín spočiatku podrobuje „poiesis“, básnické umenie kritike. Tak ako Platón aj Augustín vidí spočiatku v „poiesis“ nebezpečenstvo v podobe amorálnosti. „Vytýká Homérovi, že si báje vymyslel a že prisoudil zločincům božské atributy tak, aby jejich zločiny nebyly chápany jako takové a aby se zločinci mohli odvolávat na příklad bohů.“¹⁰ V tejto svojej kritike pokračuje aj ďalej. V *Soliloques* definoval báj ako umne zloženú lož a v diele *Contra Faustum manichaeum* dokonca dáva „poiesis“ na jednu úroveň s manichejským učením, ktoré obsahujú klamnú proroctvá.¹¹ Tieto jeho tvrdenie vychádzajú zo skutočnosti, že básnici skladali „poiesis“, ktorej hodnota pravdivosti ide proti rozumu.

Augustín však postupne odhaľuje aj druhý oveľa skrytejší význam samotného napodobňovania „poiesis“, čím mení svoj pohľad na napodobňovanie. Nachádza v ňom hlbší zmysel prostredníctvom obrazotvornosti. Práve pri štúdiu a analýze Svätého písma sa stretáva s obrazotvornosťou, prostredníctvom alegórií, metafor a symboliky, ktoré vypovedajú pravdu obrazným spôsobom. Básnické prostriedky totiž vytvárajú obrazotvornosť, ktorá je vyjadrovaná myšlienkovým pohybom, pretože obrazné vyjadrenia treba rozlúštiť.

Na túto skutočnosť pri analýze Augustínovej exegetickej štúdie *Quaestiones in Heptateuchum* upozorňuje aj Karel Svoboda. „Pri výklade knihy Numeri (21,27) vysvetľuje, že výraz aenigmatistae (Sept. αίνιγματισται) označuje básniky, neboť oni přimíchávají do svých děl mythologické hádanky, jimž chtějí cosi vyjádřit; tyto hádanky jsou obrazná vyjádření, která jsouce rozluštně, vydají skrytý smysl.“¹² Práve v tejto skrytosti objavil Augustín protiargument Platónovmu mrzačeniu mysle. Totiž metafory a rôzne básnické figúry a obrazy v sebe ukrývajú skutočnosť v podobe hlbšieho zmyslu, ktorý je potrebné odhaliť. „Tyto skutečnosti jsou oděny v obrazný šat, aby procvičili inteligenci těch, kteří hledají, a aby neznudili přílišnou samozřejmostí.“¹³ Príkladom toho sú pre Augustína aj podobenstvá. Básnické umenie pre Augustína môže vyjadrovať pravdu prostredníctvom obrazotvornosti. Augustín tak v tomto chápaní objavuje Aristotelovu koncepciu napodobňovania ako μίμησις πράξεως (mimézis praxeos). Práve v tomto Aristotelovom napodobňovaní sa skrýva symbol a obrazotvornosť. Symbol, ktorý udáva spôsob napodobovania a obrazotvornosť, ktorá udáva predmet napodobovania, teda vytvára „zhmotnenie“ cieľa vo výslednom mimézis praxeos.

Podľa Aristotela v symbole, ako slovnom výraze dochádza k výkladu slov, ktoré hovoria samé k percipientovi namiesto narácie autora „poiesis“. Okrem toho symbol umožňuje rozvoj praktického chápania, čiže ide o systém symbolov ako dvojitého výrazu vo vzájomnej interakcii. Prostredníctvom symbolických foriem sa artikuluje celá skúsenosť. Obrazotvornosť zase spočíva v napodobňujúcom predvádzaní deja, ktorého

⁸ Porov. TAMŽE, s. 263-264.

⁹ TAMŽE, s. 274.

¹⁰ SVOBODA, K.: *Estetika svätého Augustína a její zdroje*. Praha: Karolinum, 2000, s. 120.

¹¹ Porov. TAMŽE, s. 127.

¹² TAMŽE, s. 150.

¹³ TAMŽE, s. 150-151.

základom je čin. Prostredníctvom vzájomných vplyvov symbolu a obrazotvornosti vznikajú poetické vypovedacie prostriedky ako je metafora. Práve tie podľa Aristotela rozvíjajú myseľ, presne tak ako to objavuje aj Augustín. Napríklad staroba má sa k životu, ako sa má večer ku dňu a teraz niekto pomenuje starobu večerom.¹⁴ Preto, aby sa dospelo k rozvoju mysle „treba čo sa týka poézie, dať prednosť nemožnému, ale uveriteľnému pred neuveriteľným, ale možným.“¹⁵ Takže zmyslom miméziis praxeos je aplikácia „poiesis“ v mysli

Augustín objavil štúdiom Biblie podstatnú úlohu obrazotvornosti a symbolizmu v básnickom umení. Novoveký nemecký filozof Herder dokonca analyzuje vo svojom diele vplyv básnictva na mravy národov, pričom vychádza z analýzy „poiesis“ v židovskej tradícii. Práve tu básnictvo a aspekt posvätného tvoria neodmysliteľnú dvojicu. Herder poukazuje na vplyv básnictva na rozvoj mravov u Hebrejského národa. Tento vplyv pramení v tom, že hebrejské „poiesis“ je božské. „Sám Bůh z něho promlouvá, Boží duch naplňuje jejich básně, Bohu opět plynou. Jediným jejich velikým, ryzím záměrem je Boha znázornit, velebit a vyjevit, vytvořit z vyvoleného národa národ jeho, národ Boží.“¹⁶ Herder tak vyzdvihuje príklad Hebrejskej „poiesis“ ktorej úlohou je povznášať človeka bližšie k Bohu. „Poiesis“ tak vplýva na mravnosť človeka, pretože bez tohto vplyvu by približovanie človeka k Bohu nebolo možné. Dokonca Herder nevidí ani prekážku v tom, keď básnický duch židovskej literatúry upozorňuje na nemravné počínanie človeka, ako napríklad Dávidov pád s Betsabe. Totiž pre neho tu nejde o nedokonalé napodobňovanie alebo o napodobňovanie nedokonalosti ako snahy vyzdvihnúť amorálnosť ľudských skutkov, ale o vyzdvihovanie Božej veľkosti v podobe spravodlivosti a milosrdenstva voči človeku. „Jaké bylo Šalamounovo panování, taková byla i jeho poezie – výmluvný doklad, jak působí mravy na básně a na mravy.“¹⁷

Herder však nezabúda ani na druhý podstatný rys samotnej „poiesis“, ktorou je obrazotvornosť. Tá využíva symboliku a metafory. Podľa Herdera obrazotvornosť neškodí samotnému básnickému umeniu, ani neohrozuje mravnú výchovu človeka. Veď aj židovského kráľa Šalamúna skúšala hádankami a inotajmi básnického umenia kráľovná zo Sáby. Tak dochádzame k poznaniu, že hebrejská „poiesis“ je príkladom zobrazovania pravdy a zároveň toho o čom hovoril už Augustín, rozvoja ľudskej mysle i ducha.

Teda hebrejské básnické umenie v zmysle literatúry je príkladom, kde nachádzame snahu po napodobňovaní pravdy, ale zároveň obrazotvornosti, ktorá napomáha rozvoju mravnosti. Hebrejská „poiesis“ tak v sebe zahrňuje nielen formálnu úlohu, ktorá slúži pre potešenie človeka, čoho dôkazom sú napríklad niektoré žalmy, ale zúšľachťovať mravy človeka a celého národa, dnes by sme povedali celej spoločnosti. Hebrejské básnictvo reprezentované dielami Tory či Biblie sa snaží po tom čo hľadal Platón v gréckej poézii. A tým je hľadanie krásy a pravdy. Pretože tieto transcendentálne vlastnosti bytia sú zdrojom dobra a mravnosti, ktoré pre zdravé fungovanie spoločnosti je nevyhnutné.

Adresa autora: **Mgr. Tomáš Kríž**, Kutnohorská 2219/2, SK - 075 01 Trebišov,
tel. +421/56/3024785, e-mail: tomas.kriz@gmail.com

¹⁴ Porov. ARISTOTELES: *Poetika*. Martin : Matica Slovenská, 1944, s. 54.

¹⁵ TAMŽE, s. 70.

¹⁶ HERDER, J. G.: *Uměním k lidskosti*. Praha: Oikoymenth, 2006, s. 213.

¹⁷ TAMŽE, s. 217.

Posvätné spisy v židovských dejinách a cirkevnom staroveku a ich zaradenie medzi kánonické spisy Cirkvi

Andrea CIBULÁKOVÁ

The texts of Sacred Scripture in the history of Israel and in the antiquity of the Church and the classing of them in the canon of Scripture of the Church

The Sacred Scripture has a unique position in a written word: it contains and reveals the Word of God, they have been announced at first verbally, and later they have been written. The history of the Revelation have been written in The Old testament and these documents reveal the only saint God. They are a first endeavour to keep the history of Israel and his life with God. The Jews knew, that these documents are holy and they have a absolute authority. They found a position in a next books of Israel and in the Middle Ages in a Jewish mystical learning too. The serious origin for a study of the texts of Sacred Scripture are the documents of Qumran too. The written word have been used as a instrument in a communication between God and his people Israel, and it was a first disposition to the Word of God in Jesus Christ. After redemption the Revelation was crowning, when Jesus announced the Holy Spirit to his disciples. The learning of Jesus Christ has been written with his apostles and disciples for a guarding of the faith. These texts the Church accredited as the texts of Sacred Scripture. The Old Testament was the Bible of the early Church. The affairs of redemption have been registered in the gospels, first of all in the New Testament, and later in the religion of the faith and in the doctrines of the Church. Most of all the Church Fathers deepened the treasure of the faith in the antiquity. The Church determined the obligatory documents for the faith and the originies of the Revelation. The character of these documents has been defined as inspired with the Holy Spirit and the authenticity of the interpretation has been delivered to the bishop in the continuous succession of the apostles. These documents the Church used in a majority communities. The complete list of the sacred books is called the canon of Scripture.

Keywords: *Old and New Testament, Sacred Scripture, Jewish literature, Christian literature*

Úvod

Literatúra ako písané slovo patrí do oblasti kultúry. Z dejín je všeobecne známy fakt, že kultúra je s vierou v úzkom zväzku, náboženstvo ju preniká svojim duchom. Pri tomto procese sa obohacujú a obnovujú sa život človeka (porov. GS 58).¹

Sväté Písmo má v tomto procese celkom jedinečné postavenie: obsahuje a zjavuje Božie Slovo, najskôr ústne hlásané, ktoré časom nadobudlo písanú podobu. Keďže vznikalo v širokom historickom a kultúrnom kontexte, obsahuje aj prvky legend a vykazuje podobnosť s mýtami okolitých národov (starozákonné spisy).

Odtedy bolo napísané, odvtedy existuje aj snaha o výklad a pochopenie týchto spisov. Už mnohí učenici a rabíni našli v starozákonných textoch tesné prepojenie zbožnosti a múdrosti a Božie slovo ich viedlo k veľkej úcte k Bohu. Cirkevní otcovia staroveku

¹ Porov. VRAGAŠ, Š.: Človek a svet kultúry. In: *Dni európskeho kultúrneho dedičstva 2002*. Nitra : Biskupský úrad 2002, s. 16.

zas používali alegorickú metódu pri ich výklade – v texte hľadali hlbší význam, než nanonok vyjadruje.²

Tieto texty používala židovská komunita aj prvotná Cirkev pri liturgických sláveniach, a pri povzbudzovaní vo viere. Od počiatku vnímali ich posvätný charakter a úlohu zachovať vieru, čo vyústilo do usporiadania týchto spisov v kánone Svätého Pisma. Našli odozvu aj v neskoršom vývine židovskej a cirkevnej literatúry. Táto práca v krátkosti predstaví literatúru a posvätné texty židovského náboženského prostredia a Cirkvi v staroveku, až po ich zaradenie medzi inšpirované spisy Cirkvi.

1. Posvätné spisy v židovskom prostredí

Izrael svoju vieru budoval v kultúrnom prostredí Orientu. Antický Orient mal k ústnej tradícii veľmi pozitívny postoj.³ Veľké skutky, ktoré Boh vykonal v Izraeli, sa spočiatku odovzdávali ústne z generácie na generáciu, a neskôr boli zachytené aj písomne, a boli vysvetľované izraelskými mudrcami a rabinmi.

1.1. Starozákonné spisy

Starozákonné spisy tvoria súbor 45 kníh, ktoré sa delia na historické, prorocké a múdroslovné. V národoch, ktoré Izrael obklopovali, boli prítomné rôzne formy náboženstiev, založených najmä na národných mýtoch. Zjavenie zachytené vo Svätom Písme sa od nich však podstatne odlišuje v tom, že ohlasuje jediného Boha, ktorý presahuje svet. Tento Boh sa so svetom nemôže stotožniť vo svojej podstate ani vo svojom bytí, čo texty Starého Zákona aj odrážajú – je nadnárodný, nadkozmický. Predovšetkým sa zjavuje ako svätý, osobný Boh, o ktorom dejiny a tí, ktorých Boh v rôznych situáciách povoláva, vydávajú svedectvo.⁴

Židia mali jasný pojem Božej inšpirácie týchto kníh a ich absolútnej autority. Viera v ich inšpirovanosť sa stále jasnejšie vyjadrovala až do chvíle, keď Izrael nadobudol jasné vedomie, že obsahujú zjavené Božie Slovo.⁵

Predovšetkým sú odrazom židovskej komunity a histórie jej života s Bohom. Čo sa týka literárneho obsahu, nájdeme v nich historické anály, zoznamy, piesne, poučné knihy či poetické žalmy. Teda sa jedná o literatúru básnickú aj historickú. Taktiež obsahujú veľké množstvo dejepisných a životopisných príbehov, a múdroslovné prvky. Právne zbierky nájdeme vo výpravných dejepisných príbehoch (Pentateuch). Ústne tradované prorocké slová boli zas usporiadané do prorockých kníh. Všetky tieto žánre boli spojené v jedinom kontexte Starého Zákona.⁶

Biblické podanie je tak úplne prvou snahou o historické zachovanie dejín Izraela. Spôhlivým prameňom uchovávaného Božieho Slova v židovskom prostredí sú najmä historické knihy hebrejskej Biblie. Podanie, spočiatku živé a ústne, tak časom podliehalo určitým rozprávačským zmenám a neskorším hodnoteniam. Zachytilo Izrael najmä

² Porov. TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám písma*. Spišská Kapitula, Spišské Podhradie : Kňazský seminár J. Vojaššáka 1993, s. 25-26.

³ Porov. MORDEL, Š.: *Svet vyvoleného národa*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka 2001, s. 258. V Jeruzaleme sa dnes nachádza Svätých knihy, v ktorej sú uložené mnohé vzácne historické spisy.

⁴ Porov. DEISSLER, A.: Bůh světa a člověka. In:

<http://www.teologicketexty.cz/index.php?s=clanek&kod=20050715125046&strana=90&nadpis=Buh-sveta-a-cloveka-strana-90> (14.04.2008).

⁵ Porov. TYROL, A.: *Všeobecný úvod do biblického štúdia*. Svät : KBD 2000, s. 11.

⁶ Porov. RENDTORFF, R.: *Hebrejská bible a dejiny*, s. 165-170.

ako náboženské spoločenstvo, ktorému boli Bohom dané zákony. Poslušnosť Zákonomu mu priniesla Božiu odmenu, neposlušnosť zas trest⁷

Dejiny Zjavenia zachytené v Starom Zákone ohlasujú jediného svätého Boha. Spočiatku ústne podanie viery bolo časom zachytené v posvätných knihách a tvorí prvú snahu o historické zachovanie dejín Izraela a jeho života s Bohom. Židia poznali Božiu inšpiráciu týchto kníh a ich absolútnu autoritu.

1.2. *Ďalšie židovské spisy nadväzujúce na biblické texty*

Biblické texty našli svoju odozvu aj v ďalších knihách Izraela – v Tóre a Talmude. V židovskej komunite sa dodnes odovzdávajú aj ďalšími formami.

Tóra je tvorená piatimi starozákonnými spismi: Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri a Deuteronomium (Pentateuch) a predstavuje základ židovského náboženstva – vieru v jediného Boha.⁸ Halacha je svojím zameraním orientovaná na dodržiavanie takého spôsobu života, ktoré predstavuje nasledovanie Boha. Spája určitý hodnotový systém s postojom človeka. Považuje sa za dodatok Tóry.⁹ Talmud ako výklad Tóry zas predkladá náboženské základy ortodoxného židovstva, a predstavuje históriu biblickej interpretácie.¹⁰ V judaizme a židovskej kultúre našla miesto aj kabala. Ako židovské mystické učenie sa opiera o Božiu tradíciu, a odovzdáva ju ďalším generáciám.¹¹

Vážny historický prameň štúdia biblických textov predstavujú aj spisy, náhodne objavené v Kumráne v r. 1946 beduinmi. Zachytávajú fragmenty života a učenia komunity esénov, ktorá na tomto území žila približne dve storočia pred Kristom a očakávala príchod Mesiáša. Kumránskymi spismi sa zaoberali židovskí bádatelia a taktiež bádatelia rôznych vierovyznaní, čo malo za následok aj zmiešanie odbornosti s osobnými postojmi. Dokonca im venovali pozornosť aj bádatelia orientovaní v marxistickom učení.¹² Ich výskum ukázal, že uvádzajú obraz dejín, života a myslenia vtedajšieho antického prostredia, a tiež osvetľujú Bibliu a Talmud.¹³

2. *Posvätné spisy v prostredí prvého cirkevného spoločenstva a staroveku*

Posvätné slovo sa stalo teda trvalým prostriedkom a nástrojom, ktorý bol užívaný vo vzťahu medzi Bohom a jeho ľuďmi. Svätopisci, ktorí Božie slová spísali, tak vykonali prvý krok smerujúci ku Vteleniu Božieho Slova.¹⁴ Ako uvádza vieroučná konštitúcia DVK o Božom Zjavení, Boh veľakrát hovoril v dejinách ústami prorokov, až kým neposlal na svet svojho Syna, aby bol s ľuďmi a ohlásil im Božie tajomstvá svojou prítomnosťou, slovami aj skutkami, ale predovšetkým smrťou a zmŕtvychvstaním. Zjavenie napokon úplne zavŕšilo zoslanie Ducha Svätého Ježišovým učeníkom (porov. DV 4).

⁷ Porov. SEGERT, S.: *Dějiny Židů*. Praha : Svoboda 1995, s. 23-24. Neskoršie historické spisy historika Jozefa Flávia, a ďalších gréckych aj rímskych historikov všetky udalosti aj osoby už vidia v širších súvislostiach..

⁸ Porov. FRANEK, J.: *Judaizmus*. Bratislava : Archa 1993, s. 14-17.

⁹ Porov. FROMM, E.: *Budete jako bohové*. Praha : NLN 1993, s. 133.

¹⁰ Porov. FRANEK, J.: *Judaizmus*, s. 32.

¹¹ Porov. SADEK, V.: *Židovská mystika*. Praha : Fra 2003, s. 10-13. V pôvodnom zmysle je teda nábožensko-mystickou ezoterickou tradíciou. Zvlášť praktická kabala sa zakladá na slovnej mágii, a zahŕňa praktiky obdobia od čias Talmudu až do súčasnosti. Poukazuje na fakt, že judaizmus sa nepohybuje len v oblasti práva, ale má aj vnútorný charakter. Vrchol rozvoja kabaly sa datuje v období 12.-13. stor., a neskôr v 16.-17. stor. po Kr. Zvlášť chasidizmus toto židovské dedičstvo udržiava dodnes živé.

¹² Porov. SEGERT, S.: *Synové světla a synové tmy*. Praha : Orbis 1970, s. 10, 213.

¹³ Porov. MORDEL, Š.: *Svet vyvoleného národa*, s. 259.

¹⁴ Porov. JÁNPAVOL II.: Výklad Biblie v Cirkvi. In: <http://www.teologickextexty.cy/index.php?s=clanek&kod=20050802092824&strana=75&nadpis=Vyklad-bible-cirkvi-strana-75> (14.04.2008).

Tieto udalosti sú písomne zachytené v spisoch Nového Zákona. Novozákonné, no ani starozákonné texty nie sú však v origináli zachované. Najstaršie úplné starozákonné rukopisy pochádzajú z 9.-10. stor. V Sinajskom kódexe je text týchto spisov takmer úplný, a úplný je aj text Nového Zákona. Najdôležitejšie biblické knihy udávajú cirkevné zoznamy až v 2. stor. Odpisy Evanjelii boli darované novým cirkevným spoločenstvám, čím sa uskutočňovala tradícia zachovávaní viery. Takto vznikli aj prvé zbierky Svätého Pisma, ktoré Cirkev uznala.¹⁵ Písané slovo ako prostriedok a nástroj bol užívaný vo vzťahu medzi Bohom a jeho ľudom a svätopisci tak vykonali prvý krok smerujúci ku Vteleniu Božieho Slova. Po uskutočnení vykúpenia Božím Synom bolo Zjavenie úplne zavŕšené zoslaním Ducha Svätého Ježišovým učeníkom. Aby sa uskutočňovala tradícia zachovávaní viery, Kristovo učenie bolo písomne zaznamenané apoštolmi a ich učeníkmi, tak vznikli aj prvé cirkevné zbierky Svätého Pisma.

2.1. Novozákonné spisy

Nový Zákon tvorí 27 kníh, a nájdeme v ňom Evanjeliá, Skutky apoštolov, apoštolské listy a knihu Zjavenia. Nový Zákon je naplnením toho, čo načrtol Starý Zákon. Ani jeden z nich však neobsahuje presnú doktrínu o inšpirácii týchto kníh. No na základe objektívnych prvkov, ktoré inšpirácii zodpovedajú, je to už možné zadefinovať.¹⁶ V dobe Krista sa používali v liturgii aramejské preklady hebrejskej Biblie. Pri ústnom tradovaní mali svoju stálu formu. Takto podávané slovo malo hodnotu spoľahlivosti a vernosti.¹⁷ Starý Zákon predstavoval Bibliu prvotnej Cirkvi. Sám Ježiš, veriaci Žid, sa z neho modlil, a počúval a žil Božie slovo v liturgickom aj riadnom živote. Evanjelista Lukáš uvádza, že zmŕtvychvstalý Ježiš uskutočňoval výklad Pisma medzi svojimi prvými a najdôležitejšími skutkami (porov. Lk 24-27).¹⁸

Ježiš často hovoril v podobenstvách. Podával tak určité poučenie, keď rozprával podobnú udalosť z ľudského života, aby podal všeobecne platnú pravdu alebo mravné poučenie.¹⁹ Spásne udalosti Ježiša Krista boli neskôr zachytené v Evanjeliách. Podstatnou v nich je kerygma, ktorá neohlasuje abstraktnú všeobecne platnú pravdu, ale udalosti v konkrétnej historickej dobe. Spočiatku boli zachytené v Novom Zákone, neskôr vo vyznaní viery Cirkvi a v dogmatických vyjadreniach.²⁰

Kristovo učenie písomne zaznamenali apoštolí a ich učeníci. Ďalej sa mu venovali aj diela ranných kresťanských spisovateľov – apoštolských otcov. Písomných dokladov z tohto obdobia je však zachovaných málo.²¹ Najstaršie novozákonné a kresťanské spisy boli napísané na základe konkrétneho podnetu (poučenie a povzbudenie kresťanov, teda mali konkrétneho adresáta). Nový Zákon však ešte nepodával vedecké zdôvodňovanie kresťanských právd, ako to neskôr robila apologetika, ale Božie pravdy hlásal jednoducho.²²

¹⁵ Porov. TRUTWIN, W. – MAGA, J.: *Otváral nám písmo*, s. 51-52.

¹⁶ Porov. TYROL, A.: *Všeobecný úvod do biblického štúdia*, s. 14.

¹⁷ Porov. QUESNEL, M.: *Ako vznikali evanjeliá?* Bratislava : Lúč 1994, s. 18.

¹⁸ Porov. STRUPPE, U.: *Úvod do Starého zákona*. Nitra : Kňazský seminár sv. Gorazda 1998, s. 11.

¹⁹ Porov. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Rim : SÚSCM 1992, s. 825.

²⁰ Porov. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*, s. 577.

²¹ Porov. AUMANN, J.: *Kresťanská spiritualita v katolíckej tradícii*. Praha : Karolinum 2000, s. 28-29.

²² Porov. MORDEL, Š.: *Patrológia*. Spišská Kapitula-Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka 2001, s. 13. Ako najstaršie svedectvá tradície viery boli aj niektoré spisy apoštolských Otcov, bezprostredných žiakov apoštolov, považované za kanonické. Uchovávali sa, a tradovali. Kládli sa v nich dôraz na poslušnosť voči duchovným pastierom Cirkvi a tiež výstraha pred rozdeleniami v Cirkvi.

Apoštolskí otcovia predstavovali ešte živý súvis s apoštolmi (sv. Klement Rímsky, sv. Ignác Antiochijský, sv. Polykarp zo Smyrny). Niekoľko ďalších kresťanských spisov bolo obsahovo blízkych apoštolskej dobe opisom života a zmysľania prvých kresťanov. Uvádžali, ako sa utváral kánon Nového Zákona, a niektoré z nich spočiatku boli považované tiež za novozákonné spisy a smernicu zjavenej viery, a čítali sa pri bohoslužbách.²³ Starý Zákon predstavoval Bibliu prvotnej Cirkvi. Spásne udalosti Ježiša Krista boli neskôr zachytené v Evanjeliách. Podstatnou v nich je kerygma ohlasujúca tieto udalosti v konkrétnej historickej dobe. Spočiatku boli zachytené v Novom Zákone, neskôr aj vo vyznaní viery Cirkvi a v dogmatických vyjadreniach.

2.2. *Ďalšie spisy staroveku nadväzujúce na biblické spisy*

Sväté Písmo, jeho štúdium a zachovanie viery podnietil aj vznik špecifickej kresťanskej literatúry. Starovekých kresťanských spisovateľov môžeme zaradiť ako do národnej (grécka, latinská), tak aj špecifickej kresťanskej literatúry. V 2. stor. je tvorba ešte veľmi chudobná, a mnohé sa z nej aj stratilo. Zachované spisy sú však historicky a teologicky veľmi hodnotné. Až pol. 4. stor. prináša výrazný rozvoj kresťanskej literatúry.²⁴ Za „zlatý vek“ kresťanskej literatúry sa považuje 4. a 5. storočie.²⁵ Tento rozvoj tiež napomohol technický vynález zhotovovania kníh a rozvoj písomníctva. Knihy sa uchovávali vo zvitkoch, alebo vo forme listov priložených k sebe.²⁶ Priamo životom spisovateľov a štúdiom spisov staroveku sa zaoberá patológia.²⁷ Obdobie patológie sa delí takto: doba apoštolských Otcov – do r. 150, doba apologetov – do r. 313, doba veľkých cirkevných Otcov – do r. 450, doba úpadku – do konca staroveku. V tejto literatúre nájdeme tiež kroniky, hagiografie, či synodálne texty, a od 4. stor. aj historické (kroniky a cirkevné dejiny), exegetické, apologetické a dogmatické spisy.²⁸

V staroveku sa začínajú objavovať aj prvé kresťanské gnózy a herézy (trinitárne a kristologické) vo forme literárnej polemiky. Tak vznikla apologetika, ktorá sa snažila brániť vierouku. Ako prvý túto metódu v 2. stor. zaviedol sv. Justín, a rozvinul ju Origenes a sv. Augustín. Často mala formu dialógu a bola adresovaná vládarom.²⁹ Cirkevní otcovia boli však nielen apologeti, ale aj prehľbovali teologický poklad viery. Najmä oproti gnóze bolo potrebné definitívne určiť smerodajné spisy pre vieru a pramene Zjavenia. Ich charakter bol zadefinovaný ako inšpirovaný Duchom Svätým a autenticnosť výkladu zverená biskupovi v nepretržitom nástupníctve od apoštolov (apoštolská tradícia).³⁰ Apologetika bola prítomná aj v systematicko-kritickej reflexii kresťanskej tradície Zjavenia.³¹

²³ Porov. FRANZEN, A.: *Malé cirkevné dejiny*. Praha : Zvon 1995, s. 32. Prvým presnejšie datovaným literárnym dielom mimo NZ je Prvý Klementov list (napísaný okolo r. 96 v Ríme).

²⁴ Porov. HERTLING, L.: *Dejiny Katolíckej Cirkvi*. Cambridge, Ontario, Canada : Dobrá kniha 1983, s. 82-83.

²⁵ Porov. MRÁČEK, P. K.: *Sručná príručka cirkevných dejín*. Olomouc : Matice cyrilometodějská s.r.o. 1996, s. 30.

²⁶ Porov. KOREC, J. CH.: *S úctou voči dejinám*. Bratislava : Lúč 1993, s. 49.

²⁷ Porov. MORDEL, Š.: *Patológia*, s. 3. Cirkev niektorých z nich uvádza ako svedkov kresťanského učenia (cirkevní Otcovia). Pri skúmaní používa historicko-kritickú metódu.

²⁸ Porov. MORDEL, Š.: *Patológia*, s. 127.

²⁹ Porov. KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny. Kresťanský starovek*. Levoča : Nadácia Kňazského seminára biskupa Jána Vojaššáka 2003, s. 69-70.

³⁰ Porov. FRANZEN, A.: *Malé cirkevné dejiny*, s. 35-36. Vyznačovali sa pravoverným učením, svätým životom a cirkevným uznaním. Odlišujú sa od cirkevných učiteľov stredoveku a novoveku. Inšpirovali ich najmä potreby doby.

³¹ Porov. WINKLER, G. B.: Cirkevné dejiny jako historická teologie. In:

Naproti tomu nekresťanskí spisovatelia sa snažili dokázať zosmiešňovaním a znevažujúcimi úvahami, že kresťanstvo odporuje zdravému rozumu a rozvoju Rímskej ríše. Tak sa vyvinul literárny boj s dvoma cieľmi: priamo napadnúť náboženské pravdy, a kresťanov a bohoslužby zosmiešniť. Nepriamo sa snažil zdokonaľiť pohanské bohoslužby a dať im väčšiu vážnosť (Flavius Philostratus, Celsus, Lucián zo Samosaty).³²

Samostatnou kapitolou sú gnostici, ktorí uchovávali tzv. apokryfné spisy (gr. apokryptein – skrývať, zatajovať), tajné knihy pod menom autorov Starozákonných alebo Novozákonných kníh. Titulom, formou a obsahom sa podobali kánonickým spisom a umožňovali lepšie pochopiť kresťanské prostredie, no boli z kánonu vylúčené.³³ Dôvodom bol ich heretický obsah a anonymné autorstvo. V období medzi 2. stor. pred Kr. – 2. stor. po Kr. vzniklo aj mnoho židovských apokryfných spisov ako napodobenia starozákonných kánonických spisov pod menom biblických autorov. Spočiatku boli niektorými kresťanmi považované za kánonické. Podľa toho, aké knihy apokryfy napodobňujú, ich možno rozdeliť ako apokryfy Evanjelii, Skutkov apoštolských, apoštolských listov a Apokalypsy.³⁴

Rozvoju teológie veľmi napomohli aj katechetické školy. Hlavné centrá mali na Východe: Alexandria, Antiochia, Cézarea. Riešili vzťah viery a rozumu a nadviazali na apologetov. Na Západe (najmä v Ríme) rozvoj kresťanskej literatúry prebiehal inak. V 3. stor. sa začal používať latinský jazyk, keďže vzrástol počet týchto veriacich a bolo potrebné urobiť preklady Svätého Písma, ktoré boli doteraz v gréčtine.³⁵ Cirkevné spisy sa písali v gréckom, latinskom (koniec 2. stor.) a na Západe od 4. stor. len latinským jazyku. Ďalšími jazykmi boli sýrsky, arménsky, koptský a na Východe grécky.³⁶

Na záver prehľadu rozvoja starovekej literatúry je vhodné spomenúť, že sv. Hieronym oddelil starokresťanskú literatúru od cirkevných dejín ako samostatný odbor, keď v r. 392 v Betleheme zostavil 1. kresťanský katalóg spisovateľov.³⁷ V staroveku najmä cirkevní otcovia prehlbovali teologický poklad viery. Potrebné bolo definitívne určiť smerodajné spisy pre vieru Cirkvi a pramene Zjavenia. Charakter týchto spisov bol zadefinovaný ako inšpirovaný Duchom Svätým a autenticosť výkladu zverená biskupovi v nepretržitom nástupníctve od apoštolov.

<http://www.teologicketexty.cz/index.php?s=clanek&kod=20050802090022&strana=41&nadpis=Cirkevní-dejiny-jako-historicka-teologie-strana-41> (14.04.2008). Cirkevní Otcovia sa snažili preniknúť Zjavenie aj rozumom, pričom využívali prostriedky myslenia a znázorňovania. Vtedajšia antická literatúra im ponúkla k tomu metódy klasickej rétoriky. Apologetický postup zdokonalila v 3. storočí na Východe Alexandrijská katechetická škola. Teológovia sv. Klement Alexandrijský a Origenes sa pokúsili spojiť kresťanskú tradíciu s gréckou učenosťou. Tak položili základ metóde, ktorá sa snaží rozumom overiť kresťanské Zjavenie. Na Západe niečo podobné vykonal v 5. storočí sv. Augustín v diele De doctrina christiana.

³² Porov. ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny*. Turčiansky Svätý Martin : Neografia 1943, s. 67-68.

³³ Porov. MORDEL, Š.: *Patrológia*, s. 61. Táto literatúra rozkvitávala najmä v období 2. stor. pr. Kr. – 5. stor. po Kr.

³⁴ Porov. MORDEL, Š.: *Patrológia*, s. 62-63.

³⁵ Porov. KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny. Kresťanský starovek*, s. 82. Na Západe bol nedostatok teologických škôl podľa vzoru východných. Prvým významným teológom a exegetom bol sv. Hypolit Rímsky.

³⁶ Porov. MORDEL, Š.: *Patrológia*, s. 11.

³⁷ Porov. MORDEL, Š.: *Patrológia*, s. 9.

3. Inšpirované spisy Svätého Písma

Učenie cirkevných otcov otázku inšpirovaných spisov síce nevyriešilo, ale otcovia zachovali základné koncepty pre ďalšiu diskusiu (Boh – autor svätých kníh, človek – Boží nástroj, Božie slovo) a zdôraznili Božiu aktivitu.³⁸

Celé Sväté Písmo bolo však skompletizované už v staroveku. Nachádzajú sa v ňom inšpirované spisy Starého a Nového Zákona (t. j. také, ktoré sú Božicho pôvodu, boli napísané z vnuknutia Ducha Svätého a zverené Cirkvi). Cirkev ich zaradzovala do kánonu podľa týchto pravidiel: apoštolský pôvod spisov, verejné používanie vo väčšine cirkevných obcí, súlad s pravidlom viery tradovaným od apoštolov a používaným pri príprave na krst. Starozákonné spisy prevzala od Ježiša Krista a apoštolov ako je uvedené v gréckom preklade Septuaginty, a novozákonné zozbierala. Všetky sú uvedené v úradných cirkevných zoznamoch, a tiež v cirkevnom podaní. Koncom 4. stor. bol tento zoznam kánonických spisov už úplný a všeobecne známy a prijatý v celej Cirkvi. No definitívne schválený a slávnostne vyhlásený bol až na Tridentskom koncile v stredoveku (porov. KKC 120).³⁹

Spisy Svätého Písma, ktoré Cirkev prijala a vyhlásila za inšpirované Duchom Svätým, sa nazývajú kánonické. Ich delenie na protokanonické a deuterokanonické je z dôvodu časového rozptatia ich prijímania do kánonu.⁴⁰

Sväté Písmo tak predstavuje hlbokú „živú knihu“, do ktorej človek môže preniknúť. Najmä kritické čítanie vedie veriacich k prehĺbeniu viery, a učí ich rozlišovaniu. Aj sv. Augustín doporučoval takúto cestu.⁴¹ No veľmi dôležité je aj poznať literárne druhy, ktoré svätopisec pri písaní použil, aby bol správne pochopený jeho úmysel. Historické, prorocké a básnické texty majú rôzne formy vyjadrenia, použité podľa podmienok doby a kultúry, v ktorej svätopisec žil. Preto je potrebné brať ohľad na obsah a jednotu Písma, na živú tradíciu celej Cirkvi a analógiu viery pre výklad Písma v tom istom Duchu, v ktorom ho napísal svätopisec (porov. DV 12).

Taktiež KKC ako nástroj jednoty celej Cirkvi pripomína: „*Poklad viery (depositum fidei), ktorý je obsiahnutý v posvätnnej Tradícii a vo Svätom Písme, bol prostredníctvom apoštolov zverený celej Cirkvi... a úloha autenticky vysvetľovať Božie slovo, písané alebo ústne podané, bola zverená jedine živému Učiteľ'skému úradu Cirkvi.*“ (porov. KKC 84-85). Napokon, dokument Pápežskej biblickej komisie Interpretácia Biblie v Cirkvi uvádza, že inšpirované spisy Nového Zákona v jednote s inšpirovanými spismi Starého Zákona sú prostriedkom ako komunikácie, tak aj spoločenstva veriaceho ľudu s Bohom Otcom, Synom a Duchom Svätým.⁴²

Kánon Svätého Písma bol už v staroveku kompletný. Cirkev spisy zaradzovala do kánonu podľa týchto pravidiel: apoštolský pôvod spisov, verejné používanie vo väčšine cirkevných obcí, súlad s pravidlom viery tradovaným od apoštolov a používaným pri príprave na krst. Definitívne bol schválený a slávnostne vyhlásený až na Tridentskom koncile v stredoveku.

³⁸ Porov. TYROL, A.: *Všeobecný úvod do biblického štúdia*, s. 18.

³⁹ Porov. SVÄTÉ PÍSMA. 1995. Trnava : SSV 2003, s. 12, pozn. 2.4. Apoštolská Tradícia umožnila Cirkvi rozoznať, ktoré spisy sú inšpirované.

⁴⁰ Porov. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*, s. 563-564.

⁴¹ Porov. TRILLING, W.: Co znamená číst Bibli kriticky. In: <http://www.teologicketexty.cz/index.php?s=clanek&kod=20050715125014&strana=83&nadpis=Co-znamenaa-cist-Bibli-kriticky-strana-83> (14.04.2008).

⁴² Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*. Spišská Kapitula, Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojaššáka 1995, čl. 6.

Záver

Sväté písmo má celkom jedinečné postavenie v písanom slove: obsahuje a zjavuje Božie slovo, najskôr ústne hlásané, ktoré časom nadobudlo písanú podobu.

Dejiny Zjavenia zachytené v Starom Zákone ohlasujú jediného svätého Boha. Spočiatku ústne podanie viery bolo časom zachytené v posvätných knihách a tvorí prvú snahu o historické zachovanie dejín Izraela a jeho života s Bohom. Židia poznali Božiu inšpiráciu týchto kníh a ich absolútnu autoritu. Biblické texty našli svoju odozvu aj v ďalších knihách Izraela, predovšetkým v Tóre, Halache a Talmude. Kabala ako židovské mystické učenie sa rozvinulo v stredoveku. Vážnym historickým prameňom štúdia biblických textov sú aj Kumránske spisy.

Písané slovo ako prostriedok a nástroj bol užívaný vo vzťahu medzi Bohom a jeho ľuďom a svätopisci tak vykonalí prvý krok smerujúci ku Vteleniu Božieho Slova. Po uskutočnení vykúpenia Božím Synom bolo Zjavenie úplne zavŕšené zoslaním Ducha Svätého Ježišovým učeníkom. Aby sa uskutočňovala tradícia zachovávanía viery, Kristovo učenie bolo písomne zaznamenané apoštolmi a ich učeníkmi. Tak vznikli aj prvé zbierky Svätého Písma, ktoré Cirkev uznala.

Starý Zákon predstavoval Bibliu prvotnej Cirkvi. Spásne udalosti Ježiša Krista boli neskôr zachytené v Evanjeliách. Podstatnou v nich je kerygma ohlasujúca tieto udalosti v konkrétnej historickej dobe. Spočiatku boli zachytené v Novom Zákone, neskôr aj vo vyznaní viery Cirkvi a v dogmatických vyjadreniach. V staroveku najmä cirkevní otcovia prehlbovali teologický poklad viery. Potrebné bolo definitívne určiť smerodajné spisy pre vieru Cirkvi a pramene Zjavenia. Charakter týchto spisov bol zafinovaný ako inšpirovaný Duchom Svätým a autenticnosť výkladu zverená biskupovi v nepretržitom nástupníctve od apoštolov.

Kánon Svätého Písma bol už v staroveku kompletný. Cirkev spisy zaradzovala do kánonu podľa týchto pravidiel: apoštolský pôvod spisov, verejnú používanie vo väčšine cirkevných obcí, súlad s pravidlom viery tradovaným od apoštolov a používaným pri príprave na krst. Definitívne bol schválený a slávnostne vyhlásený až na Tridentском koncile v stredoveku.

Legenda o dobrém pastýři

Rudolf SVOBODA

Legend of Good Pastor

This study deals with legend of life and work of Johann Prokop Schaaffgotsche (1748-1813), who was since 1785 till his own death in the lead of the newly established episcopacy of České Budějovice town. Schaaffgotsche lived in the Age of Josephinism in Habsburg monarchy. Legend of his live was formed at the second Half of 19th Century and shows legendary activities of this man.

Keywords: *Jan Prokop Schaaffgotsche, Life and Legend, the episcopacy of České Budějovice, Josephinism*

Úvodem

Vyprávění o životech významných osobností jsou velmi důležitými prameny pro poznání osobních příběhů těch, kterých se týkají. Nejednou však mnoho vypovídají i o době, ve které vznikaly. Čteme-li kupř. středověké legendy pocházející z dvanáctého století o světcích, kteří žili o dvě století dříve ve století desátém, dozvídáme se často nejen mnohé o jejich životě, ale i o účtě, která jim byla vzdávána po jejich smrti. Právě z této účty pak texty legend často vychází a bývají jimi ovlivněny.

Tématem této studie není život světce, ale pouze legenda týkající životního působení člověka, který se hluboce zapsal do srdcí obyvatel českobudějovické diecéze – prvního českobudějovického biskupa Jana Prokopa Schaaffgotsche. Ačkoli podle nejnovějších archivních průzkumů je v současnosti k dispozici dostatek ověřitelných údajů o jeho životě a zejména o jeho biskupském působení na konci osmnáctého a na počátku devatenáctého století,¹ je velmi zajímavé, že obraz tohoto muže, jak jej lze nalézt v dřívějších historických pojednáních, byl až donedávna utvářen ze značné části právě legendou, která vznikla více než půl století po Schaaffgotschově smrti a jejíž faktický obsah se doposud nepodařilo na základě dochovaných archivních pramenů potvrdit.

1. Fakta o postava z legendy: život a dílo Jana Prokopa Schaaffgotsche

Něž přejdu k představení legendy, patří se čtenáři této studie říci několik faktů o životě muže, který jako první usedl na českobudějovický biskupský stolec: Jan Prokop Schaaffgotsche se narodil roku 1748 v Praze jako nejmladší syn ve významné hraběcí rodině,

¹ Těto osobnosti byla věnována má disertační práce s názvem *Jan Prokop Schaaffgotsche Život a dílo prvního českobudějovického biskupa v rámci středoevropského duchovního a společenského milieu konce osmnáctého a počátku devatenáctého století*, která byla obhájena na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v únoru roku 2008. V přepracované verzi vyjde v roce 2008 jako monografie pod názvem *Jan Prokop Schaaffgotsche – první biskup českobudějovický* v edici *Pontes pragenses*. Fakta o životě prvního českobudějovického biskupa, která jsou v této knize k dispozici, v následujícím textu také dílčím způsobem zmiňuji. Jsou výsledkem kritické práce s díly domácích a zahraničních autorů a s dochovanými prameny různé proveniencie, získanými především z archivních výzkumů. Proto se v zejména v případech, kdy se budu zmiňovat o událostech ze Schaaffgotschova života, již záměrně neodkazuji na dřívější autority.

ježij členové po staletí sloužili habsburskému vladařskému domu. Prožil celý svůj život v období josefinismu, tedy v takovém církevně-politickém systému, ve kterém stát v čele s absolutisticky vládnoucími panovníky neváhal často velmi aktivně zasahovat do církevních záležitostí – k neprospěchu církve i k jejímu prospěchu. Ačkoli byl jako šlechtic po celý život věrný svému vladaři a duchovní formaci získal v duchu pro-státních ideálů nejprve na císařské akademii Terezianu a poté při studiích teologie na univerzitě ve Vídni, přesto se jeho působení v roli duchovního, pro které se dobrovolně rozhodl, vyznačovalo hlubokou oddaností církvi. Po svém vysvěcení na kněze dlouho-době působil nejprve v královéhradecké diecézi a posléze v olomoucké arcidiecézi. Na obou místech zastával významné církevní posty. Nikdy se nedostal do konfliktu se svými církevními nadřízenými a svoji službu vykonával s velkou láskou a horlivostí. Osobně byl velmi přísný a dobrotivý zároveň, přesně tak, jak to vyžadovalo jeho posláním kněze a později i biskupa, kterým byl na popud císaře Josefa II. jmenován roku 1784 do nově založené diecéze českobudějovické. Svým působením zanechal v diecézi pozitivní stopu a jeho odkaz je dodnes patrný nejen ve vzpomínkách obyvatel diecéze, ale také v konkrétních dílech, z nichž stojí za zmínku zejména založení kněžského semináře a teologických studií v Českých Budějovicích.

Po jeho smrti v roce 1813 žil tento odkaz do značné míry vlastním životem. O osobě biskupa Jana Prokopa Schaaffgotsche jsou kromě doložitelných biografických údajů nebo informací o jeho činnosti v biskupském úřadu k nalezení zmínky, které ukazují, v jaké míře zůstalo jeho působení v povědomí následujících generací. Než v roce 1885 vyšla kniha prvního Schaaffgotschova biografy Franze Mardetschlägera *Kurz gefasste Geschichte des Bistums und der Diocese Budweis*,² nebylo toho o prvním českobudějovickém biskupovi známo mnoho. Roku 1862 přinesl základní biografické údaje Johann Trajer, údaje o narození a smrti českobudějovického biskupa obsahuje také stať o dějinách rodu Schaaffgotschů v Riegrově Slovníku naučném z roku 1870, podobně je tomu v biografickém lexikonu Konstantina Würzbacha z roku 1875.³

Vcelku dlouhé časové období, jež uplynulo od Schaaffgotschovy smrti do sepsání první biografie, velice napomohlo k tomu, aby se mohla vytvořit legenda, která byla posilována ještě existujícími, ale časem se stále více zamlžujícími vzpomínkami.

2. Legenda a její postupný zánik

Legenda, jež je časově zasazena do období Schaaffgotschova biskupského působení, ilustruje zejména charakterové rysy jeho postavy. Jak jsem již konstatoval v úvodu této studie, její faktickou správnost se mi nepodařilo na základě archivního výzkumu verifikovat. V nejdelším znění je zachycena pouze ve Würzbachově lexikonu. Jako pramen je v tomto lexikonu uveden článek rodáka z Českých Budějovic Ernsta Franze Richtera⁴

² MARDETSCHLÄGER, F.: *Kurz gefasste Geschichte des Bistums und der Diocese Budweis zur Jubiläumsfeier ihres hundertjährigen Bestehens*. Budweis, 1885, s. 7-16.

³ Srov. TRAJER, J.: *Historisch-statische Beschreibung der Diocese Budweis*. Budweis: F. Zdarssa, 1862, s. 12-13. Dále viz. *Riegrov slovník naučný*. Díl 8. Praha: I. L. Kober, 1870, s. 296-297, a také WÜRZBACH, C. (ed.): *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich enthaltend die Lebensskizzen der denkwürdigen Personen, welche seit 1750 in den österreichischen Kronländern geboren wurden oder darin gelebt und gewirkt haben*. Wien: Druck und Verlag der k. k. Hof- und Staatsdruckerei, 1775, s. 83-85.

⁴ Ernst Franz Richter se narodil 24. března 1817 v Českých Budějovicích. Jeho otec Anton byl sekretářem a hospodářským radou biskupa Schaaffgotsche. V Českých Budějovicích vystudoval gymnázium a filosofii, ve Vídni pak vystudoval práva. Po návratu se stal zaměstnancem českobudějovického magistrátu. Brzy se začaly projevovat jeho umělecké vlohy. V roce 1847 napsal divadelní hru „Založení Budějovic“, v pozdějších letech další kusy jako „Bludný kámen v Budějovicích“, „Král a jeho astrolog“ nebo

z českobudějovických novin *Anzeiger aus dem südlichen Böhmen* z roku 1855.⁵ Výtisk čísla, ve kterém se článek nacházel, se však nedochoval.

Autor se zmiňuje v úvodu textu, že neexistuje Schaaffgotschova biografie, a přináší proto čtenáři příběh ze Schaaffgotschova života, aby na něm ukázal jeho duchovní obraz.⁶ Dovolím si nyní tento příběh převyprávět podle původního německého textu:

„Jednoho dne v čase kolem poledne šel biskup se svým sluhou okolo budějovického katedrálního chrámu a uviděl u chrámových dveří stojící mladou venkovanku, jak hořce pláče. Biskup se jí zeptal na příčinu jejího zármutku a dívka mu s pláčem vyprávěla, že její matka je na smrt nemocná a ona že hledá kněze, který by jí udělil poslední pomazání. Je však poledne, a proto nyní musí čekat.

Biskup dívku uklidnil a řekl jí, aby počkala ještě malou chvíli. Odebral se do sakristie a za pár minut se objevil pod baldachýnem v doprovodu kostelníka a vydal se do vcelku vzdálené vesnice Litvínovic, kde udělil nemocné svatou svátost, a pak šel s Nejsvětější svátostí zpět.

Vesničanka se uzdravila a biskup Prokop přišel jednoho dne se svým hospodářským radou do vesnice Litvínovic a obšťastnil uzdravenou selku svou návštěvou. Ve vesnickém domě z toho byla velká sláva a neobyčejná radost. Tu se urozený biskup blíže informoval o soukromých záležitostech selky a dozvěděl se, že má jediného syna, který jí byl ale odveden na vojnu; její dcera se měla provdat za syna bohatého sedláka ze sousední vsi, ale protože je selka chudá, nemůže dát dceři žádné věno, a tak musela být svatba zrušena. Prelát selku utěšil a slíbil jí, že se sám postará o věno, a to také udělal tím nejspíšejším způsobem. Když se již chtěl vzdálit, přinesla mu vesničanka půl bochníku chleba s prosbou, aby jej přijal jako odměnu za svoji námahu. Biskup si jej vzal a odnesl v podpaží domů.

Na cestě od selky potkal oblíbeného herce. Když ten vysokého duchovního uctivě pozdravil, přišel k němu laskavý biskup a zeptal se ho, jak se mu daří. „Špatně“, odvětil docela zasmušile herec; „mám odcestovat na nové místo do Karlových Varů. Dnes je den, kdy bych měl vydělat peníze, je krásné počasí, kdo by šel v takovém počasí do divadla? A já jsem s tímto dnem počítal a díky výdělku jsem chtěl dostat svým závazkům.“ Biskup oblíbeného komika uklidnil slovy: „Jen běž klidně domů, starý šprýmaři, často jsi rozesmával lidi, já se chci postarat, abys nemusel být smutný.“ Dojatý herec chtěl duchovnímu políbit ruku, což mu on laskavě odmítl. Když přišel domů, poslal svého hospodářského radu do semináře s úkolcm, aby rektor povolil na přání biskupa seminaristům návštěvu divadelního představení. Po městě se rozšířilo, že se biskup sám také hodlá zúčastnit, tak tam všichni chtěli být, takže pro všechny v divadle nezbylo místo. Herec měl skvělý příjem.⁷ Avšak večer, když biskup přišel z představení domů,

„Student a švec“. První noviny, které vyšly roku 1848 v Českých Budějovicích na základě Richterových snah pod jménem *Der Löwe*, však brzy zanikly. Opět Richterovou iniciativou vznikl roku 1852 list *Anzeiger aus dem südlichen Böhmen*. V českobudějovických novinách byl činný až do své smrti 13. března 1870. Srov. KOVÁŘ, D.: *Richter Ernst Franz*. In *Encyklopedie Českých Budějovic*, České Budějovice: Statutární město České Budějovice, 1998, s. 462. Richterův nekrolog srov. Budweiser Kreisblatt z 19. března 1870, roč. 19, č. 23, s. 2.

⁵ Odkaz na zatím nanezený článek by měl vypadat takto: RICHTER, E. F.: *Bilder aus der Vorzeit unserer Vaterstadt IV, Ein Oberhirt*. *Anzeiger aus dem südlichen Böhmen*, roč. 4, 1855, č. 22.

⁶ „Einige Züge aus dem Leben dieses edlen, hochsinnigen Prälaten mögen sein geistiges Bild dazustellen versuchen.“ WÜRZBACH: *Biografisches lexikon*, s. 83.

⁷ Část příběhu „O oblíbeném herci“ asi neodpovídá skutečnosti. Z výzkumů je patrné, že jen těžko by Schaaffgotsche doporučoval svým bohoslovcům jít na komedii, když proti těmto aktivitám sám velmi intenzivně brojil – právě účast na komediích uvádí jako příklad zkažených mravů.

rozkrájel přinesený půlbochník chleba a rozdělil jej svým služebníkům se slovy: „Pohleďte, to jsem si dnes vydělal.“ To byl jeden den ze života jednoho vysokého duchovního.⁸

Text legendy kupodivu pomohl zachovat i první biografický počín vyšlý z pod pera Franze Mardetschlägera. Konkrétně převzal Mardetschläger pouze první část legendy, kterou lze pracovně nazvat „O plačící dívce“. Také tento autor chtěl – stejně jako legenda samotná – na svém vyprávění ukázat „*rysy urozeného charakteru biskupa Jana Prokopa*“.⁹ Jím představený příběh se v maličkostech liší a přináší několik nových podrobností: Příběh se prý udál v roce 1810, několik týdnů po Velikonocích.¹⁰ Biskup našel plačící vesničanku před příbytkem chrámových duchovních – nikoli tedy u dveří chrámu – kteří jí však nemohli pomoci, protože byli dílem nemocní a dílem nepřítomní. Nemocná matka plačící dívky byla vdova. Služebník, který doprovázel biskupa k chrámu, se jmenoval Kaspar Bittermann. Právě ten sehnal kostelníka, který otevřel sakristii. Biskup krácející pod baldachýnem za zvuku zvonku přitáhl pozornost lidí, kteří klekali před nesenou Nejsvětější svátostí a utvořili za biskupem průvod, který prošel lineckou branou a přes krumlovskou alej se dobral až do Litvínovic. Zde přivítali biskupa klečící obyvatelé. Vdova byla utěšena a povzbuzena, aby věřila v Boží milost. Požádala ještě biskupa, aby jí znovu přišel navštívit, což jí on slíbil.¹¹ Tím Mardetschlägerovo vyprávění končí. Ovšem síla a přesvědčivost legendy byla zvýšena dalšími informacemi, které autor o biskupově působení přinesl, jež Schaaffgotsche ukázaly jako nesmírně zbožného a obětavého pastýře, který dbal na výchovu a formaci svých duchovních, pilně pomáhal v duchovní správě města, sám vodil procesí, zpovídal, zaopatřoval a konal pravidelné sbírky pro chudé.¹²

Dalo by se možná čekat, že by Schaaffgotschovská legenda mohla ožít v čase významných výročí, jako například při stém či stopadesátém výročí založení diecéze nebo při důležitých událostech, jako bylo kupř. jmenování nových biskupů, kdy se přímo nabízela příležitost představit čtenářům jejich předchůdce na českobudějovickém biskupské stolci. Ideálním prostorem, který se pro to nabízel, byl tisk, který na jihu Čech existoval již od poloviny devatenáctého století. Avšak pokud je mi známo, nestalo se tak. Když byl biskup Schaaffgotsche zmiňován, tak jen ve stručnosti, přičemž základní informace o jeho životě bývaly zřetelně čerpány z Mardetschlägerova zpracování. Kupř. v katolicky orientovaných novinách *Hlas lidu*, který na počátku prosince roku 1907 oznámil jmenování Josefa Antonína Hůlky sedmým českobudějovickým biskupem, jsou kromě poměrně rozsáhlého životopisu nového biskupa pouze vyjmenování jeho předchůdce a k Schaaffgotschovi napsána jediná věta: „*Jan Prokop hrabě Schaffgotsche; jmenován 18. dubna 1784, posvěcen 11. prosince 1785, nastolen 26. února 1786, zem-*

⁸ Text byl překládán tak, aby byla co nejvíce zachována legendaristická a poněkud jazykově archaická forma originálu.

⁹ „*Es sei dem Verfasser erlaubt, bei dieser Gelegenheit einige Züge des edlen Charakters des Bischofs Johann Prokop zu schildern.*“ MARDETSCHLÄGER: *Kurz gefasste Geschichte*, s. 12-13.

¹⁰ Podle tzv. *Matriky biskupských prací* biskup naposledy zaopatřoval nemocného 24. února 1809. Poslední čtyři roky svého života již zaopatřovat nechal. U data návštěvy bývalo obvykle uvedeno i místo, které Schaaffgotsche navštívil. Litvínovice jsou zmíněny pouze jednou, a to 3. listopadu 1797, ovšem není uvedeno, za kým tehdy Schaaffgotsche přišel. Srov. SOA Třeboň, fond Biskupský archiv České Budějovice (BA ČB), Matrika biskupských prací – Matrica seu Liber functionum episcopatum, 1786-1852, inv. č. 17, kniha 17.

¹¹ Srov. MARDETSCHLÄGER: *Kurz gefasste Geschichte*, s. 13-14.

¹² Tamtéž, s. 11-18.

řel 8. května 1813.¹³ O rok později mluví tytéž noviny o Schaaffgotschovi bez souvislosti s nějakým výročím. Na první straně otiskly fotografii jeho obrazu a na třetí straně k ní připojily komentář ve formě krátkého biskupova životopisu, na jehož konci je napsáno: „*Biskup Schaaffgotsche vynikal velikou dobrotou srdce, lidumilností a štědrostí a byl proto všeobecně vážen a ctěn.*“¹⁴ Také roku 1935, při výročí sto padesátí let od založení biskupství, se *Hlas lidu* zmiňuje o Schaaffgotschovi jen ve stručnosti,¹⁵ stejně jako *Farní věstník pro Č. Budějovice a okolní osady*, kde se čtenář mohl ještě dovědět že „...*jako kněz byl biskup Schaaffgotsche vzorný a horlivý. Sám to nejen ve městě, ale i do přifařených vesnic sám skoro každoročně o Dušičkách chodil dům od domu žebrať almužnu pro chudé. Byl neobyčejně dobrosrdečný a štědrý. Nikdo potřebný od něho neodešel s prázdným, zarmouceným bez útěchy... vypomáhal rád a ochotně ve všech funkcích farní duchovní správy, sám kázal, vodil procesí, navštěvoval velmi rád nemocné, chodil zaopatřovat...*“¹⁶

Závěrem

Původní legenda byla živá především v období před prvním biografickým zpracováním Schaaffgotschova života, poté ustoupila střídlivějším a ověřenějším informacím. Pověst o dobrých vlastnostech prvního českobudějovického biskupa byla při různých příležitostech dále připomínána lidem, a to zejména díky krátkým novinovým článkům sepsaným na základě informací načerpaných z Mardetschlägerovy knihy. Na nich částečně stavěli svá pojednání badatelé do nedávné minulosti – zejména Jaroslav Kadlec a Kurt Augustin Huber.¹⁷

Jako v každé legendě, odráží se i v té naší život českobudějovického proto-episkopa pouze částečně. Některé faktické informace jsou neověřitelné a jiné jsou vzhledem k tomu, co je již u něm známo, značně pochybné a je proto nutné k nim přistupovat se značnou rezervou. Na druhou stranu jsem nenašel během zkoumání archivních materiá-

¹³ Srov. *Hlas lidu* (HL) z 9. prosince 1907, roč. 2, č. 21 (123), s. 1-2.

¹⁴ V plném znění: „*(Jan Prokop říšský hrabě ze Schaaffgotschů, svobodný pán z Kynastu a Greiffensteinu) narodil se 22. května 1748 v Praze a po průpravném domácím vychování a učení odebral se na univerzitu vídeňskou, kde 17. února 1769 na doktora filosofie byl povýšen, načež se oddal studiu bohosloví. Na kněze posvěcen byl ve Vídni 25. května 1771 a stal se za krátko kanovníkem a biskupským generálním vikářem v Hradci Králové. Po devíti letech povolán byl za sídelního kanovníka do Olomouce, kde setrval do svého jmenování prvním biskupem česko-budějovickým dne 18. dubna 1784. Na biskupa posvěcen byl 11. prosince r. 1785 u sv. Vítava v Praze a řízení diecése se ujal dnem 1. ledna 1786. Nejdůležitějším úkolu svému, uspořádati poměry duchovní správy v mladé, ale rozlehlé diecési, dostal plnou měrou, neboť za jeho vlády zřízeno bylo v diecési asi 120 far a lokalit, které všechny později na fary samostatné byly povýšeny. Biskup Schaaffgotsche vynikal velikou dobrotou srdce, lidumilností a štědrostí a byl proto všeobecně vážen a ctěn. Zemřel v Č. Budějovicích dne 8. května r. 1813.*“ HL z 21. května 1908, roč. 2, č. 67 (169) s. 3.

¹⁵ „*Prvním biskupem v Českých Budějovicích byl olomoucký kanovník Jan Prokop Schaaffgotsche, rodák z Prahy, doktor teologie a filosofie. Byl to muž dobrosrdečný a štědrý, kněz vzorný a horlivý. Nebál se osobně chodit dům od domu s prosbou o almužnu pro chudé, vypomáhal v duchovní správě, vodil procesí, navštěvoval a zaopatřoval nemocné. Zasloužil se o zřízení kněžského semináře. Byl to muž neobyčejně vzdělaný – jeho knihovna čítala 6 000 svazků knih. Svě osobní jmění odkázal vesměs dobročinným účelům. Byl biskupem 29 let, zemřel r. 1813 ve stáří 65 let.*“ Srov. Stopadesáté výročí založení českobudějovické diecéze, HL z 20. září 1935, roč. 29, č. 147, s. 1.

¹⁶ *Farní věstník pro Č. Budějovice a okolní osady* z 1. září 1935, roč. V, č. 8-9, s. 115.

¹⁷ Viz. KADLEC, J.: *Českobudějovická diecéze*. České Budějovice: Sdružení Jana Nepomuka Neumana - Setkání, 1995, s. 27-28; HUBER, K. A.: *Johann Prokop Graf Schaaffgotsche, erster Bischof von Budweis*. In: HUBER, K. A. (ed.) *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien 7, Festschrift zur zweiten Säkularfeier des Bistums Budweis 1785-1985*, Königstein im Taunus: Inst. für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien, 1985, s. 56-67.

I ů nic, co by Schaaffgotschovu pozitivnímu obrazu obsaženému v legendě odporovalo. S ohledem na dobu, ve které legenda vznikla, je spíše namístě konstatovat, že odráží potřebu duchovního vzoru. Postava prvního českobudějovického biskupa se jako takový vzor přímo nabízela, a také jej poskytla.

Schaaffgotschův odkaz pro současnost není pouze jeho legenda. Možná s lítostivým povzdechnutím, ale musím konstatovat, že „zbožným legendám“ naše doba příliš nepřeje. Zdálo by se, že dostatečnou náhradou jsou věrohodné informace pocházející z archivních výzkumů. Přesto bychom se – domnívám se – velmi ochudili, kdybychom nevzali v úvahu i legendární „druhý život“ tohoto muže, který dokázal oslovit lidi své doby natolik, že mu jeho pamětníci „věnovali“ legendu. Ať už s legendou či bez ní, je první českobudějovický biskup nejen velkou výzvou pro badatele v oblasti církevních dějin, ale může být zejména pro svou lidskost, niterné prožívání křesťanství a přístup k povinnostem velikým vzorem a inspirací pro současné i budoucí generace.

A dresa autora: **Mgr. Rudolf Svoboda, Th.D.**, Katedra církevních dějin a patristiky,
Teologická fakulta Jihočeské univerzity, Kněžská 8, CZ - 370 01 České Budějovice
e-mail: svobodar@tf.jcu.cz

Tertuliánov *Apologeticus* – obrana proti fáme, že kresťanstvo je zločin

Daniel BOLEŠ

Tertulian's Apologeticus – defence against the rumour that Christianity is crime

Era of Christian's persecution isn't just testimony about demandigness to follow Christ. At the same time there is also possibility to look into the world of pursued as well as pursuer. Witness of these events Tertulian, gave us unique possibility through his defensive script called Apologeticus. As an insider of conditions as well as people those days describes by his bright and convincing way character of pagans in Rime around of the year 200 after Christ. He decans unrighteous judge, who was sending out Christians to death. He discovers hate which guides action of pagan's population in Roman empire. He notices miserable knowledge in question of pagan's faith. At the same time he offers you knowledge about God that reveals himself to us. He points out to sedulity and onset of Christians to better today with hope for the future.

Keywords: *Christian's persecution, defensive script, pursuer, pursued*

Úvod

Jedna z najväčších fám dávnej minulosti bola, že kresťania sú zločinci. Treba ich odsúdiť. Jednak preto, že si vyžiadala veľa obetí a jednak preto, že v menšej obmene, má stále svojich priaznivcov. Stojí za to vziať do rúk staré apológie, aby sme mohli ako kresťania v nich načerpať na svoju obranu i pre svoje povzbudenie. Jednou z nich je aj dielo Apologeticus, ktorej tvorcom bol jeden z najslávnejších spisovateľov rannej Cirkvi Quintus Septimius Florens Tertullianus.

I. Kresťanstvo v očiach pohanov

Doba, v ktorej Tertulián žil, bola nielen svedkom rastu „...Pánových učeníkov...“, ale i pravdivosti Pánovho slova „...všetci vás budú nenávidieť pre moje meno...“ (Lk 21, 17) Čo však vzbudilo takú nenávisť Rimanov proti kresťanom, že počnúc cisárom Nerónom¹ začali kresťanov prenasledovať? Rímsky historik Tacitus totiž v súvislosti s Nerónovým prenasledovaním uvádza, že „...teda Néro chcel upokojiť situáciu a podstrčil vinníkov. Najvyberanejšími trestami stíhal tých, ktorých ľud nenávidel kvôli pohromám a volal ich chrestianos...“² Ako však menovaný historik konštatuje „...zaiste prv strhli tých, ktorí vyznali,[že sú kresťania] potom na ich udanie veľké množstvo

¹ Prenasledovanie kresťanov za cisára Néra v roku 64 považujú historici nielen za prvý doložitelný fakt tvrdých sankcií proti kresťanom „ako kresťanom“ ale zároveň tento cisár dal podnet k opovrhovaniu ľuďmi, ktorí vyznali kresťanstvo. „...na toto prekliatie vo verejnej mienke sa mohli rímske úrady v budúcnosti opierať...“ – BAUS, K.: *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche*. In: *Handbuch der Kirchengeschichte*. Bd. I., Herder Freiburg. Basel/Wien 1999, s. 155 - 156.

² TACITUS *Annales, lib. XV, c. 44*. <http://www.thelatinlibrary.com/tacitus/tac.ann15.shtml>; P. Cornelius Tacitus (56. – 117 po Kr.) v tomto diele vykresľuje okrem iného aj udalosti týkajúce sa veľkého požiaru mesta Ríma. Zo štrnástich obvodov, do ktorých Rím Néro rozdelil tri boli úplne zničené, sedem až na zopár pozostatkov striech boli zbořené a napoly spálené a štyri zostali nedotknuté. – Tamtiež, c. 40.

[kresťanov], *sotva však preto, že podpálili [Rím] ako skôr, že ich ako [istý typ] ľudí nenávideli ...*³. Na túto pravdu poukázal aj cirkevný spisovateľ Tertulián už v úvodných kapitolách svojho spisu *Apologeticus*. Celé toto dielo nám však pomáha nájsť odpoveď na našu otázku.

Ponajprv ostro kritizoval rímskych sudcov z nespravodlivosti, keď nedovolili vyšetrovanie v prípadoch s kresťanmi. Akoby *neznalosť – ignorantia* mala ich ospravedlniť z toho, že sú nespravodliví voči odsúdeným. Mohli by sme povedať „*my nevieme o tom, žeby boli nevinní!*“. Tertulián však jemu vlastným spôsobom, ako bystrý človek a veľkej výrečnosti, na to reagoval „*...svedectvo o neznalosti je tu zjavné, že ešte ospravedlňujú nepravosť ale nakoniec ju odsúdia. Pretože všetci, ktorí predtým boli v stave nenávisťi voči tomu čo nepoznali, čo to vlastne je, čo nenávidia; hneď ako to spoznali a prestali teda nevedieť, prestali aj nenávidieť...*“⁴

Potom ukázal na porovnaní so skutočnými zločincami, že postup rímskych úradov je podstatne odlišný. Nielen že, nedovolia kresťanom sa brániť a očistiť svoju povesť od podozrenia.⁵ V ich prípade stačí iba meno, nie dôkaz o spáchanom zločine. U podozrivých nestačí niekoho označiť za „*...vraha, či páchatela svätokrádeže, incestu alebo verejného nepriateľa...*“⁶ ale urobí sa šetrenie o tom, aký to bol skutok, o počte, mieste, spôsobe, čase, o tých, ktorí o tom vedeli i o tých čo sa pri tom zúčastnili. Tertulián sa v tomto mieste pýta na oprávnenosť tejto súdnej praxe, ktorá mala svoje oporné body aj v rozhodnutiach cisárov. Spomína Trajánov reskript Plíniovi, v ktorom cisár reagoval na otázku miestodržiteľa jednej z provincií, čo robíť s kresťanmi.⁷ Jeho odpoveď znela, že kresťanov netreba vyhľadávať, ale tých, o ktorých zistia, že sú kresťanmi, treba ich potrestať.⁸ Tertulián kriticky a vyčítavo namietla: „*...odsudzujete teda zisteného, ktorého nik nechcel, aby bol zistený a nájdený. Myslím si, že nie preto si zaslužil trest, lebo je vinný, ale preto, lebo nemal byť zistený a objavený ho...*“⁹ Poukazuje na fakt, že s kresťanmi sa zaobchádzalo ako so zločincami, ale veľmi výnimočným spôsobom. Tak nástroje na doznanie viny a mučenie sú zločincom na priznanie sa ale kresťanom na zapretie. Ak sa zistilo, že niekto je kresťan, buď bol popravený, alebo ho nútili poprieť, že kresťanom je. Píše: „*...nie preto si myslíte, že netreba skúmať či bol spáchaný zločin, ale stačí iba, že viete to z mena; lebo ak sa dnes prizná nejaký vrah, hoci viete čo je vražda predsa vyžadujete procedúru, šetrenie ohľadom zločinu. O čo zvrátenejšie je, že hoci si myslíte že za našim menom sa skrývajú nejaké zločiny, nútite nás, aby sme popreli toto meno. Zaiste, keď poprieme meno, [že sme kresťania], poprieme i zločiny, o ktorých sa domnievate, že toto meno [kresťan] obsahuje (...) predsedáš pri hľadaní pravdy a jedine u nás pracuješ na tom, aby sme luhali (...) veď to; tým, ktorí popierajú*

³ „...igitur primum correpti qui fitebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt...“ – Tamtiež.

⁴ TERTULIÁN, Q.F.S.: *Apologeticus*. Patrologiae cursus completus etc. t.I., Parisiis 1844, s. 261 – 262.

⁵ „...Christianis solis nihil permittitur loqui, quod caussam purget, quod veritatem defendat, quod iudicem non faciat iniustum...“ – *Apologeticus* c.d., s. 271.

⁶ „...non statim confesso eo nomen homicidae, vel sacrilegi vel incesti vel publici hostis contenti sitis ad pronuntiandum...“ – Tamtiež.

⁷ Plínius Mladší (61 – 113), rímsky štátnik, senátor a spisovateľ sa v jednom zo svojich listov pýtal cisára Trajána, čo robíť v otázke kresťanov. – http://de.wikipedia.org/wiki/Plinius_der_J%C3%BCngere; O osobnosti – http://de.wikipedia.org/wiki/Plinius_der_J%C3%BCngere.

⁸ „...hoc genus inquirendus quidem non esse, oblatos vero puniri oportere...“ – *Apologeticus* c. d., s. 273;

⁹ „...non ideo meruit poenam, quia nocens est, sed quia non requirendus, inventus est...“ – Tamtiež, s. 274.

lahko neuveríš, nám, keď zaprieme, hneď uveríš...“. Všetko sa akoby točilo iba okolo mena, preto autor konštatuje, že, voľne povedané, „ste proti nám!“¹⁰. Autor rozvíja myšlienku ďalej. Ľudia nechcú poznať a vedia, že nepoznajú. Veria, že sme zlí a neoveria si to, či je to pravda. Keby si to overili, zistili by, že to tak nie je, čo tak radi veria, že je. A tak meno je akoby označením soka. „...preto nás mučia, keď sa priznávame, trestajú, keď vytrváme, ale prepustia nás, keď zaprieme, lebo je to sľuboj o meno (...) Ak by sa kresťan v ničom neprevínil, hrozivě je to meno; ak zločin je len v samom mene...“¹⁰.

II. Tertuliána obrana proti odium humani generis

Nenávisť je slepá, konštatuje autor a vedie až k hlúposti. Píše „...čo tak mohli so zviazanými očami narážajú v nenávisť, že ak o niekom vydávajú dobré svedectvo hneď miešajú zavrhovanie kvôli menu?! Dobrý muž je ten Caius Seius. No, lenže je kresťan. Iný hovorí: obdivujem toho múdreho Lucia, čo sa zrazu stal kresťanom...“¹¹. Chvália síce človeka, lebo ho poznajú. Hania však to, čomu nerozumejú. Nakoniec i to čo poznajú, tým, že nechápu isté veci, pokazia. Tertulián vidí v tejto zaslepenosti cestu k nerozumnosti. „...Niektorí urobili pre svoj úžitok takú dohodu s nenávisťou, že spokojní sú s neprávosťou, len aby doma nemali, čo nenávidia. Manžel nie je žiarlivý a vyhodí cudnú manželku. Otec sa zrieka syna, ktorý už teraz poslúcha otca, hoci predtým ho otec musel strieľať. Pán predtým pokojný vyháňa sluhu, ktorý už teraz je verný, a tak každý kto sa opraví kvôli menu, útočí...“¹².

Tertulián sa pýta, čo je na tom mene, a vôbec „...aké obvinenie...“? Kresťan je odvodené od pomazania. Pohanía však nesprávne vyslovovali meno kresťan a používali slovo *chrestianus* – dobrotivý. Predsa „...v neškodných ľuďoch nenávidia neškodné meno...“ čuduje sa spisovateľ.¹³ Autor akoby nahlas uvažoval. „...Možno tiež niekto povie, nejaký smer [hnutie] nenávidia iste kvôli jeho pôvodcovi?...“¹⁴. Filozofi nesú svoje mená po svojich učiteľoch, ako Platonici, Epikurejci alebo Pytagorejci. Prípadne majú mená od istých miest, lokalít ako Stojjici, Akadēmici, ale „...nik však z nich nemá problémy kvôli noseniu a povedaniu mena...“¹⁵. Ak predsa niekto zavrhuje skupinu či hnutie kvôli ich pôvodcovi, treba najprv skúmať pôvodcu hnutia. Ale nik o to nejaví záujem. Ani spoznať pôvodcu ani spoznať smer. Potom však „...čo sa zanedbá skúmanie i poznanie iba na mene záleží. Proti menu bojujú a neznáme hnutie, smer, i neznámeho pôvodcu len kvôli názvu dopredu odsúdia, nie žeby ich usvedčili, ale preto, že ich tak volajú...“¹⁶.

Meno však nebolo predsa len jediný zdroj napätia. Podľa Tertuliána veľkú zásluhu mali na neblahom postavení kresťanov i nespravodlivé zákony. Za zmienku tiež stojí, že pohania prisudzovali kresťanom, čo sami činili.¹⁷ Keby aj niekomu pravda vychádzala

¹⁰ „...Christianus si nullius criminis reus est, nomen valde infestum, si solius nominis crimen est...“ – Tamtiež, s. 279.

¹¹ Tamtiež, s. 280.

¹² Zmysel je, že akýkoľvek by bol vtedy vynikajúci človek, akonáhle sa zistilo, že je kresťan, bol najhorší. – Tamtiež, s. 281.

¹³ „...oditur ergo in hominibus innocuis etiam nomen innocuum...“ – Tamtiež, c. III., s. 282.

¹⁴ Autor použil výraz *secta* – αἵρεσις. Ako je uvedené v komentári (ďalej *Commentarius*) pod textom apológie, tento výraz sa chápe v dobrom slova zmysle. Použil ho aj apoštol Pavol pri svojej obrane „...quoniam secundum diligentissimam sectam [αἵρεσιν] nostrae religionis...“ : „...podľa najprísnejšieho smeru nášho náboženstva...“ (Sk 26,5). – *Commentarius*, s. 282.

¹⁵ „...nec tamen quemquam offendit professio nominis...“ – Tamtiež, c. III., s. 282.

¹⁶ „...vox sola praedamnat, quia nominantur, non quia revincuntur...“ – Tamtiež, s. 285.

¹⁷ „...nec tantum refutabo quae nobis obiciuntur sed etiam in ipsos retorquebo qui obiciunt...“ – Tamtiež, c. IV., s. 284.

vždy v ústrety, autorita zákonov sa postavila proti nemu, „...*takže buď sa nedá už nič robiť, lebo zákon stanovuje, alebo tým v nemilosti* [sa už nedá pomôcť, lebo] *sa uprednostňuje nutnosť poslušnosti* [voči zákonu] *pred pravdou*...“.¹⁸ Na tomto mieste kresťanský spisovateľ vmetol *tutoribus legum* do očí, že ich zákony sú skôr vyjadrením ich vôle ako, že si to vec sama vyžaduje, „...*a bez akéhokoľvek ľudského jednania predpisujete, vyznávate silu a zo svojho hradu ničomné ovládanie*...“.¹⁹ Autor argumentoval, tým že „...*sa niččo nesmie, preto nechcete, aby bolo. Bez každej pochybnosti iba to nesmie byť* [vami] *chcené, čo zlé sa stane. A takisto sa predpokladá, že čo sa smie, dobré bude. Ak však nájdem dobro, čo tvoj zákon zakazuje, či nepredpokladám, ak niččo zákon zakazuje, že je zlé, a je právom zakázané? Ak sa tvoj zákon mylí, myslím, že ho vytvoril človek a nespadol z neba*...“.²⁰ Veď aj Sparťania pomenili Lykurgove zákony, hoci oni ich zaviazal kým sa nevráti, že nesmú nič meniť. Lykurgos sa nevrátil, lebo radšej volil smrť hladom. Hoci nič nevynechali, ale dodali. Tak aj samotní Rimania, ako im namietal Tertulián, „...*každý deň presvecujete tónu starobylosti novými praktikami a celý onen starý a zarastený les zákonov nivočíte a vytínate novými sekerami reskriptov a ediktov*...“.²¹ Koľko im zostáva ešte tých starých a neupravených predpisov, pýtal sa autor obrany? Nespravodlivo ich upravujú, preto ich právom treba zavrhnúť, veď oni samé zavrhnújú. Prečo sú nespravodlivé, kladie ďalej otázku, „...*ba keď trestajú meno, aj hlúpe? Ak však skutok, prečo v našom prípade na základe mena trestajú skutky a to nie ako u iných, kvôli zločinu?*(...) *nijaký zákon si sám sebe nedá vedomie spravodlivosti, ale tým, ktorým nariaďuje poslúchnuť*...“.²²

Zákony vynesené v ľudskej spoločnosti sami o sebe by nemali silu, keby nebolo človeka, ktorý by ich presadil a prijal. Kresťanský spisovateľ Tertulián upriamil vo svojom spise na obranu kresťanov svoju pozornosť na rímsky senát. Podľa starobylej praxe vo vynášaní a plnení zákonov mal senát veľkú moc i vo veciach viery, ako autor uvádza „...*o pôvode zákonov*...“.²³ „...*Dávno bolo dané rozhodnutie, že vládár by nijakého boha nemohol ukázať* [rímskemu ľudu] *že ho treba uctievať, ak by mu to neschválil senát*...“.²³ Aký je to boh, keď ho má uznať človek, kladie si otázku autor knihy?! Nakoniec skonštatoval, že v súdnej praxi Ríma ako prvý začal nespravodlivo vystupovať cisár Néro, „...*Taký zhubca* [akoby poslaný] *na našu skazu tiež nás oslávil. Kto ho poznal, chápal by, že len ohromné niečo dobré Néro zavrhol*...“.²⁴ Druhý cisár Domicián „...*časť*

¹⁸ „...*aut nihil retractandum esse post legem aut ingratas necessitas obsequii praeferatur veritati*...“ – Tamtiež.

¹⁹ „...*vim profitemini et iniquam ex arce dominationem*...“ – Tamtiež, s. 285.

²⁰ „...*Si lex tua erravit, puto, ab homine concepta est, neque enim de coelo ruit*...“.²⁰ Posmešne Tertulián naráža na posvätný štít, ktorý vraj spadol z neba za panovania kráľa Numa následníka Romula, zakladateľa Ríma. On naučil Rimanov uctievať bohov, ako to píše Iordanes v dejinách Rimanov. Tento štít bol akousi „zárukou vlády“ Ríma. – Tamtiež, s. 285, *Commentarius*, s. 285.

²¹ Tamtiež, s. 286.

²² Tamtiež, s. 289.

²³ V komentári ku knihe *Apologeticus* autori citujú zákon o bohoch: „...*separatim nemo habessit deos, neve novos sed ne advenas, nisi publice adscitas, privatim colunto*...“.²³ Pod textom sa hneď uvádza komentár. – *Apologeticus* c. d., s. 289.

²⁴ Ohromné – *grande*. Zo správ Suetónia sa dozvedáme, že Néro neveril, žeby nejaký človek by mohol byť čnostný, cudný. Bol presvedčený, že všetci zakrývajú svoje hriechy a zastierajú ich svojou chytrosťou. Preto ak niekto sa pri ňom netajil svojou hriešnosťou dovolil mu ešte väčšiu voľnosť v páchaní zla. Preto Néro chválil vždy väčšie a väčšie zlo. „...*qui nihil laudabat, nisi grande malum*...“ – Tamtiež, s. 293.

Neróna...“²⁵ predsa, že „bol človek“²⁶ ľahko menil rozhodnutia z neprospechu v prospech kresťanov. V celej V. kapitole Tertulíán prišiel k uzáveru, že viac-menej všetci cisári, hoci nie tak ako Néro útočili proti kresťanom. Museli dodržiavať zákony. „...*Aké sú teda tie zákony, ktoré oni sami proti nám vynášajú; aké bezbožné, nespravodlivé, hmsné, prázdne, bláznivé?*...“²⁷ Zákony majú slúžiť obecnému dobru a ak neslúžia, treba ich zmeniť.

V VI. kapitole Tertulíán poukazuje na podstatné rozdiely v zákonodarstve medzi súčasníkmi a ich predkami. „...*odpovedzte prosím, či verne, v úcte a poslušne plníte ustanovenia predkov?*...“²⁸ Samotný životný štýl Rimanov v čase cisárov sa veľmi odlišoval od života Rimanov v minulosti. Predkovia tak nehýrili na hostinách, žili striedom a vonkoncom nemárnili čas v arénach.²⁹ Ich ženy boli cnostné a skromné na rozdiel od rímskych matrón rímskeho cisárstva, ktoré aj holdovali vínu. O rozvode v Ríme od jeho založenia nebolo slychať za dobu päťsto rokov.³⁰ Náboženstvo zdedené po predkoch im neničia kresťania, ale senát už dávno odstránil rímskych bohov z Kapitolu, svätyne, a ich chrámy dal stavať za mestské múry.³¹ Tak veľmi sa za tie stáročia zmenil Rím, že z dávnej slávy a cti predkov ostali len spomienky a ako napísal Tertulíán „...*kde je vaše náboženstvo, povinná úcta k predkom? Zriekli ste sa predkov svojím odievaním, jedlom i výbavou, čítaním i rečou. Chváľte sa vždy minulosťou, ale zo dňa na deň nanovo žijete.*“³² Preto prenasledovanie zo strany pohanov v Ríme sa vlastne dá chápať ako „trýzeň svedomia“, tým že opustili dôstojný život svojich predkov, objavili sa kresťania, akoby živá pripomienka ich dávnej slávy. „...*Celkom iným katom ste pre kresťanov [ako pre zločincov] nie aby povedali čo robia, ale popreli kým sú.*...“³³ V kapitolách VII. až X. Tertulíán konkrétne rozoberá zločiny Rimanov proti ľudskosti, ktoré Rimania pripisovali formou fám kresťanom. Nenávisť predsa len musela niekde začať ...a človek začal vidieť „...*pravdu a cítil nenávisť voči sebe a hneď sa mu ona, pravda, stala nepriateľkou.*...“³³

III. Neznalosť Rimanov v poznaní Boha

Po ujasnení si otázky nenávisť a jej pôvode kresťanský spisovateľ prechádza k otázke poznania Boha, lebo Rimania za jeden z dôvodov trestať kresťanov uvádzali, že si nectia bohov. „...*Hovoríte, bohov si necíte a za cisára obety neprinášate.*...“³⁴ Tertulíán uvádza dôvody, pre ktoré možno odhaliť „tajomstvo“ o pohanských bohov a tým ukázať na chabé poznanie v tejto oblasti.

Ponajprv rímski bohovia nie sú opravdiví bohovia. Boli to kedysi normálni ľudia, ktorí sa narodili, žili a pomreli. „...*Odvôľavame sa na vaše svedomie, ono nech nás súdi,*

²⁵ Domicián sa v svojej prchkosti nechal uniesť k takým krutosťam, že Svetónius píše: „...*niekedy rýchlejšie k zúrivosti ako ku žiadostivosti vzbĺkol (...)*nielenže sa veľmi vedel rozúrriť, ale znenazadania a rýchlo...“²⁵ Predsa však u neho Tertulíán viac si všima ako rýchlo vedel zmeniť názor. – Tamtiež, s. 293.

²⁶ „...*nech zvedia kto im dal vládu, nech zvedia ako ľudia.*...“²⁶ naráža Tertulíán na obľudné predstavy Rimanov, že cisár je bohom. Boh totiž nemení svoje rozhodnutia. Sú v platnosti stále. – Tamtiež, s. 293.

²⁷ Tamtiež, s. 296.

²⁸ Tamtiež, s. 298.

²⁹ „...*quid mirum itaque, si veteribus et sanctis viris indigna romano imperio visa est Metelli luxuria?*...“²⁹ – Tamtiež.

³⁰ Tamtiež, s. 303 – 304.

³¹ „...*Serapidem et Isidem et Harpocratem cum suo Cynocephalo Capitolio prohibitos.*...“³¹ – Tamtiež, s. 305.

³² Tamtiež, s. 307.

³³ Tamtiež.

³⁴ *Apologeticus* c.d., s. 327.

nech odsúdi, ak vôbec môžete poprieť, že všetci vaši bohovia boli ľuďmi(...) aj Jupiter ukážeme, že je tak človekom ako aj z človeka...“³⁵ Autor ďalej uvádza, že „...ako sa neopováziate poprieť, že boli kedysi ľuďmi, tak po smrti, ste stanovili, že ich treba volať bohmi. Viete, že je istý najvyšší Boh a akýsi Nájomca božstva, ktorý z ľudí bohov učil...“³⁶ Ak teda ľudia sa sami nemôžu stať bohmi, lebo nemajú božstvo, musí byť Niekto kto to božstvo má. Ak by nebol, potom zbytočne budeme rozmýšľať o ľuďoch – bohoch. Keby sa však oni sami mohli nimi učiniť, neboli nikdy ľuďmi, lebo „...vlastnili moc byť na tom lepšie [ako my]...“. Ďalšia otázka je, načo by to Boh robil? Potrebuje azda pomocníkov? Keď stvoril svet a všetko beží ako má, načo ešte iných bohov, ktorí majú tu niečo riadiť? Alebo ich zásluhy sa pýtajú do neba? Tertulian konštatuje: „...chcel by som posúdiť o aké zásluhy ide, či naozaj by ich vyniesli do nebies, ak nie naopak, do najväčších hĺbok pekiel by ich zhodili, o ktorých aj vy vravíte spolu s ďalšími, že je to žalár pekelných múk...“³⁷ Naráža na skutočnosť, že v predstavách pohanov tak Rimanov ako aj Grékov bola morálka bohov niekedy horšia ako u ľudí. A ostatne, ak Rimania treštajú neprávosť ľudí, vrahov, zlodějov, podvodníkov a podobne či Boh by to svojim „kolegom“ toleroval? Autor vidí jediné východisko tejto bludnej predstavy o bohoch a Bohu v jednej príčine. „...bohov robíte najväčších zločincov, aby ste sa im mohli páčiť...“³⁸ Sokrata či Temistokla alebo iných, ktorí sa preslávili v čnosti, tých nechali v podsvetí. Niet divu, že Seneka či iní tvorcovia, filozofi alebo učitelia, boli nazývaní nevercami. Ich viera, nie je vierou v božstvo, ale v mŕtvych, mŕtve a mlkve mramorové stĺpy a sochy.³⁹ Na záver celej témy, ktorú Tertulian rozviedol do kapitól X. – XV., o rímskych bohoch; povedal: „...kresťania dosiaľ nepoznajú chrámy,...)Čo teda uctievať, keď nie tamto [rímske náboženstvo] uctievať?(...) sú čítateľmi pravdy, nie sú luhári(...odtiaľ začnite i vy čerpať, keď predtým predsa len udriete bludné mienky...“⁴⁰

Po úvode v ktorom vyjasňuje skreslené predstavy pohanov o kresťanskom náboženstve, autor vyznáva vieru v jedného Boha, „...to, čo my uctieваме, je jeden Boh...“, Stvoriteľa „...ktorý celé to množstvo telies, duchov so všetkým zariadením prvkov, slovom, ktorým prikázal, rozumom, ktorým usporiadal, mocou, ktorou mohol z ničoho [vytvoriť] vyjadril na ozdabu svojej veľkosti...“⁴¹. Vyznal Boha Sudcu, ktorý „...dal [ľuďom] nástroj písomníctva, aby sme plnšie a hlbšie porozumeli, kto je, aké sú Jeho ustanovenia a vôľa, ak niekto chce hľadať Boha, keď ho hľadaného nájde, nájdeného uverí, a v ktorého uveril poslúži mu...“. On poslal „...od začiatku do svetu mužov spravodlivých, hodných poznania Boha i ho ohlásil, naplnených duchom božím...“⁴² Boli to oni čo ohlasovali, že Boh stvoril všetko, človeka zo zeme, všetko starostlivo riadi, svoju veľkosť ukázal v znameniach, určil čo je správne, čo je veda, odmenu stanovil svojim

³⁵ Ako hovorí Cicero v spise *Tusculanae disputationes*, I., c. 12 „...takmer celé nebo, aby som nemeňoval ďalších, nie ľudským rodom je naplnené?...“ – *Commentarius*, s. 328.

³⁶ V Komentári sa okrem iného uvádza. Neobmedzení vo filozofii a mágií Peržania tvrdili, že pravdou je, existuje iný hlavný Boh, a to Boh v najväčšej miere okrem bohov uctievaných v chrámoch. On riadi ostatné božstvá. – *Tamtiež*, s. 332.

³⁷ *Apologeticus*, s. 355.

³⁸ *Tamtiež*.

³⁹ *Tamtiež*, s. 343; Tertulian dodáva, „...ktorým iba myši a paviky rozumejú...“ – *Commentarius*, s. 343.

⁴⁰ „...Hoc prius capite et omnem hinc sacramenti nostri ordinem haurite, repercutiss ante tamen opinionibus falsis...“ – *Tamtiež*, s. 363.

⁴¹ Celá XVII. kapitola je venovaná veľkoleposti a vznešenosti Tvorcu a Jeho diela. – *Tamtiež*, s. 375 – 377.

⁴² *Tamtiež*, s. 377 – 378.

služobníkom, trest tým, ktorí nie sú posvätení, všetkých vznikiesi „...pretvorí a zhodnotí podľa vyučtovanej odmeny...“.⁴³ Slová a skutky týchto mužov boli zatvorené do pokladnice písomnosti.⁴⁴ Spomína Ptolemaia, ktorý miloval vzdelanie a bol jedným z najvzdelanejších mužov oných čias.⁴⁵ Ptolemaios na podnet Demetria Falera vyžiadal si od Židov ich posvätné knihy a sedemdesiatich dvoch prekladateľov a zanechal „...dielo v gréčtine...“.⁴⁶ V XIX. kapitole podal Tertulián vcelku zaujímavú konkordanciu dejín spásy opísaných v Písme a dejín starých národov prevzatých z ich prameňov. Poukázal na fakt, že Mojžiš so svojim dielom bol skôr než ich mudrci a filozofi. Tým chcel poukázať na starobylosť Písma.⁴⁷ Predsa len starobylosť nie je jediným a hlavným dôvodom prestíže kresťanských kultúrnych zdrojov (literatúra, zákony, veda atď.) pred tými, ktoré vlastnilí Rimania. „...Viac však dávame na veľkosť a majestát Písma ak nie na dlhodobosť; ak nie dávnovekosť tak božský pôvod predkladáme, ak niekto spochybňuje, že to bolo dávno...“.⁴⁸ Za kritérium božského pôvodu kládol Tertulián v tomto prípade ich silu prorocstva a predpovedí, „...myslím, že patričným svedectvom ich božského pôvodu je pravda v predpovedaní...“.⁴⁹ Po významnej XXI. kapitole o božstve Ježiša Krista, ktorá akoby bola vystrihnutá z učebnic apogetiky a XXII. kapitole o povahe démonov v súvislosti z falošnými kultmi, prechádza autor k dôležitému bodu obrany kresťanov. Kresťanstvo v sebe nesie účinnú silu proti mocnostiam zla. Poznaním od Boha rozoznáva povahu duchov, z ktorých každý je „...okridlenec,⁵⁰ tak anjeli ako aj démoni. Teda vo chvíľke sú všade; celá zem je pre nich jedným miestom. Čo sa kde deje tak ľahko vedia ako ľahko aj povedia. Myslíme si, že pre rýchlosť sú niečím božským, lebo nevieme, v podstate kým sú...“.⁵¹ Preto démoni mohli skrz *divinatio* zvädzať a zavádzať ľudí, lebo v nich samých našli živnú pôdu.⁵² Tertulián práve na rozporuplných svedectvách o bohoch a démonoch u samotných pohanov poukazuje, že nie sú to bohovia, ale jedna a tá istá hierarchia zlých mocností.⁵³ A keďže to nie sú bohovia niet ani náboženstva. Preto nie kresťania sú bezbožní ale pohania, lebo neuctievajú Boha, ale klamú.⁵⁴ Na záver celého traktátu o veciach náboženstva a Boha i úcty k Nemu, v kapitole XXIV. autor uviedol, „...nik si nepraje, aby niekto si ho vážil nasilu, ani človek...“.⁵⁴ Teda ak už Rimania nechceli uznať kresťanov s ich náboženstvom, mali by im

⁴³ „...recensitis ad utriusque meriti dispunctionem...“. Výrazy boli prebraté z účtovníctva. Teda jedným slovom po „vyúčtovaní“. – Tamtiež, s. 378.

⁴⁴ „...in thesauris litterarum manent...“. – Tamtiež.

⁴⁵ Tamtiež, s. 379.

⁴⁶ Tertulián tu naráža na pôvod gréckeho prekladu Svätého Písma z hebrejčiny. Za čias písania tejto obrany bol tento exemplár gréckeho prekladu spolu s hebrejským uložený v Ptolemajovskej knižnici. – Tamtiež, s. 380.

⁴⁷ Tamtiež, s. 382 – 388.

⁴⁸ „...plus iam offerimus pro ista dilatione majestatem Scripturarum si non vetustatem; divinas probamus...“. – Tamtiež, s. 389.

⁴⁹ „...idoneum opinor testimonium divinitatis veritas divinationis...“. – Tamtiež, s. 391.

⁵⁰ Tertulián vo svojom slovníku tento výraz *ales* – okridlenec; používa vo forme metafory, že sú veľmi rýchli, rýchlejší ako operenci, či iný druh lietajúcich tvorov. – *Index latinis Tertulianae*. In: *Patrologiae cursus completus* etc. (Migne, J.-P. ed.) tom. II., Parisiis 1844, s. 1256.

⁵¹ „...velocitas divinitas creditur, qui a substantia ignoratur...“. – *Apologeticus* c. d., s. 408.

⁵² Pojem *divinatio* – božské vnuknutie sa skôr chápal vo zmysle, ľudskej žiadostivosti byť ako Boh, ale bez Boha. „...človek, ktorý mal dôstojnosť, nepochopil. Namrzel a rozčútil sa proti pravde, ktorá ho púšťala. Mohutný a vypasení šiju si obrnil, rozbehol sa proti Bohu so vztyčenou hlavou a božstvo chcel ukoristiť. Keď mu útok nevyšiel, sklamaný akousi ťarchou svojej nepravosti k sebe samému sa sklátil...“. – *Commentarius* c. d., s. 408.

⁵³ *Apologeticus* c. d., s. 414.

⁵⁴ Tamtiež, s. 416.

priznať slobodu vyznania. „...*Urážame Rimanov a ani nepovažujú nás za rímskych, lebo boha Rimanov nectíme. Aj tak, Boh je Bohom všetkých, či chceme či nechceme. Ale vy, čokoľvek považujete za právo na poctu (bohom), okrem prípadu Boha pravého. Akoby tu ani Bohom všetkých už viac nebol, aj keď mu všetci patrime, sme Jeho...*“⁵⁵

IV. Prax viery nemôže poškodzovať prirodzené záujmy spoločnosti

Keď Tertulián rozumne odôvodnil nerozumnosť obžaloby kresťanov, že si nectia bohov, (ktorí de facto ani bohmi neboli) predložil argumenty aj proti ďalšiemu bodu obžaloby. „...*Je jasné ponajprv, že tí, ktorým prinášate obety, môžu cisárovi alebo ktorémukolvek človekovi darovať blaho a preto nás obviňujete...*“⁵⁶ Kresťania sa nezúčastňujú verejných obiet bohom, takže sa nemodlia za cisára. Nemajú záujem ani na blahu impéria.

Kresťanský spisovateľ však hneď na úvod témy o modlitbe za cisára a za vlasť, ktorá vzišla z krivého obvinenia pohanov dáva jedno vysvetlenie. „...*Pretože predsa len ide o meno Ríma, nechcem zabudnúť na vyvrátenie a odmietnutie názoru, že Rimania kvôli svojej veľkej nábožnosti si zaslúžili byť tak vyvýšení [nad ostatné národy], aby zaujali svet. A tým viac sú [ich] bohovia, ktorí okrem iných nech sa preslávia, lebo im [Rimanom] vedľa ostatných dávajú [túto] úlohu...*“⁵⁷ Poukazuje na to, že kult bohov, aký bol za jeho čias nebol od Numa, nástupcu Romula. Rozmach kultu rímskych bohov nastúpil až po obsadení malej Ázie Rimanmi.⁵⁸ Títo bohovia nemohli pomôcť Rímu. „...*prečo sa myľíte? Lesmi pokrytý Rím bol prv ako niektorí jeho bohovia; a vládl skôr než Kapitól a okolie bolo zhotovené...*“⁵⁹ Ostatne, uvažuje Tertulián akoby nahlas „...*ak sa nemylim, každé kráľovstvo či ríšu získavajú vojnami a šíria víťazstvami...*“⁶⁰ V kapitole XXVI. ďalej uvádza, že Boh dáva vládu komu chce, On všetko riadi. Rím nie je jedinou ríšou, ktorá existovala.⁶¹ Bohovia, ktorých Rimania uctievali, tým že neexistujú, sú dielom démonov. „...*Myslíte si, že vám chceme zle; ale my vieme odkiaľ toto prichádza, kto to všetko robí a raz chytro presvedča a raz tvrdo pustoší (...) onen duch diabolskej a anjelskej podstaty, kvôli rozluke [s Bohom] súper a kvôli Božej milosti nenávistník...*“⁶² Tertulián však ďalej v kapitole XXVIII. poukazuje na fakt, že Rimania väčšiu úctu dávali cisárovi ako bohom. „...*S väčším chvením a záľudnejšou bojazlivosťou stanovíte si uctiť cisára ako samého Zeusa z Olympu, a vy viete prečo...*“⁶³ Preto aj bohovia považujú cisára z svojho pána, ktorý „...*ich na stráži chráni...*“⁶⁴ Ak teda sami bohovia potrebujú ochranu, ako môžu chrániť cisára? Kresťania naozaj vyprosujú cisárovi blaho od Toho, ktorý blaho dať môže.⁶⁵ Nerobia to však preto, aby sa cisárovi zaliečali,

⁵⁵ „...*sed apud vos quodvis colere ius est, praeter verum Deum, quasi non hic magis omnium sit Deus, cuius omnes sumus...*“ – Tamtiež, s. 421.

⁵⁶ Tamtiež, s. 438.

⁵⁷ Tamtiež, s. 423.

⁵⁸ *Commentarius*, s. 429 – 430.

⁵⁹ „...*Quid erratis? Prior est quibusdam diis silvestris Roma, ante regnavit quam tantum ambitum Capitolii extrueret...*“ Keďže niektorí bohovia, ktorí kedysi boli ľuďmi sa narodili neskôr ako mesto Rím bolo založené. – *Apologeticus* c. d., s. 432.

⁶⁰ *Apologeticus*, c. d., s. 431.

⁶¹ „...*regnaverunt et Babylonii ante pontifices, et Medi ante quindecimviros, ...*“ – Tamtiež, s. 432.

⁶² „...*ille scilicet daemoniacae et angelicae paraturae, qui noster ob divortium aemulus et ob Dei gratiam invidus...*“ – Tamtiež, s. 433.

⁶³ Ten boh je lepší, ktorý osoží. – *Commentarius*, s. 436.

⁶⁴ Vojací strážili chrámy i so sochami bohov. – Tamtiež, s. 439; *Commentarius*, s. 440.

⁶⁵ „...*quia non ludimus de officio salutis eorum, qui eam non putamus in manibus esse plumbatis...*“ – Tamtiež, s. 440.

lebo „...máme prikaz, aby sa rozmohla dobrotivosť, tiež za nepriateľov máme Boha prosiť a našim prenasledovateľom len dobre priať...“.⁶⁶ Nielen za cisára sa kresťania modliť a za jeho blaho, ale i za ríšu. Jej zánik „...nechceme zažiť, prosíme nech sa ten oddiali a žičíme nech Rím dlho žije...“.⁶⁷ Pre kresťanov cisár nebol bohom iba človekom, ktorého Boh postavil na miesto, aby vládol. Považujú ho i za svojho vládcu, ale nie za svojho boha. „...Nepoviem, že cisár je bohom, lebo klamať neviem, neopovážim sa ho vysmiať, veď ani on nechce, aby o ňom vraveli že je boh...“.⁶⁸ U kresťanov oslovenie cisára „pán“ bolo vo všeobecnom zmysle nie v zmysle, ako oslovujeme Boha ako Pána. Preto ho prijali ako svojho pozemského vládcu.⁶⁹ Kriticky však poukazuje na to, že kresťania hoci nie sú falošní voči cisárovi sú prenasledovaní. Rimania však, u ktorých zaiste „...či už v senátoch, u jazdov, v táboroch či samotných palácoch nič nepriateľské nečíta. Prečo však sú tu stúpenca Casta, Nigra či Albina...“.⁷⁰ Veď dopytujú sa u astrológov na zdravie či bezpečnosť cisára, ale „...komu robí starosť blaho cisára ak nie u toho, kto proti nemu zamýšľa zlo, alebo potajomky si to praje; kto ide za tým a verne sa toho pridrižiava? Nie je to tak, ako keď sa niekto stará o svojich drahých, je to aj v starosti o pána. Ináč sa má starostlivosť u [vlastnej] krvi ináč v službe...“.⁷¹ Kresťania nič nepriateľské voči cisárovi a autoritám nezamýšľajú a nesmú sa nazývať Rimanni. Rimania však, ktorí skutkom dokázali nepriateľstvo sú aj nepriateľmi aj Rimanni.⁷²

V. Pozemský život a viera kresťanov

Kresťania sa neživilí zvrátenosťou a zvrhlosťou, ktorú ponúkal luxus, bohatstvo, sladké ničnerobenie, zháňanie sa za zbytočnosťami, „...ale my, keď neskusujeme sladkosť slávy a hodností, nanič je nám [taká] pospolitosť, a nič tak cudzie ako verejnosť. My uznávame jedinú verejnú záležitosť zo všetkých (republicam) a tou je svet...“.⁷³ Čo vlastne robia kresťania a čím žijú? Terulían odpovedá: „...tvoríme jeden celok v poznání Boha, Ním usmernení a v nádeji zjednotení. Schádzame sa v zhromaždení, aby sme akoby vytvorili šik, ktorý obchádza okolo Boha. Táto sila sa Bohu páči. Modlíme sa za cisárov, za ich služobníkov, za svet, za pokoj vo svete, za posledné chvíle [života]. Hnaní sme venovať sa božskému Písmu ako si to dnešok vyžaduje, aby sme sa poučili, alebo [poznane] overili. Isteže vieru živíme hlasmi svätých, stavíme nádej, ukotvujeme dôveru, život podľa zákonov [Božích] v presvedčení vedieme; tak povzbudením ako aj pokarhaním či trestaním podľa Boha. Súd vynášame v náležitej vážnosti, istí sme si, že Boh na nás hľadí, čo najviac máme pred sebou, že budeme raz súdení. Kto by sa previnil [velmi], zo spoločenstva modlitieb a stretávania je vylúčený. Vedú nás skúsení starší, ktorí

⁶⁶ Tamtiež, s. 446.

⁶⁷ Za čias Tertuliana boli názory o blízkom konci sveta a tak i rímskej ríše. Preto autor píše v tom zmysle, že kresťania prosia Boha, aby oddialil koniec sveta a tým nechaj rímska ríša žije. – *Commentarius*, s. 447 – 448.

⁶⁸ *Apologeticus*, c. d., s. 448 – 449.; *Commentarius*, s. 449.

⁶⁹ *Apologeticus* c. d., s. 450 – 451.

⁷⁰ Ironicky naráža na sprisahania zo strany Rimannov voči cisárovi. „...veru poznáme vernosť Ríma cisárovi! Už nevypukne nijaké sprisahanie, žiadna krv cisára nepoznačí [steny] ani v senátoch ani v paláci. Už nijaké vzbury v provinciách proti Jeho veľičenstvu. Dokedy? Až kým v Sýrii nevyprchá pach mŕtvolo a Rým prestane obmývať Gátiu...“ – *Commentarius*, s. 457.

⁷¹ „...Aliter curiosa est sollicitudo sanguinis, aliter servitutisi...“ – Zmysel je ten, že ináč sa človek stavia k povinnosti postarať sa o svojich príbuzných ako o svojich pánov, keď by bol sluhom. – *Apologeticus*, c. d., s. 459.

⁷² Kapitoly XXXVI až XXXVIII. – Tamtiež, s. 459 – 467.

⁷³ Celý svet je jeden veľký domov ľudí a vlastou pre všetkých. – *Commentarius*, s. 465.

túto hodnosť nezískali za peniaze ale za svedectvo. Nijaká vec Božia nestojí tu za peniaze. A ak je u nás akási pokladnica, nie kvôli odmenám, že niekto si chcel odbiť povinnosť [a dal poplatok]. Každý kto koľko chce raz mesačne dáva, alebo keď chce. Nikoho nenútime, sám od seba dáva. To sú akoby poklady dobroty. Preto nie na hostinky či pijatiku, alebo pažravcom, ale živíme nimi chudobných a biednych, chlapcov a dievčatá ako opustené siroty, stroskotancov. Ti, čo sú v baniach, alebo na ostrovoch, v žalári pre vec Božiu, sa stali chovancami svojho vyznania. Toto počínanie si v láske, nám vyslúžilo mienku u ostatných. Pozri, hovoria, ako sa navzájom majú radi...“⁷⁴

Tertulián bráni vec kresťanov i pred ohováračmi, že nič poriadné nerobia. Ved' žijú s nimi, jedia čo oni, obliekajú sa podobne, bývajú ako ostatní ľudia a nie ako čudáci v lesoch a v pustatinách. Slúžia Bohu Stvoriteľovi, „...nezavrhujeme nijaké Jeho dielo, ale v miernosti, nie viac ako sa sluší a nie viac ako treba, užívame dobrá. Chodíme na verejné priestranstvá, kupovať, do kúpeľov, do hostincov, do dielni, do hospodárstiev, na jarmoky(...) plavíme sa s vami, bojujeme v armáde, roľníčime, obchodujeme (...)ako to, že sme neužitocní?“⁷⁵ To, že sa po krajine potulujú a žijú pokútnym životom rôzni „...kupliari, zvodcovia (...)vrahovia, traviči, čarodejníci, vyvolávači duchov a veštci. Tak z nich majú [Rimania] veľký úžitok...“⁷⁶ Aká však veľká strata pre ríšu je „...ako je pravda, takú nepravosť spoločnosti nik nezváži. Koľkých sme vydali spravodlivých na stratu. Koľko nevinných utrácame...“⁷⁷ Naozaj išlo o nevinných ľudí, ktorých zabíjali spolu so zločincami. Neurobili nič zlé „...nie zo strachu pred ľuďmi, ale z úcty voči Bohu. (...) vieme čo je nevinosť, od Boha sme sa jej naučili, ktorý je jej dokonalo Učiteľom...“⁷⁸ Autor v tejto veci ďalej píše: „...Akáže je váženosť ľudských zákonov? Keď sa stáva, že im človek unikne a v zločinoch sa ukrýva. Opovrhuje niekedy nimi naschvál alebo že musel spáchať zlo. Pomyslí si, že akýkoľvek trest netrvá večne, už po smrti nebude. Tak aj Epikuros zlacnil všetok bôľ a trápenie. Riekol, že to trochu čo ho tu je, nestojí za reč. Hoci je veľké ale nie na dlho. My však sme stále Bohu na očiach, vieme, že môže na veky potrestať. Preto my len v nevinosti chceme žiť, pre plnosť poznania, ťažkosť sa skrýť, veľkosť súženia, nie dlhodobého ale večného. Máme pred Nim rešpekt, pred Ktorým aj treba. On bude súdiť tých, ktorí sa ho boja. Boha sa bojíme nie prokonzula...“⁷⁹ Kresťania tak žijú si v pokoji, lebo nevedie ich múdrosť filozofov, ale žijú „...z viery a dávnovekosti Božej vedy a tiež z výrokov duchovných mocností...“⁸⁰ Lebo aj keď filozofi majú čo povedať opravde, predsa len Zákon Boží bol skôr ako oni a kresťania ho uchovávali neporušení.⁸¹ Hoci filozofi sa aj mýlili ale chceli napodobniť pravdu, predsa ju len brali z Božej pravdy.⁸² Niekedy, nevedno odkiaľ, brali také veci, čo sú na neuverenie „...že človek sa stal z osla a had zo ženy, ako povedal Pytagoras...“⁸³ A človek z človeka sa predsa rodí. Im však ľudia skôr veria ako kresťanom,

⁷⁴ Tamtiež, s. 470 – 471.

⁷⁵ Tamtiež, s. 491.

⁷⁶ Tamtiež, s. 495 – 496.

⁷⁷ Tamtiež, s. 497.

⁷⁸ Tamtiež, s. 498.

⁷⁹ Azda výstižne vyjadrujú výrok Epikurov slová jedného rímskeho básnika: „...Vedieť nám zaiste treba, že po smrti ničoho sa netreba báť, veď ten, kto nie je chudák, sa ním už tam nemôže stať. Akoby ani nikdy sa nebol narodil, zmizne, lebo to smrť, ktorej je nesmrteľnosť, berie si život, ktorý netrvá stále...“ – Commentarius, s. 500.

⁸⁰ Apologeticus, c. d., s. 500 – 514.

⁸¹ Tamtiež, s. 515 – 520.

⁸² Tamtiež, s. 520.

⁸³ „...de sententia Pythagorae, hominem fieri de mulo colubram ex muliere...“ – Tamtiež, s. 521.

ľažkal si Tertulián. Filozofov oslavujú a kresťanov prenasledujú. Ich poznanie, ktoré poslúži pre správny život, je na smiech.⁸⁴ Vysmievajú sa tiež kresťanom, že keď chcú trpieť, nech trpia. „...*Iste chceme trpieť, pravda tak, ako keď vojnu nik nechce, ale znáša ju, hoci sa musí chvieť a ísť do rizika, predsa bojuje so všetkých síl a keď víťazi v zápase raduje sa. Hoci predtým bedákal, teraz sa stáva slávnym a berie si koristi'. Musíme zápasíť, lebo nás vláčia po súdoch, aby sme pod hrozbou smrti bojovali za pravdu...*“⁸⁵ A tak, neúnavní sú tí kresťania, nedajú sa. Kto však bude na túto neúnavnosť a vytrvalosť pozerat' len z vonku a nepozrie sa dovnútra, končí svoj spis Tertulián otázkou. Ak iba z vonku, potom im prisúdi všetky zlá. „...*Preto ďakujeme za vaše rozsudky. Tú stojíš v hre božia vec a ľudská. Kým vy nás zavrhuje, Boh sa nás ujíma...*“⁸⁶

Záver

Čo povedat' na záver? Pochopit' kresťanov môže človek, ktorý vo viere hľadá pravdu nielen v dôkazoch. Kto však bude chcieť toľko vynaložit' úsilia, prekonať prekážky, aby videl a uveril? „...*Pevne sa drž toho, čo ti radí dobré svedomie, nad to nemáš nič cennejšie. Svedomie svätého človeka ti niekedy povie viac ako sedem strážcov, ktorí sedia vysoko (na veži) a skáňajú (kraj). Ale pritom vyzývaj Najvyššieho, aby riadil tvoju cestu podľa pravdy...*“ (Sir 37, 17 – 19).

Adresa autora: **ThLic. Daniel Boles**, Hlavná 21, SK - 076 81 Čerhov
tel. +421/56/6793278, e-mail: boles@ktfke.sk

⁸⁴ Tamtiež, s. 528 – 530.

⁸⁵ Tamtiež, s. 531.

⁸⁶ Tamtiež, s. 536.

Literárne predpoklady pre ikonografické motívy v neskoromedieválnej epoche

Bernadeta BERNÁTHOVÁ

Literary foundations of iconographic motives in late-medieval period

In the paper “*Literary foundations of iconographic motives in late – medieval period*” we want to deal with the influence of literature and books on the visual formation in the late-medieval period. The article reveals individual literary genres gradually which dominated in the medieval period and stimulated the visual creation. Marginally we present the interpretations that were necessary in the medieval age because of the polysemantic meaning of the literary pieces. Besides various representations of sin, it points to the concrete iconographic program. The whole paper focuses on the co-existence of literary and visual art.

Keywords: *Iconography, mural paintings, literary texts, late-medieval period*

Na sklonku stredoveku sa pestovala náboženská, šľachtická a mestská literatúra. Prevalu mala predovšetkým náboženská literatúra, ktorá sa vo veľkom nasadení kvantitatívne rozširovala, mala edukačný, konfesionálny charakter, odrážala spôsob vtedajšieho života. Minárik podotýka, že stredoveký synkretizmus náboženských a svetských elementov stimuloval tvorcov náboženskej literatúry, aby venovala určitý priestor svetskej tematike a jej laickej interpretácii, najmä v žánroch mravoučnej a zábavnej literatúry¹. Na tomto mieste si môžeme všimnúť, že stredoveká náboženská literatúra sa nevenovala len náboženským otázkam, problémom, ale riešila i ľudské vzťahy, city, potreby a túžby.

V stredoveku mala prioritu tendencia stavať serióznu argumentáciu na litere textu, ktorá bola jeho fundamentom a platformou. Svetskí rečníci si vyhľadávali vhodné citáty rovnako horlivo ako kazatelia², pričom sa tieto citáty často opakovali a tým sa v dôsledku memorovania ľahšie zapamätávali, resp. išlo o parafrázy, keď sa jednotlivé citáty z diel prerozprávali inými slovami. Najčastejšie sa stretávame s odkazmi na biblické texty. Kerulová dodáva, že takáto forma imitácie viedla k jednote a predtext znamenal záväznú literárnu autoritu³. Pri snahe lepšie postihnúť stredovekú kategóriu kultúry Gurevič často krát využíva duálnosť sveta. Dualizmus stredovekých predstáv zoskupoval podľa vertikálnej osi: nebeské je protikladom pozemského, Boh stojí proti diablovej, pojem hore sa spojuje s pojмами ušľachtilosti, čistoty, dobra, zatiaľ čo pojem dole obsahuje prízvuk hrubosti, nečistoty, zla. Kontrast hmoty a ducha, tela a duše obsahuje antitézu medzi pojmi dole a hore. Táto binárnosť stredovekého myslenia sa zakladala na kontraste. Stredovekému mysleniu zodpovedala vo vysokej miere obraznosť, symbolika, alegória a personifikácia.

¹ Porov. MINÁRIK, J.: *Stredoveká literatúra*. Bratislava: SPN, 1976, s. 151.

² Porov. HUIZINGA, J.: *Jeseň stredoveku*. Bratislava: Tatran, 1990, s. 142.

³ Porov. KERULOVÁ, M.: *Stredoveké literárne korene a postmoderna*. In: Kresťanstvo a kultúra na Slovensku I. Nitra: Konferencia biskupov Slovenska, 2002, s. 53.

Ak chceme zrekonštruovať náš pohľad na stredovekú ikonografiu, nemôžeme eliminovať jej afinitu k literárnym textom, ktoré boli pre ňu konštitutívne. Ak by sme sa predsa len rozhodli nebrať do úvahy literu, ktorá je platformou pre umeleckú tvorbu, zahodili by sme šancu hlbšie preniknúť do spektra ikonografických sfér. Pochopiť stredovekú ikonografiu bez literárneho podtextu je takmer nemožné. Súčasný kunsthistorik Ivan Gerát, ktorého oblasťou bádania je stredoveká ikonografia, pri definícii termínu ikonografia, kladie dôraz na literárny prameň, z ktorého autori diela vychádzali, t. j. určenie primárneho miesta témy v literárnom kontexte⁴. V našom príspevku vychádzame práve z tohto faktu.

Ak stojíme uprostred gotického chrámu, všimneme si, že sme dookola obklopení množstvom nástenných maliieb, tabuľovými oltármi, vitrážami. Jednotlivé vyjavené biblické scény sú nám známe, možno, v niektorých prípadoch poznáme i literárny podtext, z ktorého stredoveký umelec vychádzal. Lobrichon Guy podotýka, že Biblia, ktorá sa v období stredoveku stala literárnou autoritou, motivovala a inšpirovala výtvory stredoveku a mala symbolickú štruktúru⁵. Významný maliar 20. storočia Marc Chagall považuje Písmo sväté za „ikonografický atlas“⁶. Neskorší formát Biblie v porovnaní s raným stredovekom svedčí o tom, že stredoveká societa po nej siahla veľmi často, odkazovala na ňu a tým sa potrebovala v nej aj patrične zorientovať. Kvôli tomu sa na univerzitách, konkrétne na teologických fakultách, rozvíjala exegéza. Exegéza slúžila najmä na podanie, vysvetlenie teologických právd. Bibliu mali vo svojom vlastníctve takmer všetky inštitúcie, klerici, výnimku tvorila iba neskoro – medieválna epocha, keď v dedinskom prostredí prekvitala negramotnosť a literatúra bola rozlišovacím znakom ľudu. V prípade, keď bol k dispozícii nedostatok knižných publikácií Biblie, kláštornej skriptórie prepisovali na zákazky posvätné texty. V stredoveku sa umeleckým dielam, či už literárnym alebo výtvarným, prikladala prioritne edukačná funkcia. Pod edukačnou funkciou umeleckých diel sa rozumie edukácia širokej verejnosti prostredníctvom artefaktov. Medzi edukačné, resp. didaktické knihy Písma svätého, z ktorých stredovekí umelci čerpali pri svojej tvorbe, patria: kniha Jób, Kniha žalmov, Kazateľ⁷, Kniha prísloví⁸, Kniha múdrostí⁹, Sirachovec¹⁰, Pieseň piesní. Lobrichon zaujímavo precizuje, že bez fundovaného kognitívneho charakteru Biblie, zostávajú veľké obrazové témy pre recipienta i pre historika iba mŕtvou literou¹¹. Stredoveký človek bol odkázaný na výklad vzdelaných ľudí, pretože stredoveké literárne diela mali polysémantický význam¹². Pre stredoveké myslenie a literárnu tvorbu bolo charakteristické hľadanie skrytého zmyslu za literou či vonkajšou formou, čiže akési dešifrovanie znakov. Človek takto ponáral hlbšie do Písma svätého. Podľa exegetickej metódy vypracovanej cirkevnými otcami môžeme v ktorejkoľvek časti Písma nájsť štvoraký zmysel - výklad. Text sa najprv vykladal po historickej stránke. Potom nasledoval alegorický výklad, keď bolo na

⁴ Porov. GERÁT, I.: *Stredoveké obrazové témy na Slovensku*. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2001, s. 12.

⁵ Porov. LOBRICHON G.: *Bible*. In: *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 27.

⁶ Porov. <http://synoda.rimkat.sk/0203.php>.

⁷ Ako kniha Kazateľ, tak i kniha Jób predkladajú otázku ľudského utrpenia.

⁸ Významná je mravouka tejto knihy, pretože obsahuje múdre výroky a napomenutia prevažne etického charakteru regulujúce každodenný život.

⁹ Táto starozákonná kniha Písma svätého povzbudzuje človeka k spravodlivosti, múdrosti a poskytuje jasnú náuku o nadpozemskom živote.

¹⁰ Považuje sa za cirkevnú knihu, lebo ju užívali ako vhodnú pomôcku pri edukácii katechumenov.

¹¹ LOBRICHON, G.: *Bible*. In: *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 34.

¹² Porov. MINÁRIK, J.: *Stredoveká literatúra*. Bratislava: SPN, 1976. s. 22.

text nazerané ako na analógiu iného prípadu. Konzekventne sa text interpretoval po morálnej stránke. Sledoval sa aký mravoučný základ z neho vyplýval. V neposlednom rade to bol anagogický výklad, pri ktorom sa v udalosti demaskovala náboženská pravda, alebo eschatologický prvok¹³. Pre stredovekého človeka bol dôležitý výklad a morálne závery, ktoré z nich vyvodzoval.

Aj keď v stredoveku prevládali väčšinou kresťanské témy, za ich zdroj nie je možné považovať iba samotnú Bibliu. Český bádateľ Milan Togner podotýka, že všetky ikonografické schémy majú svoj pôvod v maliarskej transkripcii biblických textov, resp. v apokryfných evanjeliách¹⁴, alebo v biografiách svätých¹⁵, v hagiografických legendách, ktoré v stredoveku patrili k najrozšírenejším a najpopulárnejším literárnym žánrom¹⁶. Jozef Minárik rovnako podotýka, že legendy mali mravoučnú, ale aj zábavnú funkciu¹⁷. Prameňom legend bola nielen Biblia, ale aj ústna tradícia. V týchto intenciách mala stredoveká literatúra za cieľ predložiť v literárnych textoch spôsoby kognície i étosu, napríklad v postave svätca, a tak stimulovať stredovekú societu k vyšším duchovným metám. Môžeme si všimnúť ako jednotlivé dogmatické aspekty boli znázorňované vo vizuálnom umení. Obrazy nemali za úlohu len poučovať recipientov, ale životy svätých mali byť ich vzorom, morálnym príkladom, obrazy mali byť prevenciou, profylaxiou pred páchaním hriechov a ich následkami, resp. mali vyvolať stav ľútosťi u hriešnikov. Toto tvrdenie môžeme nájsť i u Le Goffa, ktorý tvrdí, že obrazy slúžili k informovaniu a formovaniu človeka¹⁸.

Paralelne s rozkvetom stredovekej literatúry v rozpätí rokov 1300 – 1450 dochádza na Slovensku k eminentnému diapazónu tvorby nástenných malieb. Pozornosť si zaslúži taxatívne a do do detailov premyslený ikonografický program. Český bádateľ Togner podotýka, že od kreativity umelca sa požadovalo, aby ikonografický program bol spracovaný s ohľadom na schopnosť percipovať prostredie, kam bol určený¹⁹. Ako sme už spomenuli v tomto období prevládala vo vidieckom prostredí negramotnosť. Môžeme si všimnúť, že nástenné maľby na týchto miestach sú jednoduchšie zobrazované, bez zložitých analógií v komparácii s knižnými ilumináciami, čiže náročnejšia ikonografia sa tu eliminovala. Pozornosť by si zaslúžila ohľaduplnosť zo strany tvorcov, objednávateľov, ktorých cieľom bolo zasiahnuť čo najširší okruh obyvateľstva a nepresycovať zbytočne vedomie prostých ľudí. Tento aspekt svojou výpoveďou dokladá i Gerát: „*Vidiecka mentalita si vyžadovala prostú výpoveď. Tvorcovia malieb vybrali len rozhodujúce udalosti a vynechávali ťažšie pochopiteľné súvislosti, napríklad typologickú paralelizáciu novozákonného rozprávania so starozákonným.*“²⁰. Jednoduchí laici nemali prístup a ani možnosť dostať sa do kláštorných skriptórií, kde

¹³ Porov. GUREVIČ, J. A.: *Kategorie středověké kultury*. Praha: Mladá fronta, 1978, s. 67.

¹⁴ Apokryfné evanjeliá boli zdrojom početných ikonografických motívov a literárnych tém. Umelcovi poskytujú omnoho väčšiu slobodu než kanonické diela, pretože nie sú natoľko internované dogmami a nemusia sa do najmenších detailov držať textu. Sú vitálnejšie, chromatickejšie, dramatickejšie a poetickéjšie. Porov. SOURIAUOVÁ, A.: *Apokryf*. In: *Encyklopedie estetiky*. Praha: Victoria Publishing, 1994, s. 55.

¹⁵ Kult svätých mal nabádať ľudí k morálnej dokonalosti.

¹⁶ Porov. TOGNER, M.: *Stredoveká nástenná maľba v Gemeri*. Bratislava: Tatran, 1989.

¹⁷ Porov. MINÁRIK J.: *Z klenotnice staršieho slovenského písomníctva*. Bratislava: Slovenský Tatran, 1997, s. 32.

¹⁸ Porov. LE GOFF, J.: *Středověký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 34.

¹⁹ Porov. TOGNER, M.: *Stredoveká nástenná maľba v Gemeri*. Bratislava: Tatran, 1989, s. 61.

²⁰ GERÁT, I.: *Naratívne nástenné cykly na vidieckom prostredí*. In: *Gotika - dejiny slovenského výtvarného umenia*. Bratislava: SNG, 2003, s. 150.

sa realizovala knižná iluminácia²¹. Ku knižným ilumináciám sa dostali iba takpovediac zasvätení. Dôsledkom toho Blažek uvádza, že nástenné maľby mali širšiu funkciu ako knižné maľby, pretože suplovali knihu nedostupnú ľudovým vrstvám²².

Možno si položíme otázku, prečo konkrétna biblická pasáž je v danej lokalite znázornená ináč, alebo prečo v prípade vizuálnych znázornení konkrétneho svätca sú fakty z jeho života zobrazené na jednotlivých miestach rozlične? Relevantnou odpoveďou na dohady ohľadom variácií jednej témy by mohla byť platforma pochopenia literárneho textu samotným umelcom, alebo zadávateľom. Vizuálne umenie demaskuje a zároveň deklaruje príbehy iným spôsobom ako literárny text. V tomto prípade nehovoríme o pauperizácii, paralyzovaní samotného literárneho textu, čím by sa zrelativizovala validita samotnej litery. Umelec na maľbe mohol znázorniť detail, ktorý pri čítaní textu ostal nepovšimnutý, alebo o ktorom samotný text pojednával iba laterálne. Naše dohady podložíme slovami vysoko erudovaného výskumníka v oblasti stredovekej ikonografie Ivana Geráta: „*Obraz však o dejinách rozpráva iným spôsobom ako Biblia či neskoršie legendy. Na jednej strane totiž predpokladá výber z veľkého počtu udalostí textového rozprávania, na strane druhej zvažuje aj detaily, o ktorých text mlčí. Obrazy teda odzrkadľujú spôsob pochopenia východiskového textu na určitom mieste a v určitom čase – informujú nielen o udalosti, ktorá sa stala ich námetom, ale aj o zmyslení objednávateľa a maliara*“²³. Na týchto miestach si môžeme všimnúť, ktoré fakty – detaily literárnej predlohy boli pre umelca smerodajné, eminentné, resp. ktoré ho fascinovali a inšpirovali²⁴. Taktiež samotná kompozícia obrazu má výpovednú hodnotu, pretože prezrádza, čo bolo pre umelca viac dôležité, a čo ostávalo iba v jeho pozadí. Na základe spôsobu vyobrazenia danej témy môžeme veľa vyčítať o živote, zmyslení, atmosfére dávných vekov, pretože ikonografické pramene bývajú skutočne podnetné. V niektorých prípadoch boli biblické príbehy situované do vtedajšieho stredovekého prostredia a aktéri malieb boli odetí do stredovekých dobových šiat. Holandský historik Huizinga konštatuje, že umelecké artefakty vykresľujú obraz hociaktovej epochy lepšie než kroniky, archívne listiny, či dokonca literatúra. Tvrdí, že dnešní erudovaní ľudia vďaka za vytvorenie obrazu danej epochy skôr priamej percepcii na vtedajšie pamiatky v origináli alebo v reprodukovanej podobe, než čítaniu. Je všeobecne známe, že určité vety literárneho diela si zapamätáme ľahšie preto, lebo boli „napísané v riadkoch ilustrácie“.

Vyššie uvedené Tognerovo tvrdenie by som ešte doplnila ďalším literárnym žánrom, ktorý ovplyvnil tvorbu stredovekého vizuálneho umenia. Človek bol so zvieratami spätý už od svojich počiatkov. Obdivoval na zvieratách určité vlastnosti, ktoré on sám nemohol dosiahnuť. Okolo roku 200 vznikol spis *Physiologus*, ktorý predchádzal neskorším beštiárom. Tento prírodovedno – konfesionálny spis obsahoval ilustrácie, ktoré zohrali eminentnú úlohu pri utváraní a formovaní ikonografických motívov. Beštiáre, ktoré popri ostatných náučných žánroch²⁵ zaraďujeme do stredovekej didaktickej poézie, inšpirovali výtvarné umenie vo všetkých jej druhoch.

²¹ Porov. GERÁT, I.: *Naratívne nástenné cykly na vidieckom prostredí*. In: Gotika - dejiny slovenského výtvarného umenia. Bratislava: SNG, 2003, s. 149.

²² Porov. BLAŽEK, V.: *Umění středověku*. Praha: SPN, 1962.

²³ GERÁT, I.: *Naratívne nástenné cykly na vidieckom prostredí*. In: Gotika - dejiny slovenského výtvarného umenia. Bratislava: SNG, 2003, s. 150.

²⁴ Porov. GERÁT, I.: *Naratívne nástenné cykly na vidieckom prostredí*. In: Gotika - dejiny slovenského výtvarného umenia. Bratislava: SNG, 2003, s. 150.

²⁵ Plantaires – o rastlinách, tapidaires – o kameňoch, computeires – o číslach a matematických úkonoch a kalendáre;

Najvýraznejšími príkladmi sú beštiáre Guillaume le Clerc de Normandie a Philippa dc Thaon²⁶. Pod beštiármi je dobré rozumieť systematický súbor zvierat, ktorému je všeobecne daný určitý symbolický význam. Autori sa snažili prostredníctvom opisov reálnych a bájných zvierat zostaviť prehľad morálnych a náboženských alegórií. Tieto popisy zvierat svedčia o veľkej pozorovacej a deskriptívnej schopnosti autorov.

Medzi 14. a 16. storočím prenikol námet hlavných hriechov i do maliarstva²⁷. Hriechy v slovách kazateľov, na stranách stredovekých traktátov, na obrazoch dostávali rôzne tvary: odpudzujúce alebo nákazlivé choroby, košaté stromy, aby tak ilustrovali nespočetné prejavy hriechu, historické osobnosti a idealizované postavy predstavujú strihom šiat, gest a postojov jeho špecifické vlastností, zobrazované personifikovane ako škaredé ľudské postavy s rôznymi atribútmi, hriešnici zachytení pri čine či v okamžiku trestu ukazujú povahu hriechu a jeho dôsledky²⁸.

Hriechy si stredoveký človek predstavoval ako skutočné alebo vybájené zvieratá, symbolické živočíchy, ako nebezpečné alegórie, stelesnenie hlavných hriechov²⁹. Volajú sa hlavné, lebo sú ohniskom, centrom hriechu, v ktorom sa rodí mravný úpadok. V 14. a 15. storočí myslitelia učili, že hriešnik svojim previnením sklzol na úroveň zvierat. V tomto kontexte sa umelci usilovali o znázornenie neprekonateľnej priepasti medzi zvieratom a človekom³⁰. Už v 14. storočí sa objavuje táto maliarska variácia, keď sa k znázorneniu nerestí pridružili symboly zvieracej ríše. Pôvod týchto predstáv sa tiež nachádza v písomníctve³¹. Delumeau spomína, že v jednom rukopise z roku 1390, ktorý skúmal Emile Mâle, je paralela medzi hriechom, spoločenským postavením a zvieracími symbolmi. Zároveň si Mâle všimol, že zvieracia symbolika sa znázorňovala prevažne vo vidieckych kostoloch³².

Na Slovensku je sedem hriechov znázornených v Starej Haliči a v Levoči v kostole sv. Jakuba. Na freskách znázorňujúcich sedem hlavných hriechov v Levoči sú znázornení dvaja mešťania – muž, žena – so zvieratom, ktorý je nositeľom určitého hriechu, ktorý sa mu prisúdil na základe stredovekých beštiárov. Tieto zvieratá sú mešťanmi osedlané, v pozadí sú viditeľné pekelné plamene s dvomi diablami. Posledný výjav sa končí v tlame Leviatanovho pažeráka³³. Nemecké texty nachádzajúce sa v dvoch riadkoch nad smrteľnými hriechmi nepredstavujú priame komentáre zobrazených scén. Ako Dušan Buran uvádza, sú to „fiktívne citáty zúčastnených

²⁶ Porov. SOURIAUOVÁ, A.: *Didaktika*. In: Encyklopedie estetiky. Praha: Victoria Publishing, 1994, s. 171.

²⁷ Porov. DELUMEAU, J.: *Hřích a strach* (Pocit viny na evropskom Západě ve 13. až 18. století). Praha: VOLVOX GLOBATOR, 1998, s. 262.

²⁸ Porov. LE GOFF, J., SCHMITT, C. *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 220.

²⁹ LE GOFF, J.: *Středověký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 30.

³⁰ Porov. DELUMEAU, J.: *Hřích a strach* (Pocit viny na evropskom Západě ve 13. až 18. století). Praha: VOLVOX GLOBATOR, 1998, s. 265.

³¹ Najprv ich nachádzame pri otcoch púšte, potom Peter Damiani, Rabanus Maurus, Honorius z Autunu a Vincent z Beauvais. Obdobné paralely nájdeme i v diele *Hortus deliciarum*. Porov. DELUMEAU, J.: *Hřích a strach* (Pocit viny na evropskom Západě ve 13. až 18. století). Praha: VOLVOX GLOBATOR, 1998, s. 264.

³² Porov. DELUMEAU, J.: *Hřích a strach* (Pocit viny na evropskom Západě ve 13. až 18. století). Praha: VOLVOX GLOBATOR, 1998, s. 264.

³³ Porov. TOGNER, M.: *Vyrucholenie sakrálného monumentálneho maliarstva okolo roku 1400*. In: Gotika - dejiny slovenského výtvarného umenia. Bratislava: SNG, 2003, s. 240.

postáv³⁴. Literatúra pojednávajúca, vyzývajúca k pokániu prežíva svoj rozmach najmä v 13. a 14. storočí. Sú to rôzne spovedné príručky, schémy kladenia otázok, traktáty o cnostiach a nerestiach, atď.

Umenie 14. a 15. storočia, predovšetkým v Anglicku, Francúzsku, Burgundsku a Čechách, bolo ovplyvnené i myšlienkovými názormi jednotlivých filozofov: Williama Occama, Rogera Bacona, Majstra Eckharta. Ich filozofia spočívala v novom pohľade na prírodu a zároveň vznikol i nový obraz človeka. Ich teórie zdôrazňovali skúsenosti, experiment. Smoláková túto skutočnosť akcentuje tým, že sa obrazy formálne obohacovali o nové motívy, zložitejšie architektonické prvky, do obrazov sa presúvali skúsenosti pozorovania podporujúce obštrny opis i epizodické rozširovanie deja³⁵. Internacionálnu gotiku charakterizoval kontemplatívny, analytický pohľad na veci³⁶. Kresťanská mystika rozvinula emocionálnosť.

Tým, že sme sa snažili poukázať na literárny podtext ikonografických motívov, výtvarné dielo sa tak dostáva paralelne do úzkeho vzťahu s literárnym umením. Dochádza ku koexistencii literárneho a výtvarného umenia. Tu si môžeme všimnúť, po ktorých témach siahal stredoveký umelec, ako ich chápal, vnímal, interpretoval. Umenie stredovekého obdobia viedlo k naratívosti a snažilo sa hrať na všetky registre zmyslových zážitkov, citov.

Adresa autorky: PaedDr. Bernadeta Bernáthová, Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky,
FF UKF, Hodžova 1, SK - 949 01 Nitra
tel.: +421908332387, e-mail: bemaadeta.bemathova@ukf.sk; bemaad17@orangedmail.sk

³⁴ BURAN, D.: *Šedem skutkov milosrdenstva a sedem smrteľných hriechov: nástenný cyklus vo farskom kostole sv. Jakuba v Levoči*. In: *Studia archaeologica Slovaca Mediaevalia*. Bratislava: SAV, 2001, s. 328.

³⁵ Porov. SMOLÁKOVÁ, M.: *Prehľad dejín výtvarného umenia do konca 18. storočia*. Filozofická fakulta Univerzity Komenského, Bratislava 1976, s. 72.

³⁶ Porov. GEBHARDT, V.: *Malířství*. Brno: Computer Press, 2004, s. 22.

Jezuita Antonín Koniáš – pravda a mýtus české literatury

Milan STRNAD

Jesuit Anton Konias – the truth and myth of the Czech literature

This updated article of an influential interpretation of Czech religion reformation retains the analytical edge and lucidity of the original work. The author emphasizes the personal role of Anton Konias in driving the Catholic Reformation process, as well as the considerable reinforcement of age of the Enlightenment rendered by that process. In a powerful chapter which takes into account recent research, author elucidates the way in which 'politics' and 'religion' interacted in later Habsburg Bohemia.

Keywords: *reformation, religion, heretic, state power*

Období pobělohorské rekatolizace je stále kontroverzní kapitolou českých národních dějin. Publicisté z tábora protikatolického (a v poslední době i protikřesťanského) persekuci jinověrů kladou bezvýhradně na odpovědnost katolické církvi. Zamlčuje se, že tato persekuce vycházela od státu a že plymula spíše z politických než náboženských pohnutí. Náboženství zůstávalo, jak známo, v té době východiskem všech bojů. Východ střed Evropy opanovala protireformační katolická tendence. Náboženské rozdíly seskupovaly mocnosti a poprvé v dějinách Evropy ukázaly na nebezpečnost koalic pro udržení míru. Čechové ze všech evropských národů dospěli nejdál v náboženském vývoji. Oproti světové reformaci dokázala česká reformace formulovat vyšší náboženské požadavky; roku 1609 uskutečnila v Čechách širokou náboženskou toleranci, nemající dosud obdobu nikde v Evropě. Je proto krutkou ironií dějin, že následky 30leté války byly pro český stát ze všech zúčastněných evropských zemí nejtragičtější. Vnější zásahy do politické, hospodářské, náboženské a kulturní struktury českého státu po Bílé hoře neměly v evropských dějinách obdoby kromě podobných přesunů v anglické společnosti po bitvě u Hastings v roce 1066. Anglický národ však zastihla obdobná katastrofa v období kladení základů vlastní civilizace, v období, kdy o jasné strukturaci Evropy ještě nemohlo být řeči, neboť řada národů zatím o sobě nedala vědět. Vznikající národní civilizace v následujících stoletích jakoby nabíraly dech, aby pozvedly svůj hlas na kolbišti dějin při tříbení ducha a zápolení hodnot. V 17. století začal definitivní boj o konečnou tvář Evropy, nástup soustředěných evropských sil k řešení velkých vědeckých a světonázorových problémů, které se měly rozhodnout v následujících stoletích při tvrdém konkurenčním profilování národů, z nichž každý bojoval o své místo na slunci. Dějinnou katastrofou Čechů bylo, že národ byl odríznut hned na počátku tohoto velkého zápasu. Když se v 19. století zotavený a uzdravený Evropě vrátil, byl kontinent již jiný a národ musel vyplýtvat zbytečně mnoho energie na to, aby alespoň vyrovnal krok. U řady českých generací se projevil – u Evropanů neobvyklý – pocit jakéhosi

komplexu dějinné frustrace, který se dosud nezahojil.¹ Protireformace zde slavila svůj největší triumf. V této době se v intencích tridentského koncilu kodifikovala stará katolická víra, v politickém učení církve se zdůraznila snaha udržet její monarchický charakter.

P. Antonín Koniáš (1691-1760) je pro celé řady generací českého národa takřka symbolem protireformačního útlaku a cenzury. O jeho působení je toho napsáno poměrně dost; žurnalistika si brousila pero na jeho životním osudu, básníci a romanopisci si jej často brali „na mušku“, odborní historikové neopomenuli při líčení českých dějin 18. století zdůraznit jeho jméno jako jednoho z nejvýraznějších nástrojů protireformace v českých zemích. Tito misionáři však jsou jedním z mostů, spojujících dva břehy, dobu předbělohorskou a pobělohorskou. „Vyřadíme-li proto z historického obrazu předbělohorských a pobělohorských českých zemí činnost jezuitských misionářů, nelze vysvětlit mnohé z kulturních dějin“.²

Ve Slovníku jazyka českého lze nalézt toto heslo: „koniáš – ničitel, hubitel knih, kultury“.³

Okolnost, že se krajně negativní pojem „koniáš“ jako terminus technicus šířil prostřednictvím školních učebnic a umělecké literatury (ba i filmu), způsobila, že se jméno tohoto misionáře stalo synonymem pojmu ničitel české kultury. Jak se stalo, že jeho jméno se takto nechvalně proslavilo?

Brzy po Koniášově pohřbu sepsal nejménovaný jezuita nekrolog, uváděný pod titulem *Elogium*, nalezený v rukopisném foliantu „*Annuae literae Collegii S. I. Pragae ad Sanctum Clementem ab anno 1757-1772*“ v Lobkovické knihovně v Praze. Je to vlastně první Koniášův životopis. Autor *Elogia* považuje bez rozpaků Koniáše za proslulého apoštola vlasti a řadí ho k předním světlům země pro „přeslavné zásluhy apoštolských prací po celých Čechách a na Moravě“. Vysoké mínění tehdy o Koniášovi měli i jiní jeho současníci. Hrabě Antonín Špork ho poctil řádem svatého Huberta, jakožto zasloužilého „lovce duší“. Vlastenecký univerzitní učitel druhé buditelské generace P. Stanislav Vydra nemohl pochopit útoky „na onoho nábožného a učeného muže Koniáše“: „Ne on, ne ostatní Tovaryšové Pána Ježíše k snížení a opovržení jazyk český přivedli, ale sami světší nesmyslní Čechové, oni Boha se spustivše, cizího náboženství svých vyobcovaných od Ferdinanda II., císaře a krále, předkův se přidržíce z českých kněh nevíru, a jiní za svou mateřskou řeč se stydíce z cizích a francouzských nemravností a bezbožností se učiti osmělili“.⁴ Slavný milčický písmák F. J. Vavák charakterizuje Koniáše jako muže nábožného a svatého života, a chválí ho za to, že „dobré české knihy vydal“.⁵ Od konce 18. století se však šíří charakteristiky nepříznivé. Zasloužili se o to hlavně František Martin Pelcl a Jan Rulík.

Historické vědomí o protireformačních misionářích v českých zemích a jmenovitě o P. Koniášovi je, že pálili české knihy a že je dokonce pálili proto, že to byly knihy české. Svědčí o tom i druhá část jednoho Havlíčkova epigramu o zhoubcích českých knih: „plesnivina, moli, jezoviti“. Tato obžaloba se objevila poprvé roku 1783, kdy Karel Hynek Thám napsal: „Truchlost nicméně, a smutek nyní plesajícího obstupuje. Nebo nelze mě z myslí zahladit, aniž mlčenlivost pomínouti přichod jezuitů v zemi české ke zhoubě jazyka našeho se dálých. Pročež jsa láskou k vlasti hnut, lidu veškerému světle

¹ BÍLÝ, J.: *Člověk v dějinách státu I*. Praha 1993, str. 78.

² BÍLÝ, J.: *Jezuita Antonín Koniáš. Osobnost a doba*. Praha 1996, str. 5.

³ VÁŠA, P., TRÁVNÍČEK, P.: *Slovník jazyka českého*. Praha 1946, str. 714.

⁴ VYDRA, S.: *Kázání na den sv. Ignácyusa*. Praha 1794.

⁵ VAVÁK, F. J.: *Paměti*. Praha 1907.

je před oči předestřeno. Skryto nebude, že ještě před třemi lety jistý spolek lidí tzv. vyslanců nařízen byl, jež to po všech krajích země české jako vlci hltaivi litíci a řitiči se tkali, každý koutek vysledivše, a kdekolivěk jakousi knihu českou uzřeli, byť dobrá byla nebo zlá, kvapně uchvátili a jedva vnitř nahledše násilím odcizili a zhola jim nic nerozumějice, ó že! Zpřnili, rozsápali, zopálali, zedrali, ano i v oheň vmetali, a tak vni- več obrátili. Tim se dalo, že počet kněh českých i nejznamenitějších zmenšen, jazyk náš zprzněn ...⁶ Roku 1786 z pozic osvícenské přezíravosti přejal František Martin Pelcl patrně od J. Z. Šeršníka již převzatou informaci, že Koniáš spálil přes 60 000 knih. Jan Rulík přidal, že to byly výhradně nekatolické knihy české. Po Rulíkoví tvrzení převzali Josef Dobrovský a Josef Jungmann. „Autorita Jungmannova pak způsobila, že údaj pu- toval od autora k autorovi. Přestože později byl tento výklad postupně vyvrácen Karlem Vinařickým, Ignácem Janem Hanušem, Josefem Svobodou, Antonínem Podlahou, Emanuelem Kubíčkem, Josefem Vraštilem a jinými, zůstal v povědomí národa a traduje se dodnes.“⁷ Toto tvrzení autorizoval roku 1825 Josef Jungmann. „Vyobrazením pekla nejedny z posluchačů o rozum přivedl. Na 60 000 knih českých spálil.“⁸ Od té doby byl Koniáš prohlásován za vzor děsivého fanatika a paliče českých knih. V podání F. A. Slavíka „pověstný palič českých knih“.⁹ Podle Karla Tieftrunka „pověstný misionář a ničitel českých knih“.¹⁰ U Karla Adámka „největší mistr ve slídění po zapovězených knihách českých“.¹¹ „Jakým fanatikem Koniáš byl“, vykládá František Bayer a opakuje slova o pověstném paliči knih českých.¹² „Fanatický tento kazatel“ vystupuje u Hynka Hrubého.¹³ Jan Jakubec ujišťuje, že Koniáš získal „jméno nejzarytějšího jezuitského ni- čitele tajných bludů českých“.¹⁴ „Smutně proslulý jezuitský slidič po českých knihách nekatolických“ Mileny Michalové byl odsouzen básníkem Adolfem Heydukem, Kar- lem Havlíčkem, Janem Pravoslavem Koubkem, Svatoplukem Čechem, J. S. Macharem a Františkem Hamplem mezi škůdce a dobrodruhy a jako takový byl vyloučen z národa. „Palič českých knih“¹⁵ (František Hrubý), „fanatický Antonín Koniáš“ (Ferdinand Men- ček)¹⁶ vrací se v literatuře znovu a znovu.

Shovívavěji posuzuje Koniáše I. J. Hanuš: „Byl to nyní zloповěstný kněz řádu jezuit- ského, ač více horlivec nerozumí než zlomyslník“. Arné Novák v něm vidí „vášnivého nadšence pro rekatolizaci Čech a pro bezohledné potírání veškerých bludů kacířských, jenž vynikal virtuozitou kazatelskou, sebezapíravou obětavostí při misiích, jenž měl vý- borný smysl organizační, rozuměl lidové duši a jejím potřebám, naopak vynikal českým uvědomím národním a láskou k jazykovému dědictví, jež skvěle ovládal“.¹⁷ Jaroslavu Vlčekovi se jevil jako „náčelník literární protireformace katolické“.¹⁸ Josefu Kotrčovi jako „nejvýznamnější představitel náboženské protireformační literatury“.¹⁹ Pekařův Ko-

⁶ THÁM, K. H.: *Obrana jazyka českého*. Praha 1918.

⁷ BÍLÝ, J.: *Byl P. Koniáš ničitelem české kultury?* Praha 1993, In: *Lidová demokracie* číslo 198, str. 9.

⁸ JUNGMANN J.: *Historie literatury české*. Praha 1847.

⁹ SLAVÍK, F. A.: *Pohled na osvětu národa československého*. Praha 1870.

¹⁰ TIEFTRUNK, K.: *Historie literatury české*. Praha 1874.

¹¹ ADÁMEK, J.: *Doba poroby a vzkříšení*. Roudnice 1878.

¹² BAYER, F.: *Stručné dějiny literatury české*. Olomouc 1878.

¹³ HRUBÝ, H.: *České postily*. Praha 1901.

¹⁴ JAKUBEC, J.: *Dějiny literatury české*. Praha 1929.

¹⁵ HRUBÝ, F.: *K osudům českých nekatolických knih na Moravě*. ČMM, Brno 1926.

¹⁶ MENŠÍK, F.: *Cenzura v Čechách a na Moravě* (Věstník královské společnosti nauk). Praha 1899.

¹⁷ NOVÁK, A.: *Přehledné dějiny literatury české*. Olomouc 1936.

¹⁸ VLČEK, J.: *Dějiny literatury české I. – II.* Praha 1897.

¹⁹ KOTRČ, J., KOTALÍK, J.: *Stručné dějiny čsl. literatury pro vyšší třídy škol středních*. Praha 1946.

niáš je „ničitel kacířských knih“.²⁰ Aleš Habrych ho prohlásil za „doklad životnosti českého baroka“.²¹ Podle Emanuela Rádl je Koniáš jedním z nemnoha „rázovitých typů“ českých dějin.²²

Ze spisovatelů, kteří se zabývali Koniášovou rehabilitací, zasluhují zvláštní zmínky Karel Vinařický,²³ Josef Svoboda,²⁴ Antonín Podlaha.²⁵ V jejich šlépějích se ubírali Tomáš Blatenský,²⁶ Blažej Ráček,²⁷ Augustin Neumann,²⁸ Čeněk Tomiško,²⁹ Josef Vaihál,³⁰ Šebestián Páral,³¹ Alois Hlavinka,³² a jiní. Podle nich Koniáš nezničil tolik českých knih, kolik se dřív myslelo. Způsobené škody nahrazoval českými katolickými knihami, mezi nimi i svými vlastními spisy. Schvaloval sice zákony proti nekatolíkům a proti kacířství, ale dával přednost poučování. Antonín Podlaha vyzdvihl Koniášovu náboženskou a vlasteneckou horlivost, pečlivě rozlišoval knihy, které by mohly být závadné po náboženské a mravní stránce, a přitom byl veden ideou zamezit tomu, aby Čechy propadly „protestantismu, nevěře a prušáctví, voltairanství, svobodnému zednářství a deismu“. K ospravedlnění jezuitů autor uvádí, že museli opatrně mířit „různý odpor“ úřadů a násilné metody. Případnou horlivost misionářů připisuje „horlivosti apoštolské“ a zároveň odporování německému nebezpečí. Oceňuje i úroveň vlastní tvorby Antonína Koniáše a vyvrací obecný názor, že by Koniášova kázání a písně o pekelných mukách vzbuzovaly odpor nebo hrůzu. P. Bernard Duhr se pokusil prudkou apologetickou rehabilitovat jezuitský řád a rovněž i kazatele působící v pobělohorských Čechách, a to v knize Bajky o jezuitěch z roku 1901. Koniáš je zde přímo označen za světce a vlastence. Koniáš je zde označen za osobu, které bylo hodně ublíženo v rámci všeobecného honu na jezuitu, kterého nebyly ušetřeny ani další evropské země. Víme např., jakým fanatickým nepřítelem jezuitského řádu byl Blaise Pascal. „Nejzajímavější je, že Pascal neměl jezuitské knihy, které citoval, obvykle v rukou, materiál mu dodával jeho přítel Nicole. Pascal vytrhával citáty jezuitů z kontextu, občas špatně překládal, překrucoval. Z jeho knihy Provinční listy, arsenálu protijeziuitského záští byl pro pařížský parlament pořízen výtah, na jehož základě bylo argumentováno pro zrušení jezuitského řádu ve Francii“.³³

K postavě Antonína Koniáše se vyjádřili příznivěji i současní publicisté – jmenujme zejména R. Malého, A. Kánského, P. Voita. Poukazují na spornou kvalitu Koniášem ničených knih, na fakt, že v době, kdy měli jezuité v rukou cenzuru, mohli vycházet protestantské zpěvníky, na to, že obecné mínění stále dává přednost románům před historickými prameny. „Přes všechny objektivní soudy i méněhodnověrné představy o tomto jezuitovi, jenž se stal – do jisté míry zásluhou dnes již čítankového epigramu Karla Havlíčka Borovského – jakousi personifikací celé protireformační činnosti, mu-

²⁰ PEKAŘ, J.: *Z duchovních dějin českých*. Praha 1940.

²¹ HABRYCH, A.: *Mužové katolické reformace v českých zemích*. Praha 1925.

²² RÁDL, E.: *Náboženství a politika*. Praha 1921.

²³ VINAŘICKÝ, K.: *Jezuité. Odpověď národním listům*. Praha 1866.

²⁴ SVOBODA, J.: *Co jsou jezuité*. Praha 1873.

²⁵ PODLAHA, A.: *Život a působení Antonína Koniáše*. SHK, Praha 1893, sešit 2.

²⁶ BLATENSKÝ, T.: *Bílá hora*. České Budějovice 1919.

²⁷ RÁČEK, B.: *Československé dějiny*. Praha 1948.

²⁸ NEUMANN, A.: *Ožehavé kapitoly českých církevních dějin*. Praha 1937.

²⁹ TOMÍŠKO, Č.: *Dvěšest let od narození P. Stanislava Vydry, T. J. Hradec Králové* 1941.

³⁰ VAIHÁL, J.: *Byl Koniáš nepřítelem českého jazyka?* Brno 1928.

³¹ PÁRAL, Š.: *Reformace katolická*. Praha 1910.

³² HLAVINKA, A.: *Bludy a lži v dějinách*. Brno 1908.

³³ BÍLÝ, J.: *Základy filozofie a psychologie*. Praha 2005, str. 94.

síme poznamenat, že Koniáš cítil jako Čech a že v době velkého úpadku našeho jazyka užíval ve svých literárních dílech krásné češtiny“, uvádí P. Voit.

Stalo se jaksi pravidlem u autorů učebnic dějepisu pro české školy předválečné doby, o komunistických ani nemluvě, odvolávat se na beletrii a básně, tvořené volně podle básnickovy fantazie, jako např. na Herbenův Hostišov, na Macharovu knihu Apoštolové, na Jiráskovo Temno apod. V paměti celých generací národa utkvěla např. scéna z Temna o pálení knih při misiích v Dobrušce na Koniášův pokyn. Tato scéna je výplodem Jiráskovy tvůrčí obraznosti, v níž autor projevilo bezpochyby schopnost velkého umělecké invence. V onom roce se však v Dobrušce žádné misie nekonaly a není doklad o tom, že by tam Koniáš vůbec někdy byl. Slouží Jiráskovi ke cti, že sám řekl roku 1920 benediktinovi dr. Zimovi: „Moje Temno není historie, to je jen román“.

Arne Novákův mimořádně zdařilý rozbor Jiráskova Temna ve Zvonech domova (1916) byl doplněn soudy dalších historiků a literárních kritiků – F. M. Bartoše, Josefa Laichtera, J. B. Čapka, J. V. Nováka, Flory Kleinschnitzové. V zásadě, při vší umělecké invenci, kterou Jirásek ve svém nejslavnějším románě použil, dílo odpovídá představě o historické skutečnosti na úrovni jejího vědeckého poznání v době vzniku Temna, vyjadřuje zdařila ducha barokní mentality a zdržuje se laciných a historických tendencí, tak živých v Jiráskově době. Ponurý obraz jezuitů, který na nás však ze stránek románu občas přece jen zavane, se vytvářel už od 17. a 18. století. V jejich neoblíbení a v nenávisti k nim přinesli svědectví již J. A. Komenský a další nekatoličtí historikové (Jiří Holík, Martin Kopecký) ve vyhnanství 17. a 18. století či ostře tendenci dopis pronásledovaných evangeliků sboru evangelických knížat na říšském sněmu roku 1735 s prosbou o ochranu před jezuitským „terorem“. „Moje vlast česká po bitvě na Bílé hoře za 5 let byla navrácena v lůnu církve katolické. Kazatelna, ze které zvěstováno býti mělo učení lásky, bylo tehdy popravště, a hlasateli učení Kristova dragouni, ve spolku s jezuitu“, prohlásil tvrdě F. L. Rieger v roce 1849 na kroměřížském sněmu, kde se skupinou českých poslanců podal návrh na ústavní zakotvení zákazu jezuitského řádu a jeho činnosti v celém habsburském soustátí. A. Koniáš se tak stal přímo zločinnou postavou a zosobněním pobělohorské protireformace, zvláště v jejím posledním stádiu. Je obtížné však o této rozporuplné osobnosti pojednávat, aniž bychom brali na vědomí tutéž rozporuplnost celého Tovaryšstva Ježíšova a jeho působení v dané dějinné situaci. „V polovině 18. století se rozšířila v Evropě zvláštní nálada. Vzdělání lidé byli zachvázeni nihilismem a vnitřní nevolí ke všem projevům „ducha doby“. Tenkrát již feudalismus dožíval své poslední dny. Politika i náboženství, literatura krásná i věda, společenské řády i mravy lidí se zdálo být přežitě, nepravdivé, nepřirozené. Byla to únava ze života minulosti a zároveň touha po něčem novém“.³⁴ Projevovala se všude jinak podle povahy národů. Francouzští filozofové osvícenství volali po návratu k jednoduchosti. Z Anglie se šířilo sentimentální snění o středověku, v Čechách se volalo po návratu do „zlaté éry“ Karla IV. Byla to ovšem doba tehdy jednoty státní i náboženské, po které volal A. Koniáš. To byla ovšem zcela protichůdná tendence, než kterou prosazovali osvícenci, kteří se dívali jednostranně vpřed bez jakýchkoliv vazeb s minulostí, kterou hluboce opovrhovali.

Hlavním původcem negativního posudku a zveličení negativních vlastností A. Koniáše je již zmíněný F. M. Pelcl, osvícenec a svobodný zednář, který rozšiřoval zprávy očerňující nejen tohoto muže, ale jezuitu vůbec. V rozporu s chválou Elogia napsal roku 1786 Pelcl o Koniášovi tato závažná slova: „Er wußte die Höhle und das Feg-

³⁴ BÍLÝ, J.: *Moc a právo v evropské politické tradici*. Praha 2009, str. 69.

feuer so lebhaft und so schrecklich vorzustellen, daß verschiedene seiner Zuhörer, wie ich selbst einige Beispiele weiß, darüber im Kopfe verrückt, und auf immer des Verstandes beraubt worden sind.“ Dle Pelca uměl tedy Koniáš kázat o pekle a očistci tak živě a hrozně, že některé ze svých posluchačů pomátl a připravil navždy o rozum. Pelc, spolutvářce mýtu o Koniášovi, dokonce ujišťuje, že sám ví o takových případech, ale nezaznamenává konkrétně ani jeden, neuvádí ani rok ani místo, ani jméno postižené osoby nebo osob.

Pelc je při svém tvrzení osamocen. Žádný zápis o jezuitských misích nic takového neví. Tyto zápisy, byť pocházejí i z per osob, které nemusely být řádu přímo zavázány a poslušny, dosvědčují opak: lidovou oblíbenost misí a misionářů, o pomatenosti nemluví žádný soudobý literát, který přišel s Koniášem do styku – ani Akvilín Hrdlička (1737-1811), ani František Vavák (1741-1816), ani Stanislav Vydra (1741-1804). Osvícenec Hrdlička píše o misii pořádané roku 1740 v Třeboni, žehrá na pálení knih, ale o poblázněných osobách neuvádí ani slovo; výslovně praví, že misie byly hojně navštěvované. Hrdličkovy svědectví je velice cenné a velkou pozornost mu věnuje J. Bílý v kapitole Ad fontes své pozoruhodné knihy Jezuita Antonín Koniáš, osobnost a doba.³⁵ Milčický rychtář Vavák, pamětník misí v Poděbradech (1755) a v Nymburce (1756), chválí Koniáše: „Těch kajících vyslanců nejprvní superior aneb vrchní byl P. Antonín Koniáš z tovaryšstva Ježíšova, rodič pražský, muž nábožený a svatého života, kterýž taky některé české knihy vydal“. Národní buditel a vlastenecký kněz Vydra pronesl 17. září 1797 poutní kázání v Pelcově rodném kraji, v černíkovičském kostele. Rozhovořil se tam také o českých katolických postilách a dodal: „Máte jich dosti, nábožní Čechové, ve svém jazyce napsaných, kupříklad: Postyllu Štayerovu, Scypionovu, Koniášovu, kteréhožto horlivého v tomto kraji apoštolského vyslance snad sami jste znali“.³⁶ Těžko by tuto chválu v Černíkovičích Vydra pronesl, kdyby byla zůstala po Koniášovi na Rychnovsku smutná památka, totiž že připravoval lidi o rozum. Vydra ponechal pochvalnou zmínku o Koniášovi i v tištěném Svazku kázání svátečních. Co napsal Pelc o Koniášovi, to tvrdí ostatně ve svých Pamětech o všech misionářích. „Když odcházeli, zanechávali po sobě vždy tři nebo čtyři osoby, které se zbláznily“.³⁷ Při těchto výrociích byl škodolibě též zmiňován různými autory primitivní text písně O bludných knihách, který prý napsal jezuita Matěj Třebický v letech 1708-1714, plný hrubých narážek na čelné postavy české a světové náboženské reformace (Husa, Žižka, Jiřího z Poděbrad, Luthe- ra, Kalvína apod.), kterou prý jezuité nutili zpívat lidu při pálení knih. J. Bílý prokázal, že šlo o podvrh dodaný osvícenci k očerňování jezuitského řádu.³⁸ Tito osvícenci si obzvlášť na mušku brali Koniášův Clavis haeresim claudens&aperiens neboli Klíč kacířské bludy k rozeznání otvírající, k vykořenění zamykající z roku 1729. Jedná se o metodickou příručku, jak přistupovat k hodnocení škodlivých knih a vlastně také o jakési stručné dějiny českého a světové literatury od roku 1414. Z cizojazyčných knih jsou v Klíči zastoupeny německé, francouzské, latinské a ojediněle i jiné knihy. Listujeme-li v něm, shledáváme, že normou pro hodnocení děl Koniášovi nebyla řeč, nýbrž náboženský obsah. Mezi závadné knihy řadil Koniáš většinou knihy zanedbatelné hodnoty, jako zažehnávání, pověrečné modlitby, snáře a spisy, které přímo útočily na katolickou mra- vuku. V Klíči nechýbí ani práce katolíků, v nichž Koniáš shledával nepřesné formulace (známý je v tomto ohledu případ Šimona Lomnického z Budče a jeho Kupidova střela).

³⁵ BÍLÝ, J.: *Jezuita Antonín Koniáš. Osobnost a doba*. Praha 1996, str. 186-200.

³⁶ VYDRA, S.: *Swazek kázání swatečnych*. Praha 1799.

³⁷ PELC, F. M.: *Paměti*. Praha 1954.

³⁸ BÍLÝ, J.: *Pravda a mýtus o tzv. jezuitské písní*. Praha 1994, In: *Lidová demokracie číslo 30*, str. 7.

Je pozoruhodné, že Koniáš nehází všechny závadné knihy do jednoho pytle, ale rozděluje je do čtyř kategorií, z nichž osud zničení byl určen pouze knihám první kategorie. Jakou část českého literární produkce postihl Koniášův Klíč, můžeme odhadnout jen přibližně. Podle Jungmanna vyšlo do roku 1750 celkem 3614 českých titulů. Odsouzených a podezřelých titulů bylo podle A. Podlahy 868, tedy asi čtvrtina. Méně závadné knihy Koniáš opravoval a vracel. Některé listy vytrhl, jinde určité místo začernil, někde závadná slova přeškrtnl, tu a tam vepsal text, který považoval za správný. Koniášovo vlastenecké cítění, zdrcené tehdejšími stavem země, vidělo v nekatolických knihách překážku církevní jednoty a příčinu válek, které sužovaly vlast od husitských dob do vestfálského míru. Kromě ideologických motivů vedly k pálení knih i praktické důvody obranného rázu. Nekatolické a protikatolické knihy, kolportované do Čech v 18. století z německých zemí, byly součástí široce založené propagandy, směřující k roztržení českého státu mezi Prusko, Bavorsko a Sasko. Pálením knih se bránili misionáři proti pomluvám, že zabavené knihy jsou na jiných místech pod rukou draze prodávány. Část odsouzených knih byla poté „internována“ v archívech a ve vrchnostenských, kapitulních, konsistorních a klášterních knihovnách. Pelclove nedoložené tvrzení o 60 000 knihách spálených Koniášem v roce 1876 vyvrátil J. Svoboda: podle Elogia jich nespálil Koniáš 60 000, nýbrž 30 000. Číslo, uvedené Elogiem, souhlasí s Koniášovým přiznáním v žádosti podané českému sněmu roku 1749 o příspěvek na vydání své Postily, kde v odůvodňující klauzuli píše, že ročně posbírá asi tisíc bludných knih (jako misionář působil 37 let). Mohl tedy posbírat přibližně 37 000 knih. Jestliže, řekneme, 7000 knih předal různým knihovnám, spálil jich okolo 30 000. Nepočítáme-li opravitelné knihy, je v Klíči v druhém vydání z roku 1749 celkem 868 českých titulů a 1230 cizojazyčných, tj. 41 % českých a 59 % cizích. To znamená, že z 30 000 spálených knih by bylo 12 411 českých. Po roce 1732 už se knihy nesměly ničit, ale byly odváděny vikářům, kteří je odesílali konsistori. Je sice paradoxní, ale svým způsobem pravdivý výrok univerzitního knihovníka dr. Truhláře, že nebýt jezuitů, asi by dnes český národ neměl Husovu Postilu.

Ruku v ruce s bojem proti zakazovaným knihám krácel boj vedený knihami. J. Bílý uvádí, že do roku 1800 od 135 jezuitů různých národností působících v někdejší české provincii autorsky pochází 256 titulů v 512 vydáních. Mezi nimi je 10 vlastních Koniášových spisů, jejichž umělecká kvalita, zejména v čistotě češtiny, vlasteneckém cítění a síle básnického slova je v kontextu evropské barokní literatury na vysoké úrovni.³⁹

Někdy se tvrdí, že pronásledované knihy měly vesměs vysokou úroveň, kdežto náhradní knihy, dávané misionáři za odebrané, měly nízkou úroveň. Objektivně řečeno, zakazované i předkládané knihy měly jakost nejrůznější. V obojí skupině byly práce úctyhodné i úpadkové. Všimněme si výslovně tří autorů, Husa, Chelčického a Komenského. Čeští bratři vydali v letech 1521-1523 tiskem pouze tři práce z Chelčického literárního pozůstalosti a pak už nic až do konce 18. století. Husových 11 spisů ve 13 vydáních vyšlo v letech 1510-1573, ale tím veškeré ediční práce končí rovněž až do konce 18. století. Tedy Husovy i Chelčického knihy byly už v 18. století úzkým profilem a Koniáš jich nemohl mnoho zničit. V případě Komenského máme z let 1619-1779 57 tisků vydaných většinou v cizině (zajímavé je, že evangelická tiskárna v Levoči nevydávala Komenského náboženské spisy). Za povšimnutí stojí také fakt, že od vydání Tolerančního patentu do konce 18. století nevydali čeští evangelíci ani doma ani za hranicemi vůbec žádný spis Komenského kromě překladu *Praxis pietatis* od L. Baylyho. Koniáš zásadně nepro-

³⁹ BÍLÝ, J.: *Byl P. Koniáš ničitelem české kultury?* Praha 1993, In: Lidová demokracie číslo 198. s. 9.

následoval Komenského jazyková díla, která se tiskla i v arcibiskupské tiskárně a dokonce v jezuitských tiskárnách (ovšem bez uvedení autora, anonymně). Roku 1908 F. Loskot uvedl, že jezuitům „nelze zapomenout ničení knih Husa, Chelčického a Komenského. Odnětím jich ztrácel český duch duševní potravu a zakrsával“. Když Koniáš vydal roku 1729 poprvé svůj Klíč, uplynulo už 156 let od posledního vydání Husova spisu. Nemohl tedy ničením Husových českých spisů podstatným způsobem zbrzdit ani myšlenkový, ani jazykový vývoj národa. Od Husovy smrti do posledního vydání Klíče uplynulo 314 let, v níž čeština prodělala hluboké změny. Husova řeč z počátku 15. století nemohla být normou Čechům 18. století.

Lze tedy z Antonína Koniáše sejmut alespoň část nánosů kalu, navršeného na minulými generacemi? Domnívám se, že ano, že lze tak učinit ve všech směrech činnosti, ať už jako obratného spisovatele, učeného teologa, nadaného básníka a nadmíru horlivého misionáře. V tomto ohledu nehledal pohodlí ani osobní prospěch. Jednal vždy podle svého nejhlubšího přesvědčení, chápe své misionářské působení jako bezvýhradnou službu Bohu a bližnímu. Byl veden zjednodušeným přesvědčením, že návrat k starým řádům by znamenal také lepší příslib budoucnosti pro celou společnost. Případ Antonína Koniáše je dokladem životnosti literárního mýtu, který dokáže přežívat i staleti.

Vliv Dantovy Božské komedie na Kollárovu Slávy dceru

Jiří BÍLÝ

Influence Dante's Commedia upon Kollár's Slávy dcera

A full study of Dante's thinking on Empire and Papacy would begin with the Convivio which contains the outline of an argument develop fully in the Monarchia, continue with the political Epistolae which demonstrate especially his emotional commitment to the Roman Empire and climax with the Commedia. His doctrine of Empire is consistent throughout all these four very different types of writing. There is no criticism of the papacy in the Commedia, where his dualism is notably respectful of papal authority. The Commedia broadens and personalises criticism of papal government. Boniface VIII, Clement V. and John XXII come in for especially vicious attack. Their faults were not simply those of usurping imperial power, though that is condemned and blamed for the incessant strife which was destroying Italy. Condemnation of the contemporary papacy's political situation was only one aspect of Dante's denunciation of the depravity of the papal pastorate as a whole: greed for wealth, nepotism, simony, abuse of the keys are charges added to that of greed for power. Dante's view of world is reflected five hundred years later in the poem of Jan Kollár Slávy dcera. Kollár was inspired by Dante's Commedia and created its analogy on Slavonic mythes. The articles are dealing in comparison of Dante's Paradis and of Kollár's IV part his poem.

Key words: *Dante's Commedia, Kollár's Slávy dcera*

Dantova Božská komedie je velká báseň, proniknutá až architektonickou jednotou. Představuje sumu středověkých poznatků o světě. V ní se spojuje v obrazech a symbolech všechno to, co středověký člověk poznal, v čem žil, co bylo smyslem jeho života. Je prochnutá osobními zážitky velkého básníka italské renesance, který vložil do ní celý svůj život, své citění, názory, snažení a naděje.

Silná Danteho osobnost se v Božské komedii často odpoutává od alegorie a cítíme, jak živý Dante kráčí třemi záhrobními královstvími. Jde jako vášnivý a bezohledný bojovník za právo a spravedlnost.

Na své životní pouti básník zabloudí v temném lese. Chce se dostat k slunci, ale překážejí mu tři šelmy, které představují tři hlavní hříchy. Už pomýšlí na návrat, ale vtom se mu zjeví duch Vergílie představující rozum. Vergilius ho chce vyvést z lesa přes ony tři záhrobní království, ale v třetím království ho musí vést milenka Beatrice, protože na to, abychom pochopili Ráj, nestačí jen rozum, ale musí se přidat i láska. Dante se tedy vydá s Vergíliem na cestu peklem, očistcem a potom s Beatricí rájem.

V tomto záhrobním světě však nelze nevidět dokonalý obraz současné doby, bouřlivé a nepokojné, o které básník hovoří celkem otevřeně a nestranně. Realisticky zobrazil povahy a osudy lidí, výjevy, které opisuje, dostávají v jeho verších konkrétní podobu toho, co žilo ve fantazii středověkých lidí. Nacházíme tu hříšníky odsouzené k věčným mukám pro svoje zločiny a vášně, významné jsou scény, kde Dante kritizuje nepořádky

v církvi a žádá nápravu neuspořádaných poměrů a křivd. Takový je např. 14. zpěv Pekla, ve kterém nám autor předvádí svatokupce a mezi nimi i papeže a kardinály.

I české křesťanství se vzchopilo k útoku na mocnosti zla stejně jako předtím velký italský básník hledal cestu z krize. Český stát, když se dostal za Karla IV. v držení imperia, octl se nutně v napětí s papežským dvorem a jeho ambicemi, jež roznitily několikaletý zápas už za Karlova císařského předchůdce. R. 1350 byly vydány Karlu IV. říšské insignie, včetně zlaté koruny, meče a pláště Karla Velikého. Ustanovení zvláštního svátku Ukazování svátostí se stalo potom v Praze druhou hlučnou poutí hlavního města.¹ Těžko říci, jakým dojmem v těchto souvislostech působily na českého člověka, zejména na právníky – legisty a kanonisty Dantovy výklady o slávě Římanů a jejich imperiu, theology však jistě mocně zaujaly výklady 4. a 5. části Božské komedie.² Císařův kancléř, olomoucký biskup Jan ze Středy, i když neuměl vůbec italsky, poté když se dozvěděl, jakého evropského ohlasu dosahuje Dantovo dílo, naučil se italsky tak dokonale, že nejen dovedl básně číst, ale i vykládat. Velký dojem udělal Dante na vynikajícího českého právníka M. Viktorina Komela ze Všehrd, který si pořídil výpisky z Dantovy Monarchie, prohlásiv, že „autor velikým filosofem času svého jsa a výborně jazyk latinský znaje a dokonale jej uměje, však proto Múdrost svú v knihy... svým vlastním přirozeným vlašským jazykem raději nežli latinským sepsal.“³

Znovu mocně Dante zapůsobil na samém počátku našeho národního obrození, kdy se jeho Božská komedie stala inspirací Jana Kollára.

Když Jan Kollár psal svoji Slávy dceru, měl před sebou ovšem i jiné inspirační zdroje – Petrarkovo *In vita di Laura*⁴ a Byronovo *Putování Childe Harolda*. (zde však jde víceméně o nápodobu značně zprostředkovanou, neboť Byronova básně je sama silně ovlivněna Dantovou Božskou komedií). Formu znělky převzal Kollár od Petrarky a přivedl ji na vysoký stupeň dokonalosti. Jeho mluva je na tehdejší poměry vybroušená, proto se nedivíme, že byl u nás Kollár po vydání Slávy dcery hned oslavován jako náš nejlepší žijící básník. Nejmohutnější z celé Kollárových básnické sklady působil Předzpěv, psaný elegickým dvojverším, který se dodnes pokládá za nejznamenitější českou elegii. Už F. Bačkovský v *Zevrubných dějinách českého písemnictví* (I. díl, 2. oddíl, str. 503) nadhodil, že by bylo velmi zajímavé srovnat podrobně IV. a V. zpěv Kollárových Slávy dcery s Dantovou Božskou komedií, kde je Kollárova závislost nejmarkantnější. O V. zpěvu Kollárových básně a jeho shodě s Očistcem a Peklem v Božské komedii již bylo pojednáno na jiném místě.⁵ Soustředíme se proto jen na analýzu IV. zpěvu Slávy dcery s Dantovým Rájem.

Když se Dante v Očistci (30. zpěv Božské komedie) rozloučil se svým dosavadním průvodcem Vergiliem, zjeví se mu zahalená Beatrice a stává se mu průvodkyní na cestě Rájem. U Kollára je tomu jinak. Neprochází sám slovanským nebem, ale jeho Mína říká:

*„abys věděl co zde na výsostech
dělám vzatá z počtu žitelů,*

¹ J. Šusta: Karel IV. Za císařskou korunu, Praha 1948, s. 241.

² F. Tadra: Kulturní styky Čech s cizinou, Praha 1897, s. 282-283. P. M. Haškovec: Dante a Čechy, Časopis Českého muzea, Praha, roč. 1921, s. 52-64.

³ F. M. Bartoš: Dantova monarchie, Cola di Rienzo, Petrarka a počátky reformace a humanismu u nás. Věstník král. české společnosti nauk, V. roč., Praha 1951, s. 22.

⁴ Viz. E. Kovář v *Listech filol. a paed.*, Praha, roč. XI/1884 - Podoby některých básní Kollárových s Petrarkou a Dantem, s. 41-47.

⁵ Viz též s. 39-41.

*v jakovém se spolku přátelů
nacházím a při jakých hostech,
v kterém místě, v jakých blaženostech,
kdo tu z věrných Slávy titelů,
co chci větrokrídých andělů
psáti tobě po příležitostech.“
(Slávy dcera, zpěv IV., znělka 1)*

Dante praví:

*„v nebi, jež víc se sluní v jeho jase
já byl a zřel co nevyslovi ani
kdo odtamtud se dolů vrátí zase.“
(Ráj, zpěv I., verš 4-6, překl. O. F. Bablera)*

A začíná s líčením toho, co viděl v ráji. Jaká však je velkolepá koncepce Dantova Ráje oproti Kollárovu pojetí v jeho Slávy dceři! Dante použil Ptolemaiova systému a zobrazil zemi jako pevný střed vesmíru, kolem kterého krouží satelity. Když pak projde osm nebi, přichází do devátého, kde:

*„nebe uviděl, jež sluncem bylo
tak vzníceno, že řeka kraje celé
či jezero tak nikdy nezalilo.“
(Ráj, zpěv I., verš 78-81)*

A konečně do nebe desátého, kde se nachází veškerá aktivní síla, kde:

*„ve vnitru nebe, kde mír boží vládne,
tělo se otáčí, v němž soustředěné
je bytí všechno, mimo ně pak žádné.“
(Ráj, zpěv II., verš 112-114)*

Nebe „kde se hvězdy třpytí“, udílí ostatním planetám „to svoje bytí“. Taková je podoba Dantova nebe, vznešená mocná a povznášející. Podívejme se nyní k ráji, znázorněnému Kollárem. U Danta jsme našli středem vesmíru zemi, u Kollára je středem samo nebe – říše Slávy, jak nás poučuje poslední sloka 2. znělky IV. zpěvu, kde je napsáno mezi jiným, že kolem dokola této říše Slávy:

*„jdou – buď mi dánavíra –
milióny soustav světových,
leží totiž v středu všehomíra.“*

Na hranicích slovanského nebe teče řeka Lethe (IV., 3), nad branami se stkví nápis, psaný cyrilicí a v středu nebe stojí matka Sláva, zastíněná vysokou a svěže zelenou lípou, kolem níž, kvetoucí, „obletují včeličky v rojích nesčíslných, jež jsou prý:

*„Slávi těch a Slávek dušičky
budoucích, co přijít mají na zem“
(Slávy dcera IV., 7)*

Celé slovanské nebe naplňuje hudební harmonie (Slávy dcera IV., 122) je příjemné hledět na zeleň zahrad a ostrovů, na jezera, vodopády,

*V Nebeslavsku tomto
„holoubátka poletují,
tekou praménky,
beránkové pleši, dušenky*

*motýlkují, chvějí nevíňátka,
Milostky a Vděky andělčátka, atd.
(Slávy dcera, IV, 127)*

Čím se však nejvíc shodují obě básně je, že v nich čteme o jednom nebi, ač Kollár uvádí různé oddíly pro jednotlivé slovanské kmeny sídlící v ráji, jak vyplývá ze znělky 129., čtvrtého zpěvu:

*„V tom mi padne v oči psaná hezko
Tablice, kde čítám bolavě
Jména: Štýrsko, Korytansko, Slezsko,
„Aha!“ myslím, odtud neposláno
ještě nikoho sem ke Slávě,
ač jim dávno místa přichystáno.“*

Ve třetím zpěvu přináší Dante svůj názor o bytostech bydlicích v ráji

*„Že jsem je jako podoby jen cítil,
jež v zrcadla se obražeji zase,
hned ohlžím se, zda bych nepochytil,
či jsou ...“
(Ráj: Zpěv III., verš 19-22)*

a obrací své zraky toužebně k Beatrici, která mu odpovídá na spoustu otázek:

*„Jsou pravé podstaty, co vidíš tady,
sem pro slib nesplněný vyhoštěné.“
(Ráj: Zpěv III., verš 29-30)*

Rušitelům slibu tedy vyhrazuje Dante zvláštní místo, neboť jim dal sídlem měsíc, protože tento je obrazem nestálosti. – Tuto část můžeme srovnat s 82. znělkou IV. zpěvu v Slávy dceři. Také Kollár rušiteli slibu, člověku věrolomnému, svému krajanu z Necpal poskytuje v nebi stan, ač – jak říká Mína:

*„Matka chtěla v očištcovou školku
dátí ho, než já mu bydlení
vymohla zde.“*

A dodává:

„ne však v tomto spolku.“

Jako Dante velebí stav mnišský a seznamuje nás se zakladatelem řeholnic svatou Klárou, jejíž

*„Dokonalost a zásluhy tu paní,
výš na nebesa kladou, ...
podle níž dole šat i závoj shání
leckterá, aby do smrti až bděla
s ženichem, jenž rád přijme slib, jež skládá
tak láska, aby jemu vyhověla.“
(Ráj: Zpěv III., verš 96-102)*

A jako týž setkává se v ráji s vůdci církve: „se sv. Františkem, který láskou plál serafinský“ (Ráj: Zpěv XI. Verš 37) a se sv. Dominikem, jež „tou moudrostí svou na zemi se skvěje jak jeden z cherubinů ve svém jase.“ – vypráví básníkovi Tomáš Akvinský (Ráj: Zpěv XI, verš 38-39) – podobně i v Kollárově básni, kde vystupují vůdci církve –

papežové, tj. Klement, Pius II., Jan IV. a Jeroným Stridonský, odměnění za bohabojný pozemský život nehynoucím rajským blahem.

Ale Dante ústy Tomáše Akvinského píše o sv. Františkovi:

*„o jednom povím, neboť vystihne je
oba, kdo jenom jednoho z nich chválí,
jak jedmu ze dvou tváří obličje“
(Ráj. Zpěv XI., verš 40-42)*

Popisuje jeho život a jeho účinnou působnost a zmiňuje se o jeho následovnících. Bernardu, Egidiovi a Silvestru.

Nicméně Dante nezakrývá také vady, které se vyskytly u nástupců sv. Františka i Dominika:

*„touha však zmocnila se jeho stáda
po jiné stravě; jaký div, že téká
po různých pastvinách a že tam strádá!
Ale když ovečky se do daleka
zatoulají a s očí pak mu mizí
nazpátek přinášejí méně mléka.“
(Ráj: Zpěv XI, verš 124-129)*

kdežto Kollár, opomíjejíc jejich hlavní poslání, že totiž papežové mají být vzorem pro křesťanskou životní praxi, sleduje pouze jejich zásluhy o Slovanstvo. Zařadil např. Jeronýma Stridonského – o němž se i Dante ve svém Ráji zmiňuje ve XXIX. Zpěvu – do nebe proto, že:

*„v Glagolitív slavonský
překládal on jazyk Pisma svatá.“
(Slávy Dcera IV. 10)*

Johanna, Klementa a Pia II., protože:

*„o řeč slavskou zásluhy dva ti si
v chrámech získali, ten českého
království nám sepsal Dějepisy.“*

A dodává k tomu samolibě:

*„Málo ta čest národům se stala
aby Vatikána římského
ruka jejich skutky byla psala.“
(Slávy Dcera IV., 101)*

V Kollárově nebi nás všude vítají postavy, jaké jsme byli zvyklí vídat v životě – postavy se skutečným tělem, zatímco Dante nás dále poučuje: „Já vidím tě jak v hnízdo ukryté ve vlastní světlo, jež ti z očí plyne ...“ (Ráj: Zpěv V. verš 124-125) Toto světlo byly duše zemřelých. Se skutečným tělem jsou v Dantově nebi pouze Kristus a Maria. Jako prvního světelného ducha uvádí Dante císaře Justiniana:

*„Kdo císař byl, je Justinian tady,
a že mě vedla první lásky síla,
zákon jsem zbavil krutosti všech vad.“
(Ráj: Zpěv VI., verš 10-12)*

Toto místo se shoduje se 42. znělkou IV. zpěvu v Slávy dceři, protože i Kollár umístil Justiniana do ráje, protože podle Kollárovy domněnky patřil k slovanskému národu.

Mimoto Dante poukazuje k Justinianovu právníckému spisu Corpus iuris civilis, což činí i Kollár. Dante zařadil Justiniana do nebe proto, že „kráčet už s Církví bez rozporu.“ (Ráj, zpěv VI, verš 22)

Jako prorocství v 9. zpěvu Ráje, pamatuje i Kollár na proroka Fliáše v znělce 133 Slávy dcery. Oba věnují pozornost i umělcům – Dante Folcovi Marseilskému (Ráj, zpěv IX), Kollár ve znělkách 24.-29. a 34, kde se domníváme, že překrývají „v dosti pěkném kostelci, ač pravda ještě malém.“

U Tomáše Akvinského se dozvídáme, že i vděčnost je mocnou pákou k přijetí člověka do ráje, a to zejména vděčnost k učitelům a vychovatelům, neboť „Kolínský Albert v pravo usmívá se, učení jeho šlo mi v mládí k duhu, a já pak Tomáš z Aquina jsem zase.“ (Ráj, Zpěv X.) Odezvu toho nalézáme také v Léthé, neboť Mína si vyžádala, aby její přestouka „kde jsem já, tam bydlela“ (znělka 93.)

Podobnost Kollárový básně a Dantova veledíla je také v tom, že oba poskytují v nebi útulek učencům. Kollár píše:

*„Háj tu určen ráje nebeského,
Mluv – a Dějesevlám vlastenským“
(Slávy dcera, IV. 65)*

a uvádí z lingvistů zde obývajících Polykarpa, Knapského, Jelenského, Zizania, Lindeho, Kopčinského, Nudožerského, Belostence, Dainka, Lučkaye, Nejedlého a Dobrovského. Rovněž Dante spatřil v ráji Anselma Donata, „jenž k prvé z uměn látku pilně sháněl“. (Ráj: Zpěv XII., verš 137-138)

„V pátém stupni stromu, který zde je“, v Maru – poučuje nás Dante dále:

*„a žije od vršku a nepřestává
ovoce nésti, listi neztrácejí,
duchové štastní sdílí, jejichž slávu
na zemi zněla tak, že bez obtíže
z ní musám všem se hojnost látky dává“
(Ráj: Zpěv XVIII., verš 28-35)*

a zpívá po té o činech těchto hrdinů a nenechává nás na pochybách, že duše těchto velíků oslaví každou Musu. Pěje o Rolandovi, Karlu Velikém, Renoardovi, Vilémovi Dobyvati a Robertu Quiscardovi.

Kollár naproti tomu píše:

*„V kraji čtvrtém vidno na zelených
loukách státi muže udatné
vítěze a reky obratné“
(Slávy dcera, IV. 15)*

A vypočítává jejich jména v 15-20. znělce čtvrtého zpěvu.

Cośi podobného jako úvahu o povaze slovanské řeči u Kollára (znělka 123-124) máme i v Božské komedii, kde mezi jiným čteme tyto verše:

*„V pětkrátě sedmi samohláskách tedy
a souhláskách se zjevili, já díky
i celý smysl chápal naposledy.“
(Ráj: Zpěv XVIII., verš 88-90)*

Některé z českých králů: Přemysla Otakara II., Václava II. klade Dante do očistce, zatímco Kollár umísťuje např. Přemysla Otakara II. (Slávy dcera, IV, 131) do „zadku nebe.“

Kollár chválí poustevníka Ivana, „že trůn raději nechal nežli Krista“ (Slávy dcera IV. 13) a přiděluje ho k blaženým věčným. Dante se setkal také v ráji s poustevníkem Petrem Damianem (Ráj: Zpěv XXI). Také odhaluje některé nedostatky poustevnického života. Stejný názor s ním sdílí i Kollár ve zmíněné znělce o Ivanovi a podotkl, že nemá rád:

*„v náboženství omu přepjatost a choulostivost
která snadno vede ku třesběm.“*

V 24. a 25. zpěvu se zmiňuje Dante o všech apoštolech. Totéž činí Kollár v 12. znělce, kde se dočítáme, že jeho Mína:

*„na kopcí všeslavenské
apostoly státi spatřila,
zvlášť Methoda a Cyrilla,
ony bratry thessalonicenské“*

ale také Pavla, o němž i Dante mluví.

V Dantově i Kollárově ráji pějí svědci i světice sladký zpěv: Svatý, svatý, svatý.

Básník se v Božské komedii obrací také proti špatným kazatelům:

*„Teď v kazatelství se jen šprýmy tropí,
a jen když dav se směje, kutna znova
se nadme, více pak se nepochopí.“
(Ráj: Zpěv XXIX, verš 115-117)*

Jednotlivé kazatele však nejmenuje. Opak toho nacházíme u Kollára, který postavil síce do nebe Slávů jediného kazatele – Jana Miliče, za to však tak vzorného, že:

*„jeho život zasloužil tu věnec,
zvláště abv čin ten pochválen byl zde
kterýmž tři sta Magdalen
hříšných spasil tento oslavenec.“
(Slávy dcera IV., 64)*

Na řcku Lethe uvedenou v Slávy dceři upomíná bystřina, kde Dantově zraku

*„Z proudění živé jiskry vycházely
a všude zapadaly v květů kalich
jak zlatem obklopený rubín skvělý.“
(Ráj: Zpěv XXX. Verš 64-66)*

V Kollárově nebi jsou připravena již místa pro některé zemřelé až v budoucnosti. Analogii této myšlenky můžeme najít i v Božské komedii v těchto verších:

*„Na velké křeslo, korunu kde vidí
tvé oči, jež se rozhlížejí všude,
než k svatbě přijdeš, k níž se hostí třídí,
sedne duch Jindřicha, jenž císař bude,
a zbavit bude dřívě chtít zlé vlády,
než bude s to, lid Itálie chudé“
(Ráj: Zpěv XXX, verš 133-138)*

Děti užívají ovšem u Kollára (Slávy dcera IV., 127) i u Danteho (Ráj: Zpěv XXII.) nebeských rozkoší, k nim „hlad, smutek, žízeň nepřijdou“.

Tím jsme ukončili naši úvahu o podobnosti obou básní. Božskou komedií zaznívá struna hluboké lidskosti. Lyrika v ní převládá nad epikou, aniž by velké filosofické úvahy, kterými báseň překypuje, upadaly do bagatelizace. U Kollárovy Slávy dcery je nápadná značná rétorika, myšlenky většinou prosaické. Hlavním rozdílem obou básní však je, že Kollárovi byla motivem při skladbě čtvrtého zpěvu idea národnosti, Dantovi idea náboženská.

Fakt, že Kollár nejdřív prostudoval důkladně Dantovou Božskou komedii, než se pustil do skladby svého veledíla, rozhodně nezmenšuje jeho umělecké a myšlenkové kvality. Básník má být učitelem lidu a jako takový má stát na výši své doby a být schopný si osvojit krásu a znalost všech předchozích duchovních skvostů. Ráj je z celé Božské komedie nejobtížněji pochopitelným zpěvem. Bez znalosti scholastické filosofie a církevní symboliky je mu velmi těžko porozumět. Např. Beatricin projev v II. zpěvu má tón a ráz dobových scholastických disputací a pohybuje se zcela v oblasti pojmů spekulativní fyziky, odvozené z Aristotela především Tomášem Akvinským. Je to zpěv oslavy Boha a mystické extáze. Kollárova precizní exegeze velkého Dantova díla, patrná za verši jeho Slávy dcery, je pozoruhodná a vynucuje si uznání. Znovu se potvrzuje, že počátky našeho národní obrození byly vskutku v povolání rukou.

Vojtech Wick (1873 – 1955) – výrazná osobnosť svojej doby

Peter ZUBKO

Vojtech Wick (1873 – 1955) – the distinct personality of his time

Vojtech Wick was a Catholic priest of the Kosice diocese and a canon of Kosice cathedral chapter. His pastoral work embraced the catechetical work and the work of a church judge; he served as well as the rector of the priestly seminary. Besides the 23 catechetical and spiritual writings he wrote 25 historical writings, which made him famous, about the regional church history in the towns of Kosice and Presov. The most important and famous writings describe the history of Kosice as well as the history of its St. Elizabeth's cathedral. His writings are only analytical though but at the same time are complex, which in extraordinary way contributed towards the enlightenment and protection of the church cultural ancestry in the Eastern Slovakia.

Key words: *Vojtech Wick, Kosice chapter, Kosice archdiocese, Kosice, St. Elizabeth's cathedral*

Úvod

Pápežský prelát Mons. SS.Can.Dr. Vojtech Wick bol katolíckym kňazom inkardinovaným v Košickej diecéze, stal sa kanonikom Košickej katedrálnej kapituly, prednášal cirkevné dejiny a kánonické právo na Vysokej škole bohosloveckej v Košiciach. Skôr je však známy ako autor mnohých monografií z dejín mesta Košice, už menej sa vie, že medzi jeho záľuby patrilo pamiatkarstvo a maľovanie.

Charakter človeka sa zjavuje na konci života a vo chvíľach skúšok, plnosť vnútra možno poznať po ovoci (porov. Mt 7,16; 12,33 par.). Vojtech Wick doteraz patril medzi zaznávané osobnosti svojej doby, pretože mu neprávom prischol biľag doby, ktorá poškodila jeho osobnú povesť na konci jeho pozemského života: Na jednej strane ho komunistický režim obvinil z maďarského revizionizmu, na druhej strane ho poniektorí katolícki kňazi obvinili zo spolupráce s tým istým komunistickým režimom, keď v roku 1951 bol ako kľúčový potrebný jeho súhlas na rozšírenie miest v Košickej katedrálnej kapitule o tzv. nadpočetné kanonické miesta, ktoré si vyžiadala objednávka režimu.

Ciele, metódy

V tejto štúdií sa pokúsime objasniť, kto v skutočnosti bol Vojtech Wick, čo je pravda v jeho živote, čo mýtus, aký historický kontext sprevádzal *curriculum vitae* Vojtecha Wicka a aké z toho plynú dôsledky. Sledujúc tento cieľ budú použité viaceré historické metódy: (1) indukčná – od jednotlivých historických javov dôjdeme k zovšeobecňujúcemu poznatku, (2) priama – bezprostredne budú použité historické pramene a Wickove práce ako zdroj relevantných informácií, (3) nepriama – hľadaním analógií na základe konania v jedenej historickej situácii môžeme paralelne vysvetliť alebo pochopiť inú podobnú situáciu (interferencia) – táto metóda bude použitá len v primeranej miere, (4) progresívna (chronologická) metóda – Wickov príbeh predstavíme v časovom slede od

najmladších udalostí k najstarším, (5) biografická (genealogická) metóda – životopisná, ktorá úzko súvisí s predchádzajúcou, (6) komparatívna (porovnávacia) metóda – na porovnanie analogických osobností v tej istej historickej situácii, (7) štrukturálna analýza – skúmajúc súbor čiastkových javov v jednom čase, ich súvis, vzťahy, štruktúru (synchrónny prvok) a preto úzko súvisí s predchádzajúcou metódou, (8) metóda sondy (reprezentatívny výber) – pre rozsiahlosť celej problematiky bude potrebné z veľkej množiny vybrať len niektoré reprezentatívne prvky (situácie a problémy) a závery aplikovať na všetko.

Doterajšie práce o V. Wickovi

O Vojtechovi Wickovi vyšli viaceré heslá vo viacerých biografických prácach, encyklopédiách a monografických prácach. Dosiaľ najrozsiahlejšiu štúdiu napísala Kristína Markušová v roku 1997 pri príležitosti 125. výročia narodenia V. Wicka.¹ Tá istá práca doplnená o ďalší materiál vyšla ako slovensko-maďarský dvojazyčný nekonferenčný zborník aj o desať rokov neskôr.² Ostatné zmienky o V. Wickovi majú charakter hesiel v slovníkoch a monografiách.

1. Katolícky kňaz a katechéta

V prvom rade bol Vojtech Wick katolíckym kňazom a od tohto jeho povolania sa odvíjal celý životný príbeh. Nebol typickým pastoračným kňazom, ale kňazom, ktorý slúžil Bohu skrze svoj intelekt tvrdou a poctivou vedecko-výskumnou prácou, ktorej výsledky si neponechal pre seba alebo pre „šuflik“, ale publikoval ich. Na začiatku je preto potrebné predstaviť Wickovo kňazské povolanie a duchovnú službu.

Každé povolanie sa rodí v rodine, veľkým vzorom je neraz niekto z rodičov, vplývajú na neho iné osobnosti, historické okolnosti, ale predovšetkým silné vnútorné volanie, ktorému sa len ťažko odoláva.³

Vojtech Wick sa narodil 10. novembra 1873 v meste Sabinov, kde vtedy jeho otec Eduard pôsobil ako železničný traťmajster. Inak jeho pôvod vychádza z Veľkej Idy; najbližšia rodina však žila v Košiciach a keď bol biskupom v roku 1921 preložený do Košíc, pôsobil tu až do svojej smrti. Cítil sa Košičanom a tu bol jeho domov. Jeho matka sa volala Cecília, rod. Apáthyová, a bola dcérou gréckokatolíckeho kňaza. Mal piatich súrodencov. Ľudovú a strednú školu vychodil v Sabinove (4 roky), Košiciach (1 rok) a Prešove (zvyšok), kde v roku 1891 zmaturoval. Podľa svedectiev kňazov košického presbyteriára Vincenta Janitora, Františka Cicholesa a Antona Harčara, ktorí boli jeho žiakmi alebo kolegami, mal Vojtech Wick introvertnú, nespoločenskú a uzavretú povahu. Rád sa vhlbal do modlitieb a intelektuálneho uvažovania. Aj preto mal blízko

Podstatná časť tejto štúdie odznela ako inauguračná prednáška, prednesená pred Vedeckou radou Teologickej fakulty Katolíckej univerzity v Ružomberku a verejnosťou v Košiciach v tzv. Habsburskej jedálni dňa 23. septembra 2008.

¹ MARKUŠOVÁ, Kristína: *Dr. Vojtech Wick, život a dielo*. In: *Historica Carpatica* 27 – 28/1996 – 1997, Zborník Východoslovenského múzea v Košiciach, Košice, s. 101 – 126.

² MARKUŠOVÁ, Kristína – ŠUTAJ, Štefan – SÁPOSOVÁ, Zlatica: *Vojtech Wick ako človek, kňaz a historik. Wick Béla az ember, pap és történetész*. CSALA, Kornélia (red.). Košice : Košický občiansky klub, 2007, 97 s.

³ Stačí si pripomenúť okolnosti zrodu povolania Karola Wojtyły po smrti otca v čase nacistickej okupácie jeho poľskej otčiny; o relatívne krátky čas tieto okolnosti pominuli, pretože druhá svetová vojna sa skončila, avšak svoje rozhodnutie Karol Wojtyła už nikdy neodvolal. Vytrvalosť v povolaní je jednou z podstatných vlastností. Paralelu možno hľadať v manželskom sľube.

k oltáru a prihlásil sa do kňazského seminára v Košiciach. V Košickej diecéze bol vtedy biskupom iný intelektuál a hlboko vzdelaný biskup Žigmund Bubics, ktorý ho prijal. Kňazskú vysviacku prijal podľa kánonických predpisov v deň svätých apoštolov Petra a Pavla 29. júna 1896. Keďže reštaurácia Katedrály sv. Alžbety bola ukončená slávnostnou konsekráciou až na záver leta spomenutého roku 6. septembra, ako prokatedrála sa používal Kostol sv. Antona Pacluánskeho s dočasnou biskupskou katedrou, pri ktorej sa mala vysviacka uskutočniť. V živote kňaza zohrávajú veľmi vážnu úlohu znamenia čias, ktoré vychádzajú z teologickej mienky, že náhoda neexistuje. Vojtech Wick bol vysvätený košickým diecéznym biskupom Žigmundom Bubicsom v jubilejnom miléniom roku Uhorska, v roku, keď bol po dlhšej reštaurácii konsekrovaný jeden z najslávnejších uhorských chrámov v jeho milovanom meste Košice.⁴ Bolo prirodzené, že sa cítil synom svojej vlasti, aj keď viac než uhorská vlasť sa v závere jeho života ukázalo, že sú to práve Košice a jeho rodina, ktoré boli na poprednejšom mieste. Jeho materskou rečou bola maďarčina, aj keď podľa mena mal nemecký (mantácky) pôvod. Rovnako dobre ovládal aj slovenský jazyk – táto reč prevládala v Šariši, kde vyrástol a prežil 22 rokov od narodenia až po maturitu (s ročnou prestávkou) a neskôr ďalších 22 rokov ako prešovský katechéta. Košiciam patril jeden rok gymnaziálnych štúdií, 5 rokov formácie vo väčšom (kňazskom) seminári a 34 rokov kňazského pôsobenia.⁵

Priebeh vzdelania Vojtecha Wicka⁶

| č. | škola | miesto | dátum | roč. | poznámka |
|----|---------------------|---------|---------------|---------|---|
| 1. | Obecná škola | Sabinov | 1879 – 1883 | 1. – 4. | |
| 2. | Gymnázium | Sabinov | 1884 – 1888 | 1. – 4. | piaristické gymnázium |
| 3. | Gymnázium | Košice | 1888 – 1889 | 5. | premonštrátske gymnázium |
| 4. | Gymnázium | Prešov | 1889 – 1891 | 6. – 8. | kráľovské katolícke gymnázium maturita 13. júna 1891 |
| 5. | Biskupské lýceum | Košice | 1891 – 1896 | 1. – 5. | ordinovaný 29. júna 1896 |
| 6. | katechetická skúška | Košice | 14. júna 1899 | | |
| 7. | Univerzita | Kluž | | | Kolozsvári Magyar Királyi Ferencz József Egyetem doktorát 10. júna 1916 |

Kňazská, katechetická a učiteľská služba Vojtecha Wicka⁷

| č. | služba | miesto | dátum | dekrét č. |
|----|---------------------------|--------------|-------------------------|-------------------------|
| 1. | kaplán | Svinia | 01.07.1896 – 03.12.1896 | 1442/1886 |
| 2. | dočasný administrátor | Petrovany | 04.12.1896 – 28.02.1897 | 2684/1896 |
| 3. | dočasný administrátor | Zbudské Dlhé | 01.03.1897 – 30.04.1897 | 872/1897 |
| 4. | kaplán | Lubiša | 01.05.1897 – 21.01.1898 | 1252/1898 |
| 5. | katechéta | Košice | 22.01.1898 – 30.09.1899 | 260/1898 |
| 6. | doč. profesor náboženstva | Prešov | 01.10.1899 – 31.08.1900 | 2450/1899 65283/1899 |
| 7. | profesor náboženstva | Prešov | 01.09.1900 – 31.10.1921 | 50095/1900 |
| 8. | riaditeľ gymnázia | Prešov | 02.11.1920 – 04.12.1920 | 2305/1920 |
| 9. | profesor CD a KP | Košice | 30.08.1921 – 1942 | 2142/1921 |

⁴ Pamiatkovú hodnotu reštaurácii 19. storočia tu nebudeme spomínať. Za zmienku stojí, že neogotický sloh bol personifikovaním uhorstva/maďarstva a bol istou protiváhou rakúskej časti monarchie.

⁵ Porov. ZUBKO, Peter: *Dejiny Košickej kapituly (1804 – 2001)*. Prešov: VMV, 2003, s. 150 – 152.

⁶ Porov. MARKUŠOVÁ, Kristína – ŠUTAJ, Štefan – SÁPOSOVÁ, Zlatica: *Vojtech Wick ako človek, kňaz a historik*, s. 31.

⁷ Porov. MARKUŠOVÁ, Kristína – ŠUTAJ, Štefan – SÁPOSOVÁ, Zlatica: *Vojtech Wick ako človek, kňaz a historik*, s. 33.

Cirkevné úrady, funkcie a hodnosti Vojtecha Wicka⁸

| č. | funkcia/hodnosť | dátum | dekrét č. |
|-----|--|--------------------------|------------------------|
| 1. | radca Svätej stolice | 21.10.1905 | 2785/1905 |
| 2. | skúšajúci profesor náboženstva | 11.10.1915 | 701/1915 |
| 3. | pápežský komorník | 1921 | |
| 4. | čestný pápežský komorník | 1922 | |
| 5. | obhajca manželského zväzku | 1922 | 1922 |
| 6. | penzionovaný | 21.09.1926 | 55216/1-B/1926 |
| 7. | odborný znalec manželských vecí | 16.12.1932 | 6675/1932 |
| 8. | viceoficiál cirkevného tribunálu | 11.12.1933 | 5733/1933 |
| 9. | čestný kanonik <i>inštalovaný</i> | 22.12.1934 03.01.1935 | 5387/1934 |
| 10. | školský inšpektor | 24.05.1935 | 2156/1935 |
| 11. | referent pamiatkového úradu | 12.08.1935 | 3390/1935 |
| 12. | poverený zozbieraním artefaktov pre diecézne múzeum | 29.5.1937 | 2851/1937 |
| 13. | komisár pre košické stredné školy | 1939 | 327/1939 |
| 14. | rektor kňazského seminára a súčasne prodirektor biskupského lýcea | 09.08.1939 – 1942 | 1340/1939 |
| 15. | oficiál cirkevného tribunálu | 1939 | 1923/1939 |
| 16. | prosynodálny examinátor | 1939 | 2324/1939 |
| 17. | kanonik – magister II. <i>inštalovaný</i> | 15.07.1939 29.11.1939 | 1158/1939 1705/1939 |
| 18. | kanonik – magister I. <i>inštalovaný</i> | 1939 1940 | 1939 |
| 19. | kanonik – katedrálly archidiakon <i>inštalovaný</i> | 12.11.1941 1941 | 4213/1941 |
| 20. | pápežský prelát | 17.06.1943 | 2030/1943 |
| 21. | správca pokladnice zbožných základín | 01.08.1943 | 2691/1943 |
| ?? | kanonik – kustód <i>inštalovaný</i> | 1943 04.01.1944 | 41/1944 |

Ako kaplán pôsobil Vojtech Wick od kňazskej ordinácie (1896) vo farnostiach Svinia, Petrovany (1897 aj dočasný administrátor), Zbudské Dlhé a Lubiša. V roku 1898 sa stal katechétom v Košiciach, no rok na to v 1899 katechétom v Prešove, kde pôsobil 22 rokov nielen ako profesor, ale i ako duchovný otec študujúcej mládeže; tu napísal svoje literárne prvotiny. V roku 1905 bol menovaný za čestného pápežského asesora, v roku 1908 získal doktorát v Kluži,⁹ v roku 1915 sa stal skúšajúcim učiteľom náboženstva na stredných školách. V roku 1916 získal doktorát z kánonického (cirkevného) práva v seminári v Kluži. Medzitým sa venoval nielen vyučovaniu náboženstva, ale aj cirkevnej histórii. Zdá sa, že v tomto období sa zamýšľal venovať kánonickému právu a zrejme by jeho kariéra smerovala na cirkevný súd, keby sa mu nezapáčili dejiny, pričom ako kňaz sa prirodzene primkol k dejinám jeho Cirkvi.

V roku 1921 bol vyznamenaný titulom pápežský komorník, v roku 1922 sa stal čestným pápežským komorníkom. Dňa 22. decembra 1934 bol spolu s humenským farárom Valentinom Bélařim¹⁰ menovaný za čestného kanonika a 3. januára 1935 inštalovaný; tento kanonikát získal za zásluhy na poli vzdelávania, najmä pri skúmaní prameňov cir-

⁸ Porov. MARKUŠOVÁ, Kristína – ŠUTAJ, Štefan – SÁPOSOVÁ, Zlatica: *Vojtech Wick ako človek, kňaz a historik*, s. 34

⁹ Archív Košickej arcidiecézy (Archivum Archidioecesis Cassoviensis = AACass), *Libri fundamentale*, Kniha evidencií, s. 76.

¹⁰ AACass, *Capitularia*, Personalía, sign. 5974/1934.

kevných dejín.¹¹ Okrem toho bol viceinšpektorom katolíckych škôl a viceoficiálom diecézneho tribunálu. Jozef Čársky ho radil k najlepším kňazom biskupstva. V roku 1934 sa stal členom, 1935 predsedom komisie sakrálneho umenia, 1937 mimoriadny spovedník sestier vincentiek. Pius XI. roku 1921 a Pius XII. roku 1939 ho poctili titulom monsiñor.

Dňa 15. júla 1939 biskup Jozef Čársky žiadal pápeža Pia XII. o menovanie Vojtecha Wicka za kanonika.¹² Úloha kapituly v tom čase spočívala v pomoci diecéznemu biskupovi v správe diecézy.¹³ V. Wick sa stal 52. sídelným kanonikom Košickej katedrálnej kapituly. Na začiatku bol menovaný za kanonika-magistra II., intronizovaný bol 29. novembra 1939,¹⁴ hneď na to bol menovaný za kanonika-magistra I.¹⁵ a za rektora kňazského seminára, prosynodálneho examinátora, cenzora kníh; v roku sa stal 1941 kanonikom-katedrálным vicearchidiakonom¹⁶ a rezignoval na funkciu rektora, ktorá mu ako introvertovi, ale ešte viac ako postaršiemu človekovi nevyhovovala; v roku 1943 bol poctený titulom pápežského preláta, stal sa aj správcom zbožných základín, v roku 1944 postúpil v kapitule na štalum kanonika-kustóda. V roku 1946 oslávil zlaté jubileum kňazstva.¹⁷

Katechetické dielka a príručky, ktoré napísal Vojtech Wick počas prešovského a čiastočne košického pôsobenia, boli tieto:

1. *Gondolat a nevelés köréböl. [Myšlienka z okruhu výchovy]*. Eperjesen : Kósch Árpád könyvnyomtató-intézetéböl, 1902, 42 s. Napísaná na základe skúseností z prešovského kráľovského gymnázia a vydaná ako voľná súčasť gymnaziálnej ročenky školského roku 1901/1902.
2. *Katolikus ájtatosságok könyve. [Kniha katolíckych pobožností]*. Eperjes 1905, dve vydania.
3. *A társasélet típusai. [Typy spoločného života]*. Kassa : Nyom. Vitéz A. ut., 1907, 35 s.
4. *A népművelésről. [O osvete]*. Kassa 1908.
5. *Összefoglaló vallástani kérdések a gimnázium nyolcadik osztálya részére. [Prehľad nevereckých otázok žiakov osemročného gymnázia]*. Budapest : Stephaneum nyomda r. t., 1910, 24 s. Najčastejšie otázky a náboženské problémy ôsmakov s vysvetleniami a načrtnutým spôsobom riešenia.
6. *Betlehemről Názaretig. [Od Betlehema po Nazaret]*. Eperjes 1912. Od ministerstva dostal v roku 1910 cestovné štipendium č. 108557 do Palestína,¹⁸ kam vycestoval zrejme roku 1911. Knižka vznikla po tejto ceste.
7. *Az ifjuság nemi felvilágosítása. [Sexuálna výchova mládeže]*. Eperjes 1913.
8. *Hítvédelmi zsebkönyv. [Príručka obrany viery]*. Budapest : »Élet« irodalmi és nyomda részv.-társ., 1913, 123 s. Imprimatur 1181/02.03.1913, Augustín Fis-

¹¹ AACass, *Capitularia*, Personalía, sign. 5974/1934.

¹² AACass, *Capitularia*, Personalía, sign. 1158/1939.

¹³ Dnes túto úlohu plní presbyterská rada a zbor konzultorov.

¹⁴ Archív Košickej kapituly (Archivum Capituli cathedralis ecclesiae Cassoviensis = ACCEC), *Wickova pozostalosť*, nesign.; *Circulares Ordinariatus Cassoviensis (COC) 1940*, s. 14.

¹⁵ AACass, *Capitularia*, sign. 1088/1939, 1158/1939.

¹⁶ *Schematismus Cassoviensis 1944*. Kassa 1944, s. 103 – 104.

¹⁷ AACass, *Administratívne spisy*, sign. 810/1946.

¹⁸ MARKUŠOVÁ, Kristína – ŠUTAJ, Štefan – SÁPOSOVÁ, Zlatica: *Vojtech Wick ako človek, kňaz a historik*, s. 34.

cher-Colbrie. Táto knižka vyšla v ďalšom vydaní v roku 1934, pretože Vojtech Wick na ňu dostal imprimatur.¹⁹

9. *A tanulmányoknak előkészítése a körös sz. gyónásra és áldozásra. [O príprave školskej mládeže na sv. spoveď a prijímanie]*. Eperjes : Szent Miklós püspöki nyomda, 1918, 24 s.
10. *Hogyan végezzük szent gyónásunkat és áldozásunkat. [Ako máme vykonávať svoju svätú spoveď a prijímanie]*. Kassa : Szent Erzsébet könyvnyomda r.-t. nyomása, 1919, 72 s. Kniha vyšla so zvláštnym odporúčaním košického biskupského úradu.

Iné, dosiaľ neznáme Wickove diela, ktoré sú uvádzané v dobových ponukách:

1. *A pontmaini Miasszonyunk*.
2. *A vallásos élet típusai. [Typy nábožného života]*.
3. *Az iskolakérdés. [Školská otázka]*.
4. *Dr. Wick-Bárdoši: Spevnik*.²⁰
5. *Róm. kath. imakönyv (a kath. ifjúság számára). [Rímskokatolícky modlitebník (pre katolícku mládež)]*.
6. *Ugyanaz bársony kötésben. [Viazaný v tom istom zamate]*.

Okrem toho Vojtech Wick písal v rokoch 1899 – 1920 krátke články v prešovských novinách.²¹

Všetky tieto diela sú takmer neznáme a upadnuté do zabudnutia. Najvýznamnejšie sú však úplne iné jeho knihy duchovnej literatúry, a to preto, lebo tejto literatúry v slovenskom jazyku bol po rozpade monarchie nedostatok:

1. *Cesta Kristova*. Prešov 1920, 548 s.
2. *Cesta nábožnej mládeže*. Prešov/Košice 1920, 440 s.
3. *Nebeské hlasy. Kniha modlitebná pre rímsko-katolícke kresťanské duše spojené so stvorhlasne harmonizovaným cirk. spevníkom. S dovolením najdôstojnejšieho Ordinariátu košického*. Sostavil: Dr. Vojtech Wick pápežský kamerár, kozist. radca, profesor teologie. Vydala a tlačila: Knihtlačiareň „Sv. Alžbety“ úč. spol. Košice, 1924, 816 s. Druhé vydanie vyšlo v roku 1933 a dostalo imprimatur.²²

Predslov do knihy *Nebeské hlasy* napísal košický biskup Augustín Fischer-Colbrie: „[...] Táto knižka to chce nám ukázať, že jak musíme žiť a Boha velebit', aby sme na konci nášho zemskeho putovania našli nebeskú slávu a večné blahoslavenstvo. Pán Boh dobrotivý nech požehná všetky riadky tejto knihy. V Košiciach, dňa 1. októbra 1920.“ To isté vyšlo aj v skrátenej maďarskej verzii, samozrejme s maďarskými omšovými piesňami: *Róm. katholikus imakönyv. A róm. kath. tanulmányok és felhők számára. Egyházi énekekkel a liturgikus év minden időszakára. Az egyházi hatóság engedélyével*. Szerkesztette Dr. Wick Béla pápai lamarás, theologiai tanár. Košice, A „Szent Erzsébet“-nyomda r.-t. kiadása, 1924, 328 s. Jednoznačne slovenská verzia bola prvotná, pretože biskup napísal predslov už v roku 1920 a imprimatur udelil 5. októbra 1922. Zrej-

¹⁹ AACass, *Administratívne spisy*, sign. 3613/1934.

²⁰ Imprimatur udelené v roku 1927. Porov. AACass, *Administratívne spisy*, sign. 1022/1927.

²¹ MARKUŠOVÁ, Kristína – ŠUTAJ, Štefan – SÁPOSOVÁ, Zlatica: *Vojtech Wick ako človek, knaz a historik*, s. 42.

²² AACass, *Administratívne spisy*, sign. 2147/1933.

me až po zohnaní peňazí na maďarskú verziu udelil biskup imprimatur 18. septembra 1923 a obidve verzie vyšli súčasne v roku 1924. Aj to svedčí o veľkosti ducha Vojtecha Wicka, ktorý neuprednostňoval žiadnu národnosť. Iba v dedikácii slovenského vydania stojí: „*Vemujem [...] Augustínovi Fischer-Colbrie [...], ktorý svojím apoštolským duchom a s otcovskou horlivosťou pestuje a upevňuje pobožnosť a kresťanskú vzdelanosť v svojom katolíckom vernom slovenskom ľude.*“ Dielo dostalo imprimatur aj v roku 1928.²³

Toto dielo nestojí osamelé v tejto tvorbe, ale zapadá do tradície, ktorú rozvinul Andrej Radlinský svojimi Nábožnými výlevmi. V tomto období vychádzajú aj iné podobné modlitebníky:

1. Ján Krausz, rektor kňazského seminára: *Fasciculum Precum in usum Cleri junioris Dioecesis Cassoviensis, Amutu et expensis Rss. Dni Dni Joannis Krausz, Canonici, Vicarii Episcop. Seminarii Cass. Rectoris etc. etc. collectus*. Cassoviae. Typis Caroli Werfer, Reg. Priv. Acad. Typographi, 1879, 116 s.
2. *Fasciculum Precum in usum Cleri junioris Dioecesis Cassoviensis collectus. Editio secunda emendata. Cum approbatione Rss. Ordinariatus Cassoviensis*. Cassoviae. Typis Caroli Werfer, Reg. Priv. Acad. Typographi, 1894, 109 s.
3. Ľudovít Konrády, profesor: *Alleluja*. Košice 1891 (vlastným nákladom).
4. Ľudovít Konrády, vojenský kurát: *Dalra társak. Spevník náboženských, vlastneckých, vojenských a spoločenských piesní vo vydani Katolíckeho tovarišského spolku*. Košice 1901.
5. Gejza Žebrácky, bardejovský farár: *Katolícki cirkevní Spevník pre svojich fariňkoch bardiovskich sostavil Géza Zsebráczky, dekan-farár. S odobrením ordinariatu košického*. Vytiskla Spoločenská knihtiskárna v Kroměříži, 1919, 388 s.²⁴
6. *Štepana zahrádka*. Eperjes 1919.²⁵
7. Ján Štrbáň, farár v Detve: *Modlitby a Piesne*, 1924.
8. Ján Štrbáň, farár v Detve: *Môj poklad. Modlitbová knižka pre čtitel'ov Sviatostného Spasiteľa a Najbolestnejšej Matky Božej Márie*, Katolícke nakladateľstvo Karol Fiebig, Trnava 1941, 528 s.
9. Nevraviac o tom, že kľúčovým dielom, završujúcim túto periódu bol *Jednotný katolícky spevník* Mikuláša Schneidera-Trnavského, vydaný Spolkom svätého Vojtecha v Trnave v prvom vydaní v roku 1933.

2. Historik

Cirkevná história má na pôde mesta Košice bohaté dejiny. Priamo v tomto meste pôsobili, alebo z bližšieho či vzdialenejšieho okolia pochádzali historici takých zvučných mien ako: stredoveký kráľovský kronikár zo Šarišských Sokoloviec, jezuiti Samuel Timon, Wagner. Bezprostredne Wickovej tvorbe pochádza dnes už klasické dielo Bartolomeja Szokolszského *A Kassai százéves egyházmegye és története* z roku 1904, napísané pri príležitosti storočnice Košickej diecézy.

Okrem toho sa v biskupskom lýceu a neskôr Vysokej škole bohosloveckej prednášali cirkevné dejiny. Vojtech Wick bol náročný a fundovaný pedagóg. Chronologicky prehl'ad profesorov katedry, na ktorej pôsobil Vojtech Wick:²⁶

²³ AACass, *Administratívne spisy*, sign. 2747/1928.

²⁴ V roku 1919 dostal imprimatur na modlitby k Božskému Srdcu v reči ľudu. Porov. AACass, *Administratívne spisy*, sign. 1155/1919.

²⁵ Porov. AACass, *Administratívne spisy*, sign. 1187/1919.

| | Meno a priezvisko | od | do |
|-----|---------------------|------|------|
| 1. | Ján König | 1811 | 1816 |
| 2. | Matej Benyó | 1816 | 1828 |
| 3. | Ján Kázsik | 1828 | 1836 |
| 4. | Jozef Mihalovics | 1837 | 1855 |
| 5. | František Pačák | 1855 | 1887 |
| 6. | Arnold Hoffmann | 1887 | 1921 |
| 7. | Vojtech Wick | 1921 | 1940 |
| 8. | Karol Gyurcsovics | 1940 | 1942 |
| 9. | Jozef Vécsey | 1940 | 1940 |
| 10. | František Gál | | 1944 |
| 11. | Ján Švec-Slavkovian | 1945 | 1950 |

V roku 1921 bol vyznamenaný titulom pápežský komorník a 30. augusta 1921 menovaný za profesora cirkevných dejín a práva v kňazskom seminári v Košiciach; tu mal viac času na priblíženie dejín verejnosti; veľa času strávil v košickom mestskom a farskom dómskom archíve. Z analýzy jeho prác vyplýva, že pramene v biskupskom archíve nepoznal.

Dňa 22. decembra 1934 bol spolu s humenským farárom Valentínom Bélafim²⁷ menovaný za čestného kanonika a 3. januára 1935 inštalovaný; tento kanonikát získal za zásluhy na poli vzdelávania, najmä pri skúmaní prameňov cirkevných dejín.²⁸

Vojtech Wick svoje pôsobenie na poli histórie začal písaním krásnej literatúry – historických poviedok a rozprávání, ktoré vydal štyri. Až do rozpadu monarchie to boli uhorské príbehy, potom sa dal na prísne vedecky, resp. odborne písané práce. Historické diela napísané počas prešovského pôsobenia:

1. *Kapy Klára és egyéb elbeszélések. Képek a kuruczvilágból. [Klára Kapy a iné poviedky. Obrázky z kuruckého sveta].* Eperjesen : Kósch Árpád könyvnyomtató-intézetéből, 1903, 88 s. Päť poviedok.
2. *Souvenir à Eperjes. Történeti elbeszélés II. József korából. [Suvenir z Prešova. Historická poviedka z čias Jozefa II].* Eperjes 1908.
3. *Henrik bajor herceg hősi halála a vöröstoronyi harcokban. [Hrdinská smrť bavorského kniežaťa Henricha v bojoch o červenú vežu].* Eperjes ?.
4. *A Nagy Konstantin jubileum tanulságai. [Poučenia z výročia Konštantína Veľkého].* Eperjes 1913.
5. *Az Eperjesi Kalvária. [Prešovská kalvária].* Eperjes : Kósch Árpád könyvnyomtató-intézetéből, 1919, 64 s. Prvá typicky wickovská práca. Na základe dostupných materiálov a ústnej tradície popísal všetky stavby na prešovskej kalvárii a doplnil duchovným vysvetlením o zmysle tohto miesta, načrtol myšlienky, o ktorých možno pri jednotlivých zastaveniach krížovej cesty rozjímať.
6. *Na pamiatku dvestoročného jubilea Kalvárie Prešovskej.* Prešov 1921. Slovenská verzia predchádzajúcej publikácie.
7. *Svätý Anton Paduánsky.* Prešov 1922, 16 s.
8. *Páduai szt. Antal.* Prešov 1922, 16 s.

²⁶ AACass, *Kniha evidencii systemizovaných duchovných stanic.*

²⁷ AACass, *Capitularia, Personalialia*, sign. 5974/1934.

²⁸ AACass, *Capitularia, Personalialia*, sign. 5974/1934.

Treba teda len súhlasiť s Kristínou Markušovou, že to bol *génius loci* mesta Prešov,²⁹ ktorý inšpiroval tohto kňaza láskou k dejinám, predovšetkým cirkevným. Po vymenovaní za profesora cirkevných dejín a kánonického práva biskupom Augustínom Fischelrom-Colbriem sa samozrejme presťahoval do Košíc. Historické diela napísané počas košického pôsobenia sú fundovanejšie a významnejšie. V rokoch 1920 – 1938 písal krátke články v košickej katolíckej tlači,³⁰ najvýznamnejšie boli vydávané príležitostne na pokračovanie vo farskom mesačníku *Košické katolícke cirkevné správy*.³¹ Ostatné vydal samostatne ako brožúrky a majú charakter odborných článkov a monografií:

1. *Speculum seu Conspectus synopticus historiae ecclesiasticae. [Zrkadlo čiže Synoptický prehľad cirkevných dejín]*. Príručka pre bohoslovcov. Veľkotrebný synoptický prehľad všeobecných cirkevných dejín v latinčine. Zachovalo sa len rukopisné dielo, ale vyšlo zrejme aj klasickou tlačou, pretože dostalo imprimatur, a j keď zrejme už s odstupom času, čo sa používalo.³²
2. *Kassa város katolikus műemlékei. Templomok, kápolnák, szobrok, keresztek, harangok. [Katolícke pamiatky mesta Košice. Kostoly, kaplnky, sochy, krstiteľnice, zvony]*. Košicén : A „Szent Erzsébet“-nyomda részvényársaság, 1923, 104 s. Imprimatur 2573/01.09.1922,³³ Augustín Fischer-Colbrie. Prvá historicky významná práca v košickom prostredí. Rovnakou mierou sa venuje opisu pamiatok, ako aj ich dejinám. Na svoju dobu to bol skvelý sprievodca po najvýznamnejších objektoch Košíc. Jednotlivé kapitoly sú venované týmto objektom: Dóm, Urbanova veža, Kaplnka sv. Michala, premonštrátsky kostol a kláštor, uršulínsky kláštor a kostol, seminárny kostol, gréckokatolícky kostol, kostol chudobinca (Ducha Svätého), kalvársky kostol, rozálsky kostol, kaplnky, iné pamiatky a zvony, zrekvirované zvony, protestantské kostoly a významné svetské stavby. Táto východisková práca sa stala odrazovým mostíkom k ďalšej Wickovej historickej spisbe v Košiciach a má monografický charakter.
3. *Rím. kat. kostoly a ústavy v Košiciach*. Košice 1923, 57 s. Imprimatur 2573/01.09.1922, Augustín Fischer-Colbrie. Ide o slovenskú mutáciu predchádzajúcej publikácie. Dátum imprimaturu svedčí, že obidve jazykové verzie vychádzali súčasne.
4. *A Kassai szent Flórián-kápolna. 1923. június hó 10-én történt felszentelésének emléke. [Košická Kaplnka sv. Flóriána. Na pamiatku jej postavenia 10. júna 1923]*. Košice 1923. Imprimatur 1425/16.05.1923, Augustín Fischer-Colbrie. Publikácia vznikla ako objednávka dómskej farnosti pri príležitosti obnovy kaplnky.
5. *Kaplnka sv. Flóriána v Košiciach. Na pamiatku jej postavenia 10. júna r. 1923*. Košice : „Athenaeum“ Košická kníhtlačiareň a vydavateľská uč. spol., 1923, 15 s. Imprimatur 1425/16.05.1923, Augustín Fischer-Colbrie. Ide o slovenskú mutáciu predchádzajúcej publikácie. Dátum imprimaturu svedčí, že obidve jazykové verzie vychádzali súčasne.

²⁹ Porov. MARKUŠOVÁ, Kristína: *Dr. Vojtech Wick, život a dielo*, s. 8.

³⁰ MARKUŠOVÁ, Kristína – ŠUTAJ, Štefan – SÁPOSOVÁ, Zlatica: *Vojtech Wick ako človek, kňaz a historik*, s. 42.

³¹ Podľa literatúry vychádzal dvojjazyčne (MARKUŠOVÁ, Kristína: *Dr. Vojtech Wick, život a dielo*, s. 9), zachovala sa však len časť maďarských vydání.

³² AACass, *Administratívne spisy*, sign. 88/1928.

³³ V archívnych záznamoch však figuruje iné číslo – porov. AACass, *Administratívne spisy*, sign. 1885/1922.

6. *A kassai Kulvária története. [Dejiny košickej kalvárie]*. Košice 1927, 76 s. Imprimatur 1239/15.04.1926, Jozef Čársky. Práca bola jeho výzvou na záchranu a obnovu košickej kalvárie, chátrajúcej od prvej svetovej vojny. Práca má monografický charakter.
7. *A kassai Immaculata szobor története. [Dejiny košickej sochy Nepoškvrnenej]*. Košice 1928, 48 s. Imprimatur 359/26.01.1927, Jozef Čársky. Práca bola jeho výzvou na záchranu a obnovu morového stĺpa uprostred mesta. Práca má monografický charakter.
8. *A háromszázéves Szt. Orbán-torony 1628 – 1928. [Tristoročná veža sv. Urbana 1628 – 1928]*. Košice 1928, 18 s. Imprimatur 1199/27.03.1928, Jozef Čársky. Motiváciou napísania bolo trojsté výročie od najstaršej písomnej zmienky. Dnešný stav bádania nám však umožňuje konštatovanie, že veža je vo svojom jadre staršia. Vežu chceli počas reštaurovania Dómu zbúrať, po odpore mestskej rady zostala a stala sa miestom vystavenia náhrobných kameňov, nájdených počas reštaurácie.
9. *Kassa régi temetői, templomi kriptái és síremlékei. [Staré košické cintoríny, kostolné krypty a náhrobky]*. Košice 1928, 280 s. Imprimatur 1239/15.04.1926, Jozef Čársky.³⁴ Práca vznikala súčasne s predchádzajúcou, ale jej obsah bol vydaný samostatne. Vďaka Wickovi máme zachovaný text týchto kamenných prameňov dodnes – viaceré totiž medzičasom zvetrali a aj súčasné reštaurátorské práce náhrobkov, napr. na Kaplnke sv. Michala, boli možné len vďaka Wickovej práci. Wick sa snažil osoby z náhrobkov identifikovať a historicky zaradiť, čím sa výrazne zaradil medzi regionálnych historikov. Práca má monografický charakter.
10. *A kétszázéves kassai ispotály-templom 1730 – 1930. [Dvestoročný kostol košického chudobinca 1730 – 1930]*. Košice 1930, 20 s. Imprimatur 1909/12.05.1930, Jozef Čársky. Motiváciou tejto práce bolo jubileum objektu.
11. *Dvestoročný kostol košického chudobinca 1730 – 1930*. Košice 1930, 19 s. Imprimatur 2183/02.06.1930, Jozef Čársky. Ide o slovenskú mutáciu predchádzajúcej publikácie. Časová blízkosť dátumu imprimaturu svedčí, že obidve jazykové verzie vychádzali súčasne.
12. *A jezsuita rend története Kassán. [Dejiny jezuitského rádu v Košiciach]*. Bratislava : Concordia könyvnyomda és kiadóvállalat, 1931, 40 s. Imprimatur 2908/23.07.1930, Jozef Čársky. V roku 1930 sa do Košíc vrátili jezuiti, čo bolo motiváciou na napísanie tejto práce. Biskup Jozef Čársky im venoval časť svojej záhrady vedľa Angelína na dnešnej Komenského ulici.
13. *Adatok a kassai domonkosok történetéhez*. Košice 1932, 48 s. Imprimatur 1601/12.03.1932, Jozef Čársky. Vydaniu tejto publikácie predchádzalo vydávanie jednotlivých častí maďarsky a slovensky na pokračovanie vo farskom časopise.
14. *Dáta k dejinám košických dominikánov*. Košice 1933, 44 s. Imprimatur 1601/12.03.1932, Jozef Čársky. Ide o slovenskú mutáciu predchádzajúcej publikácie. Dátum imprimaturu svedčí, že obidve jazykové verzie vychádzali súčasne.
15. *Kassa régi síremlékei, XIV – XVIII század. [Staré košické náhrobky, 14. – 18. storočie]*. Košice 1933, 160 s. Imprimatur 297/15.01.1932, Jozef Čársky.

³⁴ V archívnych záznamoch však figuruje iné číslo – porov. AACass, *Administratívne spisy*, sign. 653/1927.

16. *Nagyúri látogatások Kassán. Hiteles levéltári adatok. [Vel'kopanské návštevy v Košiciach. Hodnoverné písomné údaje.]*. Košice 1934, 48 s. Imprimatur 1925/02.05.1934, Jozef Čársky. Návštevy týchto piatich osôb: jágerský biskup František Barkóczy (1745), jágerský biskup Karol Eszterházy (1765), palatín Jozef (1797), kardinál Jozef Battyány (1798), kráľovská rodina Františka I. Túto viac-menej svetskú tému spracoval na základe zápisnic mestskej rady.
17. *II. József kassai látogatásai. [Košické návštevy Jozefa II.]*. Košice 1934, 15 s. Imprimatur 2908/23.07.1930, Jozef Čársky. Jozef II. navštívil Košice trikrát a zachoval sa veľmi neprofesionálne. Zrejme aj preto vyšli oddelene od predchádzajúcej publikácie. Podľa dátumu udelenia imprimaturu táto práca predchádzala predchádzajúcu publikáciu.
18. *Az 1709-10-iki pestisvész Kassán. [Morová nákaza v rokoch 1909-10 v Košiciach]*. Košice 1934, 32 s. Imprimatur 2908/23.07.1930, Jozef Čársky.
19. *A kassai Rozália kápolna története. [Dejiny košickej Kaplnky sv. Rozálie]*. Košice 1935, 111 s. Imprimatur 2642/22.06.1934, Jozef Čársky. Práca tematicky nadväzuje na predchádzajúcu prácu, pretože sa jedná o morovú kaplnku. Práca má monografický charakter.
20. *A kassai Szent Erzsébet Dóm. [Košický Dóm sv. Alžbety]*. Košice : »Szent Erzsébet«-nyomda részvénytársaság, ¹1936, 439 s. Imprimatur 5429/10.11.1936, Jozef Čársky; *A kassai Szent Erzsébet Dóm. [Košický Dóm sv. Alžbety]*. Dunaszerdahely : A NAP Kiadó, reprint 1. vydania, 2001, 439 s. Práca má monografický charakter a patrí medzi najznámejšie a najvýznamnejšie práce. Podnetom bola výzva na obnovu zle reštaurovanej svätyně Dómu, ktorá chodovala. Zaujímavé je, že autor vo veľkom cituje vypátrané pramene z mestského archívu, nepúšťa s avšak do porovnávania s názormi iných autorov na Dóm, ktoré boli dotedy publikované.
21. *Dóm sv. Alžbety*. Košice 1936, 439 s. Imprimatur 5429/10.11.1936, Jozef Čársky. Ide o slovenskú mutáciu predchádzajúcej publikácie. Práca má monografický charakter. Dátum imprimaturu svedčí, že obidve jazykové verzie vychádzali súčasne.
22. *Kassa története és műemlékei. [Dejiny a pamiatky Košíc]*. Kassa : „Wiko“ köés könyvnyomdai műintézet, 1941, 448 s. Imprimatur 3001/01.08.1941, Štefan Madarász. Prvá rozsiahla monografia o dejinách mesta Košice. Práca zrejme vznikala popri práci o katedrále a popri výskume v mestskom archíve. V podstate bola dokončená už v roku 1938, ale zrejme kvôli politickým zmenám nebol vhodný čas na vydanie. O rukopise vedel nový maďarský mešťanosta Alexander Pohl, ktorý stál za publikovaním práce, no Wicka prítom tendenčne zneužil.³⁵
23. *Kassa története. [Dejiny Košíc]*. In: Kassa. A kassai Kazinczy társaság 1941, s. 9 – 21.³⁶ Stručnejší výťah dejín mesta Košice, vychádzajúci z predchádzajúcej práce. Práca vykazuje rovnako tendenčné časti ako predchádzajúce dielo.³⁷

³⁵ Porov. MARKUŠOVÁ, Kristína: *Dr. Vojtech Wick, život a dielo*, s. 13.

³⁶ *Circulares Dioecesis Cassoviensis (CDC)* 1921, s. 9, 30; *COC* 1934, s. 4; *CDC* 1922, s. 36; *COC* 1937, s. 16, 20; *COC* 1940, s. 14; *COC* 1941, s. 37, 49; *COC* 1943, s. 30, 35; *COC* 1944, s. 15; MARKUŠOVÁ, Kristína: *Dr. Vojtech Wick, život a dielo*, s. 101 – 126; HIŠEM, Cyril: *Wick, Vojtech*. In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska (LKKOS)*. PAŠTEKA, Július (ed). Bratislava : Lúč, 2000, s. 1499.

24. *Szent Feren rendjének története Kassán. [Dejiny rádu svätého Františka v Košiciach]*. Budapest : Múzeum antikvárium – Bookmaker Kiadó, 2005, 208 s. Na toto dielo dostal Vojtech Wick imprimatur 7.3.1940.³⁸ Vydavatelka knihy z roku 2005 túto závažnú informáciu v publikácii neuviedli. Finančná nákladnosť diela a neprajné vojnové časy zabránili toto dielo vydať krátko po napísaní.

Wickovo dielo sa týka každého sakrálneho objektu v starých Košiciach: kostolov, kaplniek, cintorínov. Dotkol sa každého sakrálneho objektu v meste. Jeho metodológia bola precízna, pretože každý údaj sa snažil podoprieť archívnym prameňom, ktorý cituje. Veľmi často tieto pramene cituje v pôvodnom jazyku (najmä latinsky) a následne ich prekladá (do slovenčiny alebo maďarčiny – záležalo od jazykovej mutácie publikácie). Mimoriadne vysoko sú hodnotené jeho komentáre k výtvarnému umeniu, pretože sa považujú za profesionálne.³⁹

Dielo o katedrále sa dodnes nachádza v niektorých zachovaných farských knižniciach rovnako ako trilógia k storočnici diecézy z roku 1904, aj táto Wickova publikácia sa stala povinnou súčasťou každej farskej knižnice.

Na Slovensku v tom istom čase aktívne pôsobil iný kňaz a historik, a to Jozef Špirko v Spišskej diecéze. Charakter Špirkových prác bol univerzálny aj regionálny, navyše podložený samotným akademickým vzdelaním a štúdiom svetovej, najmä nemeckej literatúry. Jozef Špirko sa cirkevným dejinám venoval profesionálne a svoje hlavné dielo vydal po slovensky, čo bolo typické pre spišské prostredie. Následná doba komunizmu v prvých desaťročiach svojej existencie nedovolila napísať a vydať novú prácu, preto sa Špirkove cirkevné dejiny stali jedinou dostupnou študijnou literatúrou na Slovensku; istým spôsobom sa používajú dodnes. Stali sa legendou, ktorá zatienuje dielo Vojtecha Wicka. Ak by sme však porovnali štýl písania Špirka a Wicka, môžeme konštatovať, že Špirko je viac rozprávačský, na literatúru sa odvoláva len všeobecne, kým Wick si celý čas ponecháva právnickú strohosť, stručnosť a vyčerpávajúcosť, presne sa odvoláva na pramene, ktoré preferuje a často cituje v pôvodine i v preklade. To však Špirka neznižuje, pretože vidno, že Wickovi záležalo, aby sa jeho práce dostali ku každému čitateľovi, Slovákovi i Maďarovi. Špirkova cieľová skupina boli skôr odborníci a kňazi, predpokladala sa znalosť slovenského jazyka. Neznámosť Wicka pramení aj z toho, že jeho práce sú „len“ prísne regionálne viazané na Košice, resp. Prešov, a väčšina bola napísaná po maďarsky. Po druhej svetovej vojne bola maďarská spisba odsúvaná do úzadia a následný komunizmus spôsobil „nczáujcm“ o práce o sakrálnych objektoch. Dnes musíme prekonať jeden i druhý predsudok a doplniť našu nevedomosť.

3. Pamiatkar / kunsthistorik

O Vojtechovi Wickovi sa rozpráva aj ako o pamiatkarovi. Treba však objasniť historický kontext, do ktorého prináleží zaradiť tento jeho záujem o ochranu cirkevných pamiatok. Pamiatková starostlivosť na území Košickej diecézy má bohatú tradíciu.⁴⁰ Treba priznať, že to bol práve košický farský Kostol sv. Alžbety, ktorý zrodil záujem o pa-

³⁷ Tendencnosť spočívala v silnom ideologickom promaďarskom vyjadrení, že medzivojnových dvadsať rokov bolo československou okupáciou.

³⁸ AACass, *Administratívne spisy*, sign. 786/1940.

³⁹ MARKUŠOVÁ, Kristína: *Dr. Vojtech Wick, život a dielo*, s. 9.

⁴⁰ Porov. CIULISOVÁ, Ingrid: *Historizmus a moderna v pamiatkovej ochrane*. Bratislava : Veda, 2000.

miatkovú starostlivosť v Uhorsku. Prvotinou sa stalo dielo Imricha Henszlmanna.⁴¹ Následne v polovici 19. storočia došlo k viacerým poškodeniam košického Dómu, ktorý bol súčasne katedrálou. Kostol bol zároveň farským chrámom, ktorý však bol spravovaný nie farárom, ale priamo biskupom. Preto bola táto farnosť trvalo vyňatá z cirkevnej dekanátnej organizácie a stála mimo nej, aj keď táto tradícia má starobylý stredoveký pôvod. Práve biskupi sa preto museli postarať o reštaurovanie košického Dómu.⁴² Traja košickí biskupi sa výrazne zapísali do dejín pamiatkarstva: Ignác Fábry, Konštantín Schuster a Žigmund Bubic.⁴³ K nim treba po mene spomenúť Miskovszkého a jeho jedinečné kresby architektonických a umeleckých pamiatok z celého Uhorska. V čase aktívneho života Vojtecha Wicka bol už v tomto meste položený dobrý základ pamiatkarstvu a táto tradícia bola naďalej živá a pestovaná. Postarali sa o to hlavný pamiatkar Ludovít Konrády, ktorý pôsobil v Košiciach a Gejza Žebrácky, farár v Bardejove. Konrády bol doslova biskupovou pravou a rozhodujúcou rukou, pretože mal právo dohľadu nad celou diecézou. Gejza Žebrácky (7.1.1869 Prešov – 7.3.1951 Bardejov) zas prispel k uchovaniu svetového a národného dedičstva v takom stave, že jeho vtedajší farský Kostol sv. Egídia je vďaka tomu od roku 2000 bazilikou menšou. Už počas pôsobenia v Plavči vypomáhal Kornelovi Divaldovi, riaditeľovi archeologického múzea, zbierať historické predmety pre bardejovské múzeum. Zachránil cenné predmety z Bardejova, odvrátené počas prvej svetovej vojny, a priniesol ich späť z Budapešti (napr. bardejovský mestský archív).⁴⁴

Ludovít Konrády (5.1.1859 Slivník – 8.6.1929 Košice) bol pápežským prelátom, košickým kanonikom a košickým farárom. V roku 1907 sa stal vedúcim technikom kancelárie cirkevných stavieb pri biskupskom úrade a staral sa nielen o výstavbu kostolov, ale aj o reštauráciu cirkevných umeleckých pamiatok v diecéze. V roku 1913 kanonik-magister junior, od novembra 1913 do septembra 1914 košický farár, 1914 titulárny prepošť *Konventu z Thenő*. Ako farár začal od januára 1914 vydávať a redigovať úradné noviny košickej fary pod názvom *Kassai Katholikus Egyházi Tudósító*. Jeho starostlivosť o farský kostol sa prejavila o. i. zavedením elektrického osvetlenia do Dómu. Po zrieknutí miesta farára vykonával len funkciu kanonika. 1918 kanonik-magister senior, hneď kanonik-katedrálny archidiakon, 1921 kanonik-lektor, 1928 domáci pápežský prelát. Po Ludovítovi Konrádom zostala v košickom arcibiskupskom archíve zachovaná neveliká pozostalosť, na základe ktorej si vieme urobiť presný obraz jeho pamiatkarskej činnosti v Košickej diecéze. Tento človek mal na starosti obnovu alebo rekonštrukciu kostolov v diecéze. Všetky technické plány, ale aj objednávky, výber a platenie objednaného prechádzalo jeho rukami. Jednalo sa o posudzovanie technických výkresov kostolov a budov, rekonštrukciu striech a veží, výber a zhotovovanie dlažieb, osvetlenia, vitráží, oltárov, sôch, krížových ciest, zvonov, organov, vežových hodín, cintorínskych a prícestných krížov atď. Aj keď sa jednalo v podstate o nákup, išlo o zodpovednú prácu, aby sa nenakúpili braky alebo gýče, ale na svoju dobu hodnotné veci, ktoré ladili s interiérom kostola alebo prírodným prostredím. Veľká časť mobiliára kostolov Košic-

⁴¹ Porov. HENSZLMANN, Imre: *Kassa városának ó németh stílyű templomai*. Budapest 1846.

⁴² Porov. MARKUŠOVÁ, Kristína: *Reč kameňov košického Dómu*. In: Dóm sv. Alžbety v Košiciach. VAŠKO, Imrich (zost.). Košice 2000, s. 98 – 136.

⁴³ Porov. MARKUŠOVÁ, Kristína: *Obnovy košického Dómu sv. Alžbety v 19. storočí (Podiel biskupa K. Schustera)*. In: *Košický biskup PhDr. Konštantín Schuster – 100. výročie smrti. Zborník príspevkov monotematického seminára z cirkevných dejín, Košice, 9. decembra 1999*. SEJDLÁK, Peter – ZUBKO, Peter (red.). Košice 2000, s. 27 – 32.

⁴⁴ DROBNIÁK, Gabriel: *80 rokov od nástupu Gejzy Žebráckeho za bardejovského farára*. In: *Mozaika* 1993, č. 3 z 31. januára 1993, s. 3 – 4; HIŠEM, C.: *Žebrácky, Gejza*. In: *LKKOS*, s. 1544.

kej diecézy bola zadovážená práve v tomto období.⁴⁵ V takomto prostredí sa formoval Vojtech Wick.

Fundovanosť Vojtecha Wicka v pamiatkovej starostlivosti dosvedčuje menovanie za referenta pamiatkového úradu v roku 1935.⁴⁶ To zrejme poznačilo prístup k rozpracovanej práci o košickej katedrále. K dielam, ktoré majú jednoznačne pamiatkarsky charakter, patrí na prvom mieste Wickov *Dóm sv. Alžbety*,⁴⁷ ktorý rozdelil na dve veľké časti – dejiny a opis chrámu. Práve opis katedrály je na pamiatkarskej úrovni. Okrem toho majú takýto charakter čiastočne aj iné jeho práce o kostoloch, kalváriách, cintorínoch, náhrobkoch atď. Prameňom pre pamiatkarsky opis sa mu stal jedine jeho vlastný výskum. Zachytil nám tak istý stav ústnej tradície. Vojtech Wick totiž nepreveroval a nedopíňal svoje zistenia o archívny výskum v biskupskom archíve, len vo farských archívoch a v košickom mestskom archíve. Nevyužitie jedinečného biskupského historického fondu je dosiaľ záhadou, no najpravdepodobnejšie vysvetlenie je to, že vzhľadom na nedostatok kňazov v diecéze v medzivojnovom období nebolo v konzistóriu systematizované miesto archivára a povaha Vojtecha Wicka nesledovala tieto ciele za každú cenu.

V archívnych záznamoch nachádzame vzácnu zmienku o úmysle vytvoriť diecézne múzeum biskupom Jozefom Čárskym. Cirkevné dedičstvo totiž patrí medzi najcennejšie kultúrne pamiatky.⁴⁸ V obežníku č. 4 z 29. mája 1937 biskup zverejnil oznam, že predovšetkým na poválach fár a kostolov sa nachádzajú rôzne staré artefakty, paramenty, nádoby, sochy a podobne, medzi nimi sa neraz nachádzajú i artefakty z drahých kovov. Často už nedokážu byť využité v takej miere, aby sa prinavrátili, majú však svoju historickú alebo umelckú, aj dokumentačnú hodnotu. Biskup rozhodol, že tieto veci treba zozbierať, aby sa nestali predmetom predaja, ale aby sa z nich vytvorilo diecézne múzeum. Zozbieraním týchto týchto umeleckých artefaktov bol poverený práve Vojtech Wick. Múzeum malo mať názov Diecézne múzeum posvätného umenia (*Museum dioecesanum artis sacrae*) a predmetné artefakty sa v ňom mali zachovať pre budúce generácie. Keďže niektoré chudobnejšie lokality by uvažovali o predaji takýchto predmetov, biskup ich zakázal svojvoľne uskutočňovať, pretože sa vyžadoval súhlas referátu na ochranu pamiatok a licencia biskupa.⁴⁹

4. Právnik

V roku 1916 Vojtech Wick získal doktorát z cirkevného práva v Kluži (dnes Cluj, Rumunsko).⁵⁰ Potom pôsobil na diecéznom súde v týchto funkciách: 1922 obhajca manželského zväzku, 1930 sudca, 1933 viceoficiál, 1939 oficiál. Ako súdny vikár prevzal množstvo neriešených káuz po svojom predchodcovi Rudolfovi Prónaiovi, ktoré mu zabrali zrejme všetok čas, pretože nové práce z cirkevných dejín už potom nevznikli (práce o Košiciach vydané práve v tomto období už mal rukopisne hotové predtým).

⁴⁵ AACass, *Pamiatky*, Ľudovít Konrády, nesign.

⁴⁶ AACass, *Administratívne spisy*, sign. 3390/1935.

⁴⁷ Porov. WICK, Vojtech: *Dóm sv. Alžbety*. Košice 1936; WICK, Béla: *A kassai Szent Erzsébet Dóm*. Košice : »Szent Erzsébet«-nyomda részvénytársaság, 1936.

⁴⁸ Porov. KOLEKTÍV: *Prezentácia architektonického dedičstva II (Ochrana historických typologických druhov, ako predpoklad zachovania diverzity architektonického dedičstva)*. GREGOROVÁ, Jana – GREGOR, Pavel (zost.). Bratislava : Perfekt, 2008, s. 49 – 74.

⁴⁹ COC 4/1937, s. 13; AACass, *Administratívne spisy*, sign. 2851/1937.

⁵⁰ AACass, *Administratívne spisy*, sign. 31/1916, 2952/1916.

Právnické dielo, ktoré napísal, súviselo s prednáškami Vojtecha Wicka pre bohoslovcov: *A Codex Juris Canonici első könyve (Liber primus. Normae generales)*. [Prvá kniha Kódexu kanonického práva (Prvá kniha. Všeobecné normy)]. Bratislavae 1925, 24 s. Išlo o vysvetlenie terminológie prvej knihy vtedajšieho Kódexu kánonického práva. Kniha bola napísaná v maďarčine. V porovnaní s obdobnými publikáciami na tú istú tému v medzivojnovom období⁵¹ je to len skica celej problematiky.

5. Maliar

Maľovanie bol koníček Vojtecha Wicka, ktorému venoval voľné chvíle relaxu. Wick bol amatérsky maliar, ktorého štýl zapadal do doby, v ktorej tvoril, vidno v ňom doznievajúci expresionizmus, ktorý mal zastúpenie vo Wickovom rodnom Šariši – pôsobil tu Pavol Szinyei Merse (1845 Chminianska Nová Ves – 1920 Jarovnice), jedna z najvýraznejších maliarskych osobností celouhorského významu. Isteže nesmieme opomenúť ani maľovanie košického biskupa Žigmunda Bubicša. Vojtech Wick nebol posledný maliar z košického presbyteria, v tradícii pokračoval napr. Jozef Kenedich (1883 – 1966).

Wickovi žiaci spomínali, že bol taký uzavretý, že sa vyhýbal všetkým spoločným seminárnym akciám⁵² a do svojho súkromia púšťal cudzích ľudí len výnimočne. Ak sa tak z času na čas niekomu z bohoslovcov pošťastilo, znamenalo to pre dotyčného nesmieme vyznačenie. Vo svojom byte mal vždy maliarsky stojan. Svedčia o tom i niektoré fotografie interiéru jeho bytu. Z dosiaľ známych malieb poznáme mal'by Šarišského hradu a Sabinova, mal by to však byť len zlomok jeho tvorby. Každý obraz Vojtech Wick vlastnoručne signoval, takže ak sa v budúcnosti objavia, nebude problematické ich identifikovať.

6. Perzekvovaný človek

Po pričlenení Košíc k Maďarsku v roku 1938 zostal Vojtech Wick v meste. Zotrval tu počas celého trvania svetovej vojny. Po oslobodení Košíc Sovietskou armádou v januári 1945 nadišla v živote Vojtecha Wicka finálna fáza jeho života, ktorá trvala desať rokov až do jeho smrti. Tento muž zažil dvojakú nenávisť, v obidvoch prípadoch vychádzajúcu z predsudkov československých orgánov voči maďarskej menšine. Wickovo meno sa vyskytlo na listine osôb, ktoré mali byť z rozhodnutia čs. vlády v roku 1946 vyst'ahované do Maďarska. Mal byť vysídlený spolu s veľ'prepoštom Košickej kapituly Mikulášom Pfeifferom. Obaja sa spoločným listom obrátili na biskupa Jozefa Čárskeho s prosbou o intervenciu u štátnych úradov, aby mohli zotrvať v Československu a v Košiciach. Biskup sa ho zastal.⁵³ V ich prípade sa jednalo o generálne obviňovanie maďarského národa z kolktívnej viny, ktorá vychádzala z dobovej atmosféry a Benešovej povojnovej politiky, aj keď na Slovensku bola moc vykonávaná Slovenskou národnou radou. Obaja boli napokon v Československu ponechaní, aj keď M. Pfeiffer krátko potom emigroval cez Maďarsko do Švajčiarska, kde zomrel v exile v roku 1979. Vojtech Wick bol čoskoro zažil ďalšie perzekvovanie. Bol postavený pred súd za

⁵¹ Porov. MATOUŠŤ, Ludovicus: *Praelectiones ex iure canonico, liber primus, quas alumnis seminarii Bohemo-Budvicensis habuit Prof. Msgr. ThDr. Ludovicus Matoušič*. České Budějovice : Nákladem vlastním, 1935, 259 s.

⁵² Porov. MARKUŠOVÁ, Kristína: *Dr. Vojtech Wick, život a dielo*, s. 12 – 13.

⁵³ Porov. AACass, *Administratívne spisy*, sign. 928/1946.

údajné maďarónstvo; hrozili mu veľké tresty, ale rozsudok nikdy nenadobudol právoplatnosť.

Súdne obvinenia Vojtecha Wicka sa odvolávali na tieto udalosti, ktoré chceli kriminalizovať:⁵⁴

| č. | dátum | podstata | poznámka |
|-----|------------------|---|---|
| 1. | | maďarská národnosť <i>hájil sa, že je Slováč, písal aj po slovensky, maďarčinu si osvojil až v škole</i> | |
| *2. | 11.11.1940 | vyznamenanie <i>Nemzetvédelmi kereszt</i> (pamättná medaila oslobodenia) <i>údajne bol úradne vvsľaný</i> | pri odhalení pamättníka <i>Magyar felszabadítás</i> v Petrovom sade |
| *3. | 18.01.1941 | <i>Kassán „Ojéizna“ néven szlovjak kultüregyészilet alakult.</i> In: Felvidéki Ujság č. 14 <i>poprel členstvo a funkciu v spolku</i> | spolupredseda spolku |
| *4. | 06. – 07.02.1941 | Divadelné predstavenie <i>Kassai legenda</i> organizácie <i>Pro Hungaria</i> <i>hru režiroval Štefan Darkov; VW iba umelecký poradca</i> | údajne režisér |
| *5. | VIII.1941 | <i>Kassa története és műemlékei.</i> Kassa 1941, s. 220 – 231 <i>kapitulu napísal Gejza Forgách, bývalý hlavný redaktor Kassai Ujság</i> | autor knihy |
| 6. | 1941 | <i>Kassa története.</i> [Dejiny Košíc]. In: Kassa. A kassai Kazinczy társaság 1941, s. 9 – 21 | autor článku |

Obvinenia boli politicky zmanipulované v snahe odbúrať maďarský živel z verejného a spoločenského života bezprostredne v povojnovom období. Tento proces bol podobne motivovaný ako iné procesy tohto obdobia. Rozsudok nikdy nenadobudol právoplatnosť, prcoťo v trestnoprávnom zmysle treba Vojtecha Wicka pokladať za nevinného. Pravda sa však javí tak, že sa vždy cítil na prvom mieste ako Košičan, a to zrejme so všetkým, čo k tomu patrilo.⁵⁵ Napokon ani dnešná doba ešte nie je v názoroch plne pluralitná a demokratická, pretože jednotlivci ťažko formulujú objektívne názory a snažia sa vytrvalo a tvrdohlavo presadzovať osobné záujmy, nie dobro ostatných, dokonca ani podriadených. Závisí to len a len od charakteru jedinca. Wickov prípad po nástupe komunizmu upadol do zabudnutia, lebo pre „novú“ dobu nebol dôležitý ani potrebný. Vojtech Wick už aj mal vysoký vek, ale zohral ešte jednu úlohu, aj keď politicky nebol motivovaný.

V roku 1951 žiadala štátna moc, aby biskup Jozef Čársky vymenoval nových kanonikov na uprázdnené miesta v kapitule. Od Vojtecha Wicka – ako od posledného kanonika reálne pôsobiacieho a plniaceho si kánonické povinnosti pri biskupovi v Košiciach – bol žiadaný formálny súhlas o ustanovenie nadpočetných miest v Košickej kapitule. Kandidátmi na tieto miesta boli osoby označené komunistickým režimom. Čársky sa nachádzal vo veľmi zložitej situácii a Wick chcel zrejme biskupovi opäťovať jeho dôveru z roku 1946 keď Wick nebol vyhostený do Maďarska, preto súhlasil; napokon biskup našiel zdôvodnenie v kánonickom práve, ktoré pred Cirkvou legalizovalo nadpočetných kanonikov.⁵⁶ V súhlasnom postoji spočívala veľkosť Vojtecha Wicka – nielenže neza-

⁵⁴ Číslo označené hviezdíčkou (*) sa objavilo vyslovene v súdnom spise.

⁵⁵ Dodnes sa hovorí, že pravý Košičan vie po slovensky aj po maďarsky.

⁵⁶ Jozef Čársky podobne prijal do exilu do svojej diecézy spišského historika Jozefa Špirka, ktorý pôsobil a zomrel v Bertotovciach, kde bol pochovaný.

búdala na veľké udalosti zo života svojho mesta, ale rovnako nezabudol ani na veľké chvíle svojho života a dokázal byť rovnako charakterný. Tu vidno, že pre neho bola história skutočnou učiteľkou života.

7. Zhodnotenie

Vojtech Wick metodologicky používal dôkladný (1) archívny výskum a (2) bezprostredný osobný prieskum pamiatok. Vďaka tomuto prístupu sa zachoval opis niektorých pamiatok (predovšetkým nápisov) len v jeho prácach.

Ako Košičana ho formovalo uhorsko-maďarské kultúrne prostredie:

- pamiatkarské tradície, v ktorých aktívne pokračoval nielen písaním a publikovaním výsledkov svojej práce, ale aj iniciatívami pri snahe zriadiť diecézne múzeum;
- rok 1896 – uhorské milénium, posviacka katedrály, rok vlastnej kňazskej ordinácie;
- 40 rokov prežitých priamo v meste Košice;
- kanonik Košickej katedrálnej kapituly: čestný a gremiálny;
- po druhej svetovej vojne sa prejavil ako lokálpatriot a udomácnený Košičan – (1) nechcel patriť medzi „majúcich sa vysídliť“ a (2) rozsudok z politicky motivovaného procesu nikdy nenadobudol právoplatnosť;
- biskupi mu prejavovali dôveru a vo vyspelom kňazskom veku ho kriticky zmýšľajúci biskup Jozef Čársky radil k najlepším kňazom biskupstva,⁵⁷ čo z úst tohto biskupa bolo jednak podložené osobnou skúsenosťou a v kontexte toho, že biskup nikdy nikomu nenadŕžal, to vyznieva ako skutočné morálne vyznamenanie;
- vyučoval 44 rokov a k roku 1946 až 80 % kňazov košického presbytéria bolo jeho žiakmi⁵⁸

Z dôvodu neodôvodneného perzekvovania Vojtecha Wicka mu právom patrí *memento* na košickom veraikone⁵⁹ v košickej katedrále hneď pri vchode – pamätnej tabuli evanjelovej kňazom zahynutým počas kňazskej služby v 20. storočí v Košickej diecéze a prenasledovaným po druhej svetovej vojne a počas komunistickej vlády v našej krajine.

Vojtech Wick zostal na penzii v Košiciach na Roosweltovej ulici č. 16. Zomrel na Božie narodenie 25. decembra 1955 v 82. roku života a 60. roku kňazstva. Boh mu dožičil vysoký vek a požehnaný plodný život. Pochovali ho 28. decembra 1955

⁵⁷ Biskup Jozef Čársky hodnotil svojich kňazov podľa ovocia (porov. *Mi T*, 16 – 20), ktoré prinášali, nie podľa toho, čo sa o nich rozprávalo, čiže nie podľa rečí, pretože tie môžu byť všelijaké, aj zlé a nepravdivé. O rektorovi kňazského seminára a kanonikovi Rudolfovi Prónaiovi sa za jeho života všeobecne rozprávalo ako o mužovi svätého života, ktorý je preduchovnený, zbožný atď. Keď sa niekoľko rokov po jeho smrti údajne stal zážrak uzdravenia očí jedného kňaza, ktorý ho vzýval o príhovor, biskup napísal, že o svätosti R. Prónaia nemôže byť ani pomyslenia, pretože po ňom ostali na diecéznom súde desaťročia nedoriešené kauzy a stránky sa márne domáhali výsledkov. Vo Wickovom prípade to bolo inak. Za svojho života bol všeobecne rešpektovaný a uznávaný, pretože bol pedantný a príliš zodpovedný. Osobne k tomu dopomohla aj jeho silne introvertná povaha, za ktorú ho nikto neodsudzoval, práve naopak, rešpektoval ju. Istá tajomnosť napokon patrí k životu každého človeka. Biskup J. Čársky vnímal V. Wicka ako zodpovedného kňaza, ktorý je navyše prosperujúci a rozvoj vedy písaním kníh, ktoré všetky vyšli tlačou. Neostala po ňom morálna podlžnosť ako v Prónaiovom prípade, ale práve naopak, jeho dielo si dodnes mnohí vedci, laici, svetskí, či cirkevní predstavení nevedia vynachváliť. V. Wick teda nebol človekom a kňazom len pre seba, svoje okolie či svojich súčasníkov, ale časovo prekročil svoju dobu a zasahuje aj nás a bude zasahovať aj ďalšie generácie. Aj to nepriamo dosvedčuje hĺbku ducha V. Wicka.

⁵⁸ MARKUŠOVÁ, Kristína – ŠUTAJ, Štefan – SÁPOSOVÁ, Zlatica: *Vojtech Wick ako človek, kňaz a historik*, s. 52.

⁵⁹ Porov. ZUBKO, Peter: *Košický veraikon*. Prešov : VMV, 2008.

v rodinnom hrobe v Košiciach na Verejnom cintoríne. Aj v tom je odlišný od ostatných košických kanonikov. Jeho hrob je pamiatkovo chránený.

Povaha, predovšetkým láska k samote a nevyhľadávanie spoločnosti, predurčila Vojtecha Wicka prežiť život v tvorivej práci. V tých časoch nikto nikomu nevyčítal jeho povahu, nezavídal a prejavoval primeranú úctu. Vo vedení diecézy totiž dominovala pluralita jednak názorov, ale aj pováh, pôvodu, skúseností a veku. V spojitosti s kňazskou službou bola jeho charizmou práca pre dobro diecézy, veriacich, osobitne písaním o dejinách. Pôsobí tak ako sekulárny rehoľník uprostred vtedy veľkého a rušného mesta. Ovocie tejto práce nezostalo prospešné len jeho súčasníkom, ale stalo sa nadčasovým. Ostalo po ňom komplexné dielo, popredné v bibliografii o meste Košice a najvýznamnejšie v dejinách Košickej diecézy a svojím rozsahom dosiaľ neprekonané. Na Slovensku patrí medzi popredných cirkevných historikov 20. storočia, ktorý sa svojím prístupom nevenoval len prísne cirkevných dejinám, ale aj profánnej histórii, čím prekonal Bartolomeja Szokolszského a jeho súčasníkov; v oblasti kunsthistórie dokázal byť takmer dokonale precízny, neporovnával však opisované umenie podľa kontextu dejín umenia, ale v rámci kontextu miestnych dejín. V tomto smere vidno rezervy Wickovej práce. Vojtech Wick otvoril cestu ďalším generáciám historikov, aby pokračovali tam, kde on skončil. Dnešní cirkevní historici v Košickej arcidiecéze píšú komplexné práce, predovšetkým z pramenných materiálov, ktoré Vojtech Wick nemal k dispozícii. Celé Wickovo dielo, najmä práce z histórie Košíc a Prešova, patria k najvýznamnejším príspevkom k dejinám Košickej diecézy regionálnej spisby a jeho *Nebeské hlasy* sú jednoznačne najlepšie zostavenou modlitebnou knihou, napísanou kňazom Košickej diecézy vôbec. Aj napriek tomu, že v mnohých veciach nebol prvý a ani posledný, neustávajúca tvorivosť Vojtecha Wicka, rozumová jasnosť, právnická stručnosť a kňazská zbožnosť aj dnes chvália Boha, ktorému Vojtech Wick slúžil, ako len najlepšie vedel. Svojimi nadčasovými aktivitami sa stal najvýraznejšou osobnosťou svojej doby – osobnosťou ktorá za svoje životné dielo a prínos, ale aj životný postoj a vernosť Cirkvi a milovaným Košiciam, nebola dodnes dostatočne docenená.

Dňa 28. novembra 2008 bola v Košiciach na Vrátnej ulici č. 16 odhalená jednoduchá pamätná tabuľa pripomínajúca osobnosť Vojtecha Wicka, veľkej osobnosti Košickej diecézy.

Mezinárodní garance náboženských práv – české a slovenské konkordáty se Svatým stolcem

Blanka ŽIŽKOVÁ

International guarantee of religious rights – Czech and Slovak concordats with the Sacred see

The scale and variety of acts of religious intolerance evident in so many countries today are of enormous contemporary concern. This timely study attempts a thorough and systematic treatment of both Universal and European practice. The standards applicable to freedom of religion are subjected to a detailed critique, and their development and implementation within the Czech and Slovak republic is distinguished from that within each other. In order to discern trends and obstacles to their advancement and to highlight the rationale for any apparent departures between the two systems.

Keywords: *freedom, religion, discrimination, jurisdiction, judicial, supervision, conviction, treatment, papal convention*

1. Pojem konkordát (definice předmětu komparace)

„Konkordát (lat. *concordatum* souhlas, úmluva) je mezinárodní smlouva uzavřená mezi Svatým stolcem a jiným státem, která většinou řeší práva, záležitosti a svobody vyznání pro katolickou církev v daném státě.“¹ V českém jazyce se vedle výrazu konkordát setkáme i s výrazem papežská smlouva. Codex iuris canonici používá promiscue výrazy *conventiones, pacta a concordata*.²

Toto je výčet základních oblastí, „které jsou předmětem smluvních úprav:

- 1) definice právního postavení katolické církve
- 2) působnost katolické církve na poli kulturním, vzdělávacím a charitativním
- 3) působnost katolické církve v armádě
- 4) otázka ekonomických záležitostí – systém finančního zajištění
- 5) procesní pravidla.³

Třebaže dnešní historici s pojmem konkordát operují již pro 12. století (konkordát sutrijský 1111, konkordát wormský 1122), objevuje se tento institut pod tímto názvem poprvé až ve smlouvě završující kostnický koncil v roce 1418. „Právě od té doby se začal silně projevovat vliv Říma v celém katolickém světě. Od té doby se také navazují těsnější styky mezi provinčními církvemi a Římem, který se stal fakticky strůjcem osu-

¹ Konkordát, <http://cs.wikipedia.org/wiki/Konkord%C3%A1t>.

² MRÁZEK, Josef: *Mezinárodněprávní suverenita Svatého stolce a Smlouva o úpravě vzájemných vztahů s Českou republikou*.

http://pravniuradce.ihned.cz/c4-10078240-10880420-F00000_detail_mezinarodnepravni_suverenita_svatého_stolce_a_smlouva_o_uprave_vzajemnych_vztahu_s_českou_republikou.

³ HALAS, František X.: *Vztahy mezi státem a církví z hlediska jejich mezinárodního rozměru*. Olomouc, Univerzita Palackého 2002, s. 52.

ďů téměř všech biskupství a větších klášterů. Od nynějška je slyšet heslo Roma locuta – Řím smluvil a záležitost je třeba považovat za vyřízenou.“⁴ Jak již bylo naznačeno, jsou smluvními stranami vždy Svatý stolec, reprezentovaný papežem nebo jím pověřenou osobou, a stát, v několika málo případech dokonce i jiný subjekt mezinárodního práva (konkordát se Svatým stolicem uzavřela v roce 2000 Organizace pro osvobození Palestiny a Organizace africké jednoty).

Česko a Slovensko spolu prošly značnou část 20. století, jsou dnes členy Evropských společenství a součástí systému kontinentálně evropské právní kultury, „která však není homogenní celek, ale třídí se na řadu subsystémů, daných zejména historickým vývojem a národními zvláštnostmi jednotlivých států.“⁵

2. Geneze srovnávaného prvku

Na první pohled by se mohlo zdát, že jak Česká republika, tak Slovenská republika měly co se týče přístupu ke katolické církvi a Svatému stolci jako jejímu reprezentantu na mezinárodní úrovni stejnou startovací čáru. Nejdůležitější konfesněprávní zásady zůstaly v Česku shodné nebo velice podobné jako na Slovensku i po rozdělení Československa v roce 1992 – jak ústava České republiky, tak ústava Slovenské republiky obsahují velice podobné garance náboženských práv – zákaz diskriminace z důvodu náboženského přesvědčení, svobodu svědomí a náboženského přesvědčení, autonomii církvi a náboženských společeností apod.⁶ Tyto zásady byly inspirovány právně nezávaznou Všeobecnou deklarací lidských práv, schválenou Valným shromážděním Organizace spojených národů dne 10. prosince 1948.⁷ Není bez zajímavosti, že tehdejší totalitní Československo se při rozhodování o tomto důležitém dokumentu zdrželo hlasování.

Poměr tohoto státního útvaru ke katolické církvi a Svatému stolci prožil několika velice rozdílnými fázemi. Podle Jindřicha Dejmka „vzájemný poměr mezi Československem a Vatikánem byl od samého počátku republiky v roce 1918 poznamenán značným napětím. Ztěžovala jej tíha protireformační tradice habsburského státu v XVII. a XVIII. století, spjatá se stupňujícími se protikatolickými náladami značné části české společnosti v posledních desetiletích existence rakousko-uherské monarchie, s renesancí Husova kultu a vůbec české reformní tradice (...). Komplikoval jej samotný stav katolicizmu v českých zemích, nevalné národní renomé katolických stran za světového válečného konfliktu loajálních k Habsburkům, stejně jako i ‚protiřímské‘ reformní hnutí části nižšího katolického kléru (s výslednicí v podobě na Římu nezávislé Československé církve).“⁸ Lze jen doplnit, že protikatolické tendence vyvrcholily krátce po vzniku ČSR vlnou primitivního vandalizmu, počínající stržením mariánského sloupu na Staroměstském náměstí v Praze, provedeného zfanatizovanou lůzou, v mylném domnění, že se jedná o symbol vítězství Habsburků nad českým stavovským povstáním na Bílé hoře roku 1620, a konče demolicí soch tzv. protireformačních světců. Na Slovensku, podstatně méně zasaženém protikatolickou reformací v 16. století a více prostoupeného ka-

⁴ BÍLÝ, Jiří: *Troji lid – panovníci a jejich lid v evropském středověku*, Libri, Praha 2000, s. 312.

⁵ BÍLÝ, Jiří: *Srovnávací právo*, B.I.B.S., Brno 2008, s. 8.

⁶ Srov. čl. 3 odst. 1 a čl. 16 Listiny základních práv a svobod (ústavní zákon č. 2/1993 Sb.), čl. 12 odst. 2 a čl. 24 Ústavy SR (ústavní zákon č. 460/1992 Z. z.).

⁷ Srov. čl. 18 a 19 Všeobecné deklarace lidských práv (1948): čl. 18: Každý má právo na svobodu myšlení, svědomí a náboženství; toto právo zahrnuje v sobě i volnost změnít své náboženství nebo víru, jakož i svobodu projevovat své náboženství nebo víru, sám nebo společně s jinými, ať veřejně nebo soukromě, vyučováním, prováděním náboženských úkonů, bohoslužbou a zachovávaním obřadů.

⁸ DEJMEK, Jindřich: *Vztahy mezi ČSR a Vatikánem v meziválečném období*, in: *Vztah církvi a státu* (ed. Marek Loužek), Praha, CEP 2004, s. 75.

tolickou vírou, tyto zprávy z Čech, Moravy a Slezska vyvolávaly nepochopení. „Je nepopiratelnou skutečností, že Lutherova reformace svou vášnivou zaujatostí proti všemu katolickému vedla v českých poměrech k ničení katolických památek, občasnému vybičování kostelů a klášterů. Katolická menšina se stala před Bílou horou ošklivým kačátkem v národě“.⁹

Přes řadu sporných momentů došlo v roce 1920 k navázání diplomatických styků mezi ČSR a Svatým stolicem. Ty však byly již v roce 1925 přerušeny (tzv. „Marmaggiho aférou“), aby byly na přelomu let 1927/1928 obnoveny, tentokrát již na bázi mezinárodní úmluvy, nazvané Modus vivendi.¹⁰ Tato dohoda, čítající pouze několik málo ustanovení, odstraňovala nejvýraznější zóny konfliktu mezi ČSR a Svatým stolicem (jmenování katolických biskupů, delimitace československých diecézí, kompetence řádových představených, správa sekvestrovaného církevního majetku na Slovensku) a výrazným způsobem zlepšila na dalších deset let vztahy mezi jmenovanými subjekty mezinárodního práva. Je třeba zdůraznit, že Modus vivendi nebyl klasickou mezinárodní smlouvou – jeho znění nikdy nebylo přijato československým Národním shromážděním a schválila ho pouze vláda.

Mnichovský diktát v roce 1938 a agresivní politika nacistického Německa znamenala zásadní zlom. Situace se po okupaci Sudet, vynuceném odtržení Slovenska a vyhlášení Protektorátu Čechy a Morava stala značně nepřehlednou a k určité normalizaci došlo až v období 1945–1948. Celkově však lze konstatovat, že vše důležité, co se v tomto období dělo (nejen ve vztahu ke Svatému stolci) bylo pod kontrolou Třetí říše.

Po únorovém převratu v roce 1948 se vzájemné vztahy mezi Československem a Svatým stolicem díky agresivní protináboženské politice vládnoucí komunistické strany prudce zhoršily. Církve a náboženské společnosti v letech 1948–1989 byly donuceny v nerovném souboji zápasit o svoji holou existenci. „Platí to jak pro vztah duchovní a světské moci, pro teorii státu a ekleziologii, pro politické jednání a myšlení, stejně jako i pro právo a justici, hospodářství, správu a finančníctví apod.“¹¹ Diplomatické vztahy s Vatikánem byly v roce 1950 přerušeny a být došlo v 60. a 70. letech 20. století kurčitým dohodám mezi československou vládou a Svatým stolicem, nešlo rozhodně o úpravu systematickou, ale spíše neformální o obsazování některých vrcholných postů v církevní správě. K navázání diplomatických styků mezi ČSFR a Svatým stolicem, přerušených v roce 1950, došlo dne 19. června 1990. Po rozdělení československé federace Svatý stolec uznal v lednu 1993 oba její nástupnické státy, s nimiž byly navázány klasické diplomatické styky.

Vzhledem k tomu, že po roce 1989 došlo ve střední a východní Evropě k dalekosáhlým politickým, společenským a ekonomickým změnám souvisejících s pádem totalitních ateistických komunistických režimů, stala se aktuální otázka ucelené a koncepční úpravy vzájemných vztahů mezi katolickou církví, předtím pronásledovanou, a daným postkomunistickým státem nebo jeho částí (zvláštním případem byla Německá spolková republika, kde mezistátní smlouvu tohoto typu uzavírají jednotlivé spolkové země).¹²

⁹ BILÝ, Jiří: *Jezuita Antonín Koniáš – osobnost a doba*, Vyšehrad, Praha 1996, s. 31.

¹⁰ Spíše než o Marmaggiho aféru (Marmaggi byl velvyslancem Svatého stolce v Praze) šlo o Masarykovu aféru – tehdejší prezident vyvolal diplomatickou roztržku, vrcholící odvoláním Marmaggiho z ČSR, tím, že se v roce 1925 demonstrativně účastnil oslavy upálení Mistra Jana Husa (a Pražským hradě dal vyvěsit prapor s kalichem), ačkoli ČSR se předtím zavázala, že politická reprezentace státu se podobného jednání zdrží.

¹¹ BILÝ, Jiří: *Moc a právo v evropské politické tradici*, Eurolex Bohemia, Praha 2004, s. 142.

¹² Srov. HALAS, František X.: *Vztahy mezi státem a církví z hlediska jejich mezinárodního rozměru*. Olomouc, Univerzita Palackého 2002, s. 51.

V letech následujících po roce 1989 uzavřel Svatý stolec mezinárodní smlouvy (konkordáty), a to jak obecné, tak řešící konkrétní problém, s těmito státy nebo spolkovými zeměmi (ve třech případech – ČR, SR a Gruzie – však nebyly příslušným státem ratifikovány):

PŘEHLED KONKORDÁTNÍCH SMLUV S POSTKOMUNISTICKÝMI ZEMĚMI¹³

| <i>stát</i> | <i>rok podepsání /platnosti, pokud se liší</i> | <i>charakteristika, obsah smlouvy</i> | <i>oficiální jazyk(y)</i> | <i>publikováno (věřšinou Acta Apostolicæ Sedis; RCP = Revue církevního práva)</i> |
|---|--|--|---------------------------|---|
| <i>Německo – nové země:</i> | | | | |
| Sasko-Anhaltsko, Braniborsko, Sasko | 1994 | zřízení diecéze Magdeburg | N/It | LXXXVII (1995), s. 129–137 |
| Braniborsko, Sasko | 1994 | zřízení diecéze Zhořelec | N/It | LXXXVII (1995), s. 138–145 |
| Durynsko | 1994 | zřízení diecéze Erfurt | N/It | LXXXVII (1995), s. 145–154 |
| Hamburk, Meklenbursko-Přední Pomořansko, Šlesvicko-Holštýnsko | 1994 | zřízení arcidiecéze a církevní provincie Hamburk | N/It | LXXXVII (1995), s. 154–164 |
| Sasko | 1996/1997 | velká obec. smlouva (konkordát) | N/It | LXXXIX (1997), s. 613–650 |
| Durynsko | 1997 | velká obec. smlouva (konkordát) | N/It | LXXXIX (1997), s. 756–795 |
| Meklenbursko-Přední Pomořansko | 1997 | velká obec. smlouva (konkordát) | N/It | XC (1998), s. 98–116 |
| Sasko-Anhaltsko | 1998 | velká obec. smlouva (konkordát) | N/It | XC (1998), s. 430–502 |
| Durynsko | 2002 | teologická fakulta Erfurt | N/It | XCV (2003), s. 237–247 |
| Braniborsko | 2003/2004 | velká obec. smlouva (konkordát) | N/It | XCVI (2004), s. 625–652 |
| <i>Ostatní státy:</i> | | | | |
| Polsko | 1993/1998 | konkordát | It/Pl | XC (1998), s. 310–329 |
| Maďarsko | 1990 | obnovení diplomatických styků | It/Maď | <i>Enchiridion dei Concordati, č. 3776–3780, s. 1704–1707</i> |
| Maďarsko | 1994 | ozbrojené síly, pohraniční stráž | It/Maď | LXXXVI (1994), s. 574–579 |
| Maďarsko | 1997/1998 | majetková smlouva | It/Maď | XC (1998), s. 330–341 |
| Chorvatsko | 1996/1997 | právní otázky | It/SrChorv | LXXXIX (1997), s. 277–287 |
| Chorvatsko | 1996/1997 | vzdělání a kultura | It/SrChorv | LXXXIX (1997), s. 287–296 |
| Chorvatsko | 1996/1997 | ozbrojené síly a policie | It/SrChorv | LXXXIX (1997), s. 297–302 |
| Chorvatsko | 1998 | majetková smlouva | It/SrChorv | XCI (1999), s. 170–178 |
| Kazachstán | 1998/1999 | právní otázky | A/Kaz/Rus | XCII (2000), s. 316–328 |

¹³ Převzato z NĚMEC, Damián: *Konkordátní smlouvy Apoštolského stolce s postkommunistickými zeměmi (1990–2007)*. Habilitační práce, Olomouc 2007.

| | | | | |
|---------------------|--------------------------------|---------------------------------|----------|--|
| Estonsko | 1998/1999 | malá obecná smlouva | A | XCI (1999), s. 414–418 |
| Litva | 2000 | vzdělání a kultura | A/Lit | XCII (2000), s. 783–795 |
| Litva | 2000 | právní otázky | A/Lit | XCII (2000), s. 795–809 |
| Litva | 2000 | ozbrojené síly | A/Lit | XCII (2000), s. 809–816 |
| Slovensko | 2000 | základní smlouva | It/Slov | XCIII (2001), s. 136–155 |
| Slovensko | 2002 | ozbrojené síly a sbory | It/Slov | XCV (2003), s. 176–184 |
| Slovensko | 2004 | katolická výchova a vzdělávání | It/Slov | XCVII (2005), s. 51–60 |
| (Slovensko) | (2005 – <i>ne-podepsáno!</i>) | (uplatnění výhrad ve svědomí) | | RCP č. 31 – 2/05, s. 149–152 |
| Lotyšsko | 2000/2002 | velká obec. smlouva (konkordát) | A/Lot | XCV (2003), s. 102–120 |
| Slovensko | 2001/2004 | právní otázky | It/Slovi | XCVIII (2006), s. 142–148 |
| Albánie | 2002 | malá obecná smlouva | A/Alb | XCIV (2002), s. 660–664 |
| Albánie | 2007/? | majetková smlouva | It/Alb | e-mail z nunciatury v Tiraně |
| Česká republika | 2002/? | základní smlouva | It/Č | RCP č. 22 – 2/02, s. 163–175 |
| Bosna a Hercegovina | 2006/2007 | základní smlouva | A | Vukšić. <i>Crkva i država</i> , s. 11–19 |
| (Gruzie) | (2003 – <i>ne-podepsáno!</i>) | (základní smlouva) | | |

3. Komparace

3.1. Česká republika

Pokud použijeme vojenskou terminologii, dá se konstatovat, že v období 1993–1998, kdy ČR řídila středopravicová vláda Václava Klause (1993–1998), složená z ODS, KDU-ČSL, ODA, a na krátký čas úřednická vláda Josefa Tošovského (zhruba první polovina roku 1998), se ve vzájemných vztazích stát – katolická církev nic zvláštního nestalo. Vzájemné diplomatické styky lze označit za velice korektní, nebyly však nijak prohlubovány. O konkordátu se Svatým stolcem se nehovořilo, a to zřejmě ze dvou důvodů – jednak proto, že jeho uzavření nebylo považováno tehdy nejsilnější spíše liberálně orientovanou ODS za účelné a vhodné, jednak proto, že Svatý stolec považoval za nutnou určitou konsolidaci nově vzniklého státu.

Určitý zlom nastal po roce 1998, kdy se po volbách do Poslanecké sněmovny sestavila vláda ČSSD. Tento kabinet, vedený Milošem Zemanem a do roku 2002 tolerovaný opoziční ODS, ve svém programovém prohlášení vyzval církev k dialogu a diskuzi, jejichž výsledkem by měl být i legislativní návrh řešení vztahu státu a církví včetně způsobu jejich financování. Tím byl dán první impuls k jednání s katolickou církví jako s největší církví v českých zemích, jejíž postavení mělo být upraveno, podobně jako v řadě dalších postkomunistických zemí, na mezinárodní úrovni klasickým konkordátem se Svatým stolcem. S určitým časovým odstupem proběhla jednání mezi ČR a Svatým stolcem o znění smlouvy (od 6. dubna roku 2000 do 28. května 2002, celkem 14 kol). Od samého začátku ČR prosazovala princip, že smlouva se Svatým stolcem nemůže v ničem jít nad ústavní rámec ČR a musí respektovat i ostatní její právní předpisy (proto také její znění v mnoha člancích odkazuje na soulad s právním řádem ČR).

Finální znění smlouvy mezi ČR a Svatým stolcem bylo podepsáno dne 25. července 2002, tedy těsně po volbách do Poslanecké sněmovny (po nich vytvořena koalice ČSSD, KDU-ČSL a US) – za ČR ji signoval tehdejší ministr zahraničí Cyril Svoboda, ze Svatý stolec nuncius Erwin Josef Ender.

Podle ústavy ČR (čl. 49) je k ratifikaci mezinárodní smlouvy třeba souhlasu obou komor Parlamentu, tedy Poslanecké sněmovny a Senátu. Poslanecká sněmovna

Parlamentu ČR dne 21. května 2003 po bouřlivém jednání, předloženou smlouvu již v I. čtení zamítla. „Pro odmítnutí ratifikace hlasovalo ze 177 přítomných poslanců 110, pro schválení ratifikace 39 poslanců. Hlasování se zdrželo 28 poslanců, do sněmovny se vůbec nedostavilo 23 poslanců, mezi nimi ministr kultury Pavel Dostál.“ „V politických kuloárech se již v předvečer tohoto zamítnutí bouřlivá rozprava nad vyjednanou dohodou očekávala a ani její výsledné nepřijetí překvapivě nepůsobilo.“¹⁴

Jistě nepřekvapilo, že proti konkordátu se Svatým stolcem hlasovala pochopitelně KSČM, neboť negativní postoj komunistických stran k náboženství a víře je záležitostí dlouhodobá. Pozoruhodnější byl postoj většiny poslanců ČSSD a ODS, kteří rovněž smlouvu nepodpořili, byť se jejich strany v předchozím volebním období (1998–2002) spolu úzce spolupracovaly. Jako velice zajímavou lze také označit překvapivě vysokou (jistě ne náhodnou) účast zákonodárců na projednání smlouvy mezi ČR a Svatým stolcem (v Poslanecké sněmovně Parlamentu ČR přítomno 177 poslanců), přičemž se „kudovidu“ jiné, minimálně stejně důležité mezinárodní smlouvy, se ve stejném volebním období těšily v I. čtení znatelně menšímu zájmu a byly bez problémů schvalovány, jako např.:

- souhlas ČR se vstupem Bulharska, Estonska, Litvy, Lotyšska, Rumunska, Slovenska a Slovinska do Severoatlantické aliance – 27. června 2003 – přítomno 152 poslanců (nikdo proti);
- Smlouva o sociálním zabezpečení mezi Českou republikou a Španělským královstvím, podepsaná ve Valencii dne 13. května 2002 – 29. listopadu 2002 – přítomno 137 poslanců (nikdo proti);
- ratifikace Mezinárodní úmluvy o potlačování financování terorismu ze dne 9. prosince 1999 – 12. května 2005 – přítomno 109 poslanců (proti 23).

K odpůrcům smlouvy se Svatým stolcem patřil i prezident Václav Klaus. Svě výhrady shrnul ve svém dopise tehdejšímu ministru zahraničních věcí Cyrilu Svobodovi (KDU-ČSL) ze dne 5. února 2004 (tento dopis byl publikován mj. ve sborníku *Vztah církvi a státu* (ed. Marek Loužek). Praha, CEP 2004, str. 117–120). Ty se týkaly prakticky všech ustanovení této mezinárodní smlouvy. Václav Klaus také vyslovil názor, že není důvod smlouvu uzavírat, že její charakter je spíše rekapitulací, neboť většinu věcí Česká republika jako samozřejmost zaručuje podle současného právního stavu svým platným právem, že v České republice je nemožné a neprůchodné smlouvu v této podobě přijmout (v tom mu následující události daly za pravdu) a předeslal, že by ji v této podobě nebyl ochoten podepsat.¹⁵

Co bylo obsahem této mezinárodní smlouvy, že byla tak rázně Poslaneckou sněmovnou Parlamentu ČR smetena ze stolu? Po preambuli, která oceňovala pozitivní roli katolické církve v českých, evropských i světových dějinách při vytváření a ochraně duchovních, kulturních a lidských hodnot, vyzdvižení Česká republiky jako demokratického právního státu chránící přirozená a nezadatelná práva a základní svobody člověka) následovala tato ustanovení:¹⁶

- uznání mezinárodně právní subjektivity ČR a Svatého stolce, včetně vzájemného diplomatického zastoupení na úrovni velvyslanectví (čl. 1 a čl. 2);

¹⁴ DAVID, Zdeněk: *Konkordát pro XXI. století*. <http://www.pravnik.cz/a/185/konkordat-pro-xxi-stoleti.html>.

¹⁵ Srov. KLAUS, Václav: *Dopis prezidenta republiky ministru zahraničí ke smlouvě s Vatikánem* in *vztah církvi a státu* (ed. Marek Loužek). Praha, CEP 2004, s. 117 a 120.

¹⁶ Srov. VALEŠ, Václav: *Konfesi právo – průvodce studiem*. Plzeň, Aleš Čeněk 2008, s. 233–234.

- potvrzení statusu Církve římskokatolické a Církve řeckokatolické jako subjektů práva (čl. 3 odst. 1);
- vyjádřena zásada, že hranice českých církevních římskokatolických diecézí a apoštolských administratur i českých církevních řeckokatolických eparchií, exarchátů a diecézí se mají krýt se státními hranicemi ČR (čl. 3 odst. 2);
- vyjádření shody ČR a Svatého stolce, že v ČR je respektována a plně zaručena náboženská svoboda v souladu s ústavním pořádkem ČR a s mezinárodními smlouvami, jimiž je ČR vázána (čl. 4);
 - neidentifikace ČR s žádným náboženským vyznáním (čl. 5 odst. 1);
 - garance působení katolické církve v ČR v souladu s jejími vlastními zásadami a její právo na samosprávu (čl. 5 odst. 2 a čl. 6);
 - možnost pro každého (tedy i katolíka) odmítnout vykonávat vojenskou službu, pokud by to bylo v rozporu s jeho svědomím nebo s jeho náboženským vyznáním – protože však povinná vojenská služba zrušena k 1. lednu 2005, mělo by toto ustanovení význam tehdy, kdyby byla v budoucnu obnovena (čl. 7);
 - poněkud vágní ustanovení o důležitosti role sdělovacích prostředků při ochraně svobody myšlení a svědomí (čl. 8);
 - církevní sňatek, uzavřený v rámci katolické církve, má mít občanskoprávní účinky (čl. 9);
 - oprávnění katolické církve zřizovat v souladu se svými předpisy (kanonickým právem) právnické osoby pro organizaci a vyznávání katolické víry, zejména v oblastech školství, zdravotnictví, sociální a charitativní péče, přičemž je uznává za právnické osoby ve smyslu právního řádu ČR (čl. 10 odst. 1);
 - zaručení práva katolické církve vyučovat a vychovávat své duchovní, řeholní i laické pracovníky ve vlastních školách a výchovných zařízeních (čl. 10 odst. 2);
 - právo katolické církve zřizovat a provozovat vlastní školy (mateřské, základní, střední i vysoké), předškolní a školská zařízení jako součást výchovně vzdělávací soustavy ČR (čl. 11 odst. 2);
 - ČR se zavazuje obecně uznávat doklady o vysokoškolském vzdělání a akademické tituly a hodnosti přiznané v oblasti teologie i zahraničními vysokými školami státními i církevními za podmínek stanovených právním řádem ČR (čl. 11 odst. 3);
 - pro působení jako vyučující na katolických školách stanovena podmínka získání kanonické mise, tj. pověření od katolické církve (čl. 11 odst. 4);
 - garance možnosti navštěvovat výuku předmětu náboženství; jeho obsah a metodika musí být v souladu s učením katolické církve (čl. 11 odst. 5-7);
 - koordinace katolické církve a ČR při spolupráci na ochraně a udržování kulturního dědictví (čl. 12);
 - podmínky duchovenské a pastorační služby v sociálních, zdravotnických zařízeních, věznicích a v armádě (čl. 13-16);
 - závazek ČR co možná nejrychleji vyřešit otázku restituce církevního majetku (čl. 17 odst. 1);
 - spolupráce katolické církve a ČR při hledání nového způsobu financování katolické církve (čl. 17 odst. 2);
 - stereotypní ustanovení mezinárodních smluv – specifikace orgánů způsobilých jednat jménem katolické církve, řešení případných sporů diplomatickou cestou, změny a dodatky jen na základě vzájemné dohody smluvních stran, trvání smlouvy na dobu neurčitou, možnost výpovědi (čl. 18-21).

Souhrmně lze konstatovat, že návrh smlouvy mezi ČR a Svatým stolicem z roku 2002 by fakticky, pokud by byl schválen, by nepřinesl žádnou převratnou novinku. Její uzavření smlouvy by neznamenalo zmenšení pravomocí ČR, natož omezení její svrchovanosti, jak matou veřejnost odpůrci katolické církve (stejně jako analogické smlouvy neomezily pravomoc a svrchovanost jiných států). Řada ustanovení smlouvy byla spíše deklaratorní a vyjadřovala spíše dobrou vůli k potřebné spolupráci v oblastech společného zájmu. Rozhodně neměla „v úmyslu zajistit privilegované postavení římskokatolické církvi ve společnosti, ani vůči ostatním křesťanským církvím a náboženským společenostem, pouze respektuje mezinárodní charakter této církve.“¹⁷

Odmítnutím ratifikace konkordátu v roce 2003 však celá záležitost končila pouze zdánlivě. Česká republika je v této oblasti poměrně úspěšným autorem celé řady slibů, z nichž ani jeden nebyl dosud splněn. Ustanovení o důležitosti konkordátu mezi Svatým stolicem a naší republikou se vine programovými prohlášeními všech posledních čtyř vládních kabinetů, tedy vlád vedených Stanislavem Grossem (ČSSD),¹⁸ Jiřím Paroubkem (ČSSD)¹⁹ a první i druhé vlády Mirka Topolánka (ODS).²⁰ Ovšem ani jedna z těchto vlád neučinila jediný objektivně zaznamatelný krok k tomu, aby vyčteného cíle dosáhla. Je proto, myslím, oprávněně tvrdit, že zmínky o mezinárodní smlouvě s Vatikánem se v programových prohlášeních objevuje z iniciativy KDU-ČSL (nebo s ohledem na její hlasy) a že zřejmě nejsou myšleny seriózně.

České vlády a demokratické české politické strany zastoupené v Parlamentu ČR (bez KSČM) jakoby balancovaly a usilovaly o získání hlasů větších voličů (proto odkazy na konkordát), aniž by se ovšem minily připravit o hlasy většiny obyvatelstva, která je bez vyznání a k církvím a náboženským společenostem se staví přinejmenším rezervovaně. „Je to dost smutný postoj v národě, jehož smysl existence byl v dobách, kdy se řešila „česká otázka“, spatřován v náboženském zakotvení. V národě, kde se vzdor různým náboženským tradicím, katolickým a evangelickým, které různé promýšlely náboženskou víru, zrodila světová náboženská reformace, devotio moderna, kde bylo křesťanství neodmyslitelnou součástí národní existence.“²¹

¹⁷ DUKA, Dominik. *Přátelská odlika a kooperace jsou si blízké*. in: Vztah církvi a státu (ed. Marek Loužek). Praha, CEP 2004, s. 23.

¹⁸ Z programového prohlášení vlády Stanislava Grosse (4.8.2004-25.4.2005): „Vláda si je vědoma potřeby existence smlouvy mezi ČR a Svatým stolicem.“

¹⁹ Z programového prohlášení vlády Jiřího Paroubka (25.4.2005-4.9.2006): „Vláda si je vědoma potřeby existence smlouvy mezi ČR a Svatým stolicem.“

²⁰ Z programového prohlášení první vlády Mirka Topolánka (4.9.2006-9.1.2007): „Budeme usilovat o narovnání vztahů mezi státem a církvemi a náboženskými společenstvy, včetně ukončení ratifikačního procesu mezinárodní smlouvy mezi Českou republikou a Svatým stolicem.“

²¹ Z programového prohlášení druhé vlády Mirka Topolánka (9.1.2007-dosud): „Vláda bude usilovat o dořešení vztahů mezi státem a církvemi a náboženskými společenstvy, včetně mezinárodní smlouvy mezi Českou republikou a Svatým stolicem.“

²¹ BÍLÝ, Jiří. *Česká národní tradice je tradice náboženská*, Praha 1996, In: Český týdeník 157/96, s. 9; srov. dále BÍLÝ, Jiří. Historické kořeny náboženského určení člověka, Praha 1990, In: Duchovní pastýř 2/1990, s. 32; srov. dále BÍLÝ, Jiří. *Náboženské kořeny Masarykovy filozofie českých dějin*, Praha 1990, In: Teologické texty 1990/3, s. 28; srov. dále BÍLÝ, Jiří. *K Pekařově filozofii českých dějin*, Praha 1990, In: Teologické texty 1990/5, s. 196-9; srov. dále BÍLÝ, Jiří. *K biblickým kořením pozdně středověkých státoprávních názorů*, Praha 1993, In: Teologická revue Husitské teologické fakulty UK 1993/3, s. 39-43; srov. dále BÍLÝ, Jiří. *Recenze na knihu J. Kadlece České církevní dějiny*, Praha 1991, In: Teologické texty 1991/3-4, s. 158-159.

3.2. Slovenská republika

V prvých letech existence Slovenské republiky, za vlád Vladimíra Mečiara (1. leden 1993 - 14. březen 1994, znovu 13. prosinec 1994 – 29. říjen 1998) a Jozefa Moravčíka (16. březen 1994 - 13. prosinec 1994) otázka mezinárodní smlouvy se Svatým stolicem nebyla středem pozornosti, zlom nastal až během vlády Mikuláše Dzurindy (30. říjen 1998 - 4. červenec 2006). Po předchozích jednáních byl konkordát se Svatým stolicem (oficiální název: „Základní zmluva medzi Svatou stolicou a Slovenskou republikou“) podepsán dne 24. listopadu 2000. „Národní rada SR vyslovila s touto smlouvou souhlas usnesením č. 1159 z 30.11.2000 a prezident SR ji ratifikoval dne 4.12.2000. Dne 18.12.2000 došlo ve Vatikánu k výměně ratifikačních listin mezi vatikánským kardinálem – státním sekretářem A. Sodanem a slovenským prezidentem R. Schustrem, čímž smlouva nabyla platnosti. Následně (23.8.2001) byla pod č. 326/2001 Z. z. vyhlášena v části 136 Zbierky zákonov (dále jen „Z. z.“). Na Základní smlouvu mezi Slovenskou republikou a Vatikánem v průběhu následujících let navázaly další (prozatím dvě) smlouvy.

Základní smlouva mezi Svatým stolicem a Slovenskou republikou (dále jen „Základní smlouva“) obsahuje ve své preambuli odkaz na dokumenty Druhého vatikánského koncilu a kanonického práva (ze strany Svatého stolce) a ústavních norem (na straně Slovenské republiky). Obě strany se v ní dále odvolávají na mezinárodně uznávané principy náboženské svobody, na významné poslání Katolické církve v dějinách Slovenska. Stejně tak zdůrazňují aktuální úlohu v sociální, morální a kulturní oblasti. Hlásí se k cyrilometodskému duchovnímu dědictví, uznávají přínos občanů Slovenské republiky pro katolickou církev a v neposlední řadě deklarují vůli přispívat k celkovému duchovnímu a materiálnímu dobru člověka a společnému dobru.²²

Svatý stolec a Slovenská republika deklarovaly, že se vzájemně považují za nezávislé a autonomní subjekty mezinárodního práva. Tyto principy uplatňují ve svých vzájemných vztazích. Strany navzájem uznaly taktéž právní subjektivitu právní subjektivitu právnických a fyzických osob, kterou ji mají podle právního pořádku Slovenské republiky či dle kanonického práva.²³

Slovenská republika uznala právo katolické církve a jejích členů na svobodné a nezávislé působení, zahrnující, minimálně, veřejné vyznání, hlásání a uskutečňování katolické víry, svobodu při plnění poslání katolické církve, výkon kompetencí stanovených kanonickým právem, výkon vlastnického práva k jejím finančním, materiálním prostředkům a spravování vnitřních věcí (čl. 2 odst. 1 Základní smlouvy). Svatý stolec jako protislužbu garantoval Slovensku využití všech vhodných prostředků na mravní formování jeho obyvatel ve prospěch společného dobra, a to dle principů katolické nauky a v souladu právním pořádkem Slovenské republiky (čl. 2 odst. 2 Základní smlouvy).

Bylo uznáno právo katolické církve stanovovat a měnit svůj právní pořádek, zřizovat, měnit a rušit vlastní církevní složení, tedy provincie, arcidiecéze, diecéze, eparchie, exarcháty a apoštolské administratury. Svatý stolec se zavázal, že dá Slovenské republice důvěrným způsobem na vědomí jejich zřízení, změnu či zrušení, a to před zveřejněním této informace (čl. 3 odst. 2 Základní smlouvy). Rovněž se v čl. 3 Základní smlouvy zavázal zabezpečit shodu hranic slovenských církevních římskokatolických diecézí a apoštolských administratur i slovenských řeckokatolických eparchií a exarchátů se státními hranicemi Slovenské republiky (tato shoda existovala již v době sjednání Zá-

²² Preambule Základní smlouvy.

²³ Čl. 1 odst. 1 a 2 Základní smlouvy.

kladní smlouvy a byla respektována i při nedávné reorganizaci katolické církevní organizace na Slovensku).²⁴

Vedle těchto nejdůležitějších věcí obsahuje Základní smlouva regulaci těchto právních vztahů:

- zřizování a svobodné působení církevních právnických osob (čl. 3 odst. 4);
- nerušený kontakt partikulární slovenské církve s univerzální (čl. 4);
- právo katolické církve vykonávat apoštolské poslání, tedy liturgické obřady a náboženské úkony, hlásat a vyučovat katolickou nauku (čl. 5 odst. 1);
- nedotknutelnost posvátných míst určených v souladu s kanonickým právem k vykonávání náboženských úkonů a výjimky z tohoto pravidla (čl. 5 odst. 2-4);
- výlučné právo katolické církve obsazovat úřady podle kanonického práva, zejména postů biskupů a arcibiskupů (čl. 6);
- možnost slovenských občanů katolického vyznání uplatnit výhradu svědomí a odmítnout činnost neslučitelnou s katolickým teologickým systémem nebo morálkou (zejména ve vztahu k lidskému životu, lidské důstojnosti, smyslu lidského života, rodině a manželství); podrobnosti měly být upraveny zvláštní mezinárodní smlouvou (čl. 7);²⁵
- nedotknutelnost zpovědního tajemství, zahrnující odmítnutí vypovídání před státními orgány, stejně nedotknutelné je i tajemství sdělení, písemného či ústního, které bylo pod podmínkou mlčenlivosti svěřeno osobě pověřené duchovní péčí (čl. 6 odst. 1 a 2);
- uznání všech nedělí v roce a taxativně vyjmenovaných katolických svátků²⁶ jako dní pracovního klidu (čl. 9);
- rovnost církevních a civilních sňatků (čl. 10 odst. 1);²⁷
- deklaraci o spolupráci katolické církve a státu při ochraně a podpoře manželství a rodiny (čl. 11);
- právo rodičů vychovávat svoje děti v souladu s katolickou věroukou a katolickými morálními principy (čl. 12 odst. 1 a 2);
- působení katolické církve ve školství, zahrnující mj. její právo na zakládání a provozování církevních škol, rovnost státních a církevních škol a školských zařízení, možnost vyučovat náboženství apod. (čl. 13 odst. 1-9);²⁸

²⁴ Dne 30. ledna 2008 došlo k zásadním změnám v struktuře a postavení řeckokatolické církve na území Slovenska – prešovské biskupství bylo povýšeno na arcibiskupství (slovenská řeckokatolická církev tím byla povýšena na metropolitní církev sui iuris), byla zřízena nová eparchie (diecéze) v Bratislavě a košický apoštolský exarchát byl povýšen na eparchii (diecézi). Ke dni 14. února 2008 byla na území Slovenské republiky zřízena římskokatolická bratislavská arcidiecéze (jí pak byla podřízena starší biskupství v Trnavě, Nitře, Bánské Bystrici a nově v Žilině).

²⁵ Znění smlouvy mezi Slovenskou republikou a Svatým stolicem o právu uplatňovat výhradu svědomí (Zmluva medzi Slovenskou republikou a Svätou stolicou o práve uplatňovať výhrady vo svedomí) bylo sice oběma stranami vyhotoveno a v roce 2005 byla podepsána, doposud však nebyla Slovenskou republikou ratifikována.

²⁶ Jde jmenovitě o tyto dny: 1. leden (slavnost Bohorodičky Panny Marie, Obřezání Páně a sv. Basila Velkého), 6. leden (Zjevení Páně), Velký pátek, Velikonoční pondělí, 5. červenec (slavnost svatých Cyrila a Metoděje), 15. září (slavnost Sedmiboolestné Panny Marie, patronky Slovenska), 1. listopad (slavnost Všech Svatých), 24. prosinec (Štědrý den), 25. prosinec (slavnost Narození Páně), 26. prosinec (svátek sv. Štěpána, prvomučedníka, Sbor přesvaté Bohorodičky).

²⁷ Manželství uzavřené na území Slovenské republiky podle příslušných norem kanonického práva, které splní podmínky manželství stanovené právním pořádkem Slovenské republiky, má pak právní postavení a účinky rovné manželství uzavřené občanskou formou.

- pastorační působení katolické církve v armádě a dalších ozbrojených sborech, např. v policejním sboru, sboru vězeňské služby nebo železniční policie, a ve vězeňských zařízeních (čl. 14 odst. 1-4, čl. 15);²⁹
- působení katolické církve v charitativní oblasti, zdravotnictví a vzdělávacích zařízeních, včetně jejího práva na vzdělávací, výchovnou, vědecko-výzkumnou, misijní, charitativní a sociální činnost (čl. 16-17);
- otázku hospodářského zabezpečení katolické církve – té bylo garantováno právo svobodně nabývat věci movité i nemovité (čl. 19) a podíl státu na ochraně církevních kulturních památek (čl. 21 odst. 1); smluvní strany se navíc zavázaly uzavřít smlouvu o finančním zabezpečení katolické církve (čl. 20 odst. 1), ta však do současnosti nebyla sjednána ani ratifikována.³⁰

Pro úplnost nutno dodat, že Slovenská republika kromě konkordátu se Svatým stolicem uzavřela také analogickou dohodu s přibližně stejným obsahem také s ostatními církvemi a náboženskými společnostmi (Zmluva medzi Slovenskou republikou a registrovanými cirkvami a náboženskými spoločnosťami),³¹ publikovaná 18. května 2002 pod č. 250/2002 Z. z.

4. Závěr

Z toho, co bylo uvedeno v kapitolách 3.1. a 3.2. této práce jednoznačně plyne, že vztahy obou nástupnických států zaniklého Československa ke Svatému stolicí jsou značně odlišné, přestože by se mohlo zdát, že jejich „startovací čára“ byla přibližně stejná – jak Česká, tak Slovenská republika byly od roku 1918 (s vynucenou přestávkou 1939-1945) součástí Československé (socialistické) republiky. Oba státy učinily ve stejné době zkušenost jak s masarykovskými humanistickými ideály první republiky (1918-1938), s německým nacizmem (1938-1945), s komunizmem (1948-1989) a krátkým obdobím obnovením demokratických institucí a mechanismů po listopadu 1989 (1989-1992).

Důvodů rozdílného přístupu ke garancím náboženských práv dvojstrannou mezinárodní smlouvou se Svatým stolicem jsou zhruba následující:

1. sociologické

„Rozdělení Československa přineslo významnou změnu v situaci katolické církve. Přineslo značné oslabení v České republice a výrazné posílení ve Slovenské republice. V České republice se stala nejsilnější areligioznost a bezkonfesnost, na rozdíl od Slo-

²⁸ Konkretizováno navazující Smlouvou mezi Slovenskou republikou a Svatým stolicem o katolické výchově a vzdělávání (Zmluva medzi Slovenskou republikou a Svätou stolicou o katolíckej výchove a vzdelávaní), účinnou od 9.7.2004 (publikována pod č. č. 394/2004 Z. z.), vycházející především z deklarace 2. vatikánského koncilu *Gravissimum educationis* (O křesťanské výchově) ze dne 28.10.1965, a z norem kanonického práva. Dohoda obsahuje pravidla týkající se škol a školských zařízení, vyučování katolického náboženství a katolické výchovy dětí, katolické univerzity v Ružomberoku, bohoslovecké fakulty, kněžské semináře a řeholních formací.

²⁹ Konkretizováno navazující Smlouvou mezi Slovenskou republikou a Svatým stolicem o duchovní službě katolickým věřícím v ozbrojených silách a ozbrojených sborech Slovenské republiky (Zmluva medzi Slovenskou republikou a Svätou stolicou o duchovnej službe katolíckym veriacim v ozbrojených silách a ozbrojených zbroch Slovenskej republiky), podepsané 21.8.2002 v Bratislavě (publikována pod č. 648/2002 Z. z.).

³⁰ Financování církví a náboženských společností se na Slovensku – stejně jako v České republice – dosud řídí zásadami obsaženými v zákoně z období stalinizmu č. 218/1949 Sb., o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností státem.

³¹ Publikovaná dne 18. května 2002 pod č. 250/2002 Z. z.

venska, kde je nejsilnější katolické vyznání.³² Toto tvrzení zcela jednoznačně dokládají statistická čísla, jasně dokazující, že vývoj religiozity v České republice a na Slovensku byl diametrálně odlišný.

V České republice došlo v letech 1991-2001 k podstatnému úbytku věřících – zatímco v roce 1991 se při sčítání lidu domů a bytů přihlásilo k některé církvi nebo náboženské společnosti asi 44 % obyvatelstva (k největší římskokatolické církvi 39 %), 40 % se označilo jako osoby bez vyznání a 16 % tento citlivý údaj odmítlo uvést.³³ O deset let však později již statistiky vypadaly diametrálně odlišně. „Podle posledního sčítání lidu z roku 2001 je většina populace (59 %) bez vyznání. Nejpočetnější církev je římskokatolická (26,8 %), následují Českobratrská církev evangelická (1,15 %) a Církev československá husitská (0,97 %).“³⁴ Počet osob bez vyznání stoupl oproti roku 1991 o téměř 20 % (celkem 59 % obyvatelstva ČR), u 8,8 % populace nebylo náboženské vyznání zjištěno.

Co se týče počtu osob hlásících se k víře, bylo na tom Slovensko v roce 1991 o poznání lépe než české země, jak dokazuje následující statistika:³⁵

| | |
|---|--------|
| Církev římskokatolická | 60,4 % |
| Církev řeckokatolická | 3,4 % |
| Církev evangelická augsburského vyznání | 6,2 % |
| Církev evangelická reformovaná | 1,6 % |
| Církev pravoslavná | 0,6 % |
| bez vyznání | 9,7 % |

Relativně vysoké procento občanů Slovenska (cca 17 %) v roce 1991 údaj o své náboženské příslušnosti ve sčítacích formulářích neuvedlo.

V roce 2001 se počet věřících na Slovensku podstatně zvětšil – ke katolické církvi se přihlásilo celkem 73 % slovenské populace (69 % k církvi římskokatolické, 4 % k církvi řeckokatolické), k evangelické církvi augsburského vyznání 7 %, k reformované církvi 2 % a k pravoslaví 1 %. Přibýlo i osob bez vyznání (13 % občanů SR). Pouze 3 % slovenské populace se k otázce své náboženské příslušnosti odmítlo vyjádřit.³⁶

Vzhledem ke klesajícímu procentu (nejen katolických) věřících v České republice proto není divu, že ČR je jediným státem bývalé střední Evropy, která nemá mezistátní vztahy se Svatým stolcem, byť „uzavření konkordátu není v žádném případě závislé na počtu katolíků v populaci daného státu – se Svatým stolcem má touto formou upravené vztahy drtivá většina evropských států západního a latinskoamerického civilizačního okruhu (kromě států s anglosaským systémem práva, Francie, Nizozemí nebo Kuby), ba dokonce i některé země, jejichž většina obyvatelstva vyznává jinou než katolickou víru (Lotyšsko – 18 % katolíků, Albánie – 13 % katolíků; Kazachstán – 1,15 % katolíků; Estonsko – 0,4 % katolíků).“³⁷ Poslanecká sněmovna Parlamentu České republiky, která vzešla z voleb v roce 2002, neuznala za vhodné vyjít vstříc nadějším a tužbám 27 % menšiny katolíků, když se však o tři roky později jednalo o právním postavení jiné men-

³² KONÍČEK, Jiří. *Modus vivendi v historii vztahů Svatého stolce a Československa*. Olomouc, Společnost pro dialog státu a církve 2005, s. 288.

³³ zdroj: Český statistický úřad, [http://www.czso.cz/csu/2003edicniplan.nsf/t/7A002F081C/\\$File/41100308.xls](http://www.czso.cz/csu/2003edicniplan.nsf/t/7A002F081C/$File/41100308.xls).

³⁴ Česko, http://cs.wikipedia.org/wiki/%C4%8Cesko#cite_note-9#cite_note-9.

³⁵ Boháč, Zdeněk. Atlas církevních dějin českých zemí 1918-1999. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1999, mapa č. 1.

³⁶ Statistický úřad Slovenskej republiky, http://portal.statistics.sk/files/Sekcie/sek_600/Demografia/SODB/Tabulky/tab13.pdf.

³⁷ VALEŠ, Václav. *Konfesi právo – průvodce studiem*. Plzeň, Aleš Čeněk 2008, s. 229-230.

šiny, o níž se tvrdí, že k ní patří 4 % populace, nebyl to pro ni i problém (srov. zákon č. 115/2006 Sb., o registrovaném partnerství). To svědčí o hodnotové orientaci volených zástupců českého státu, kteří jsou zrcadlem české společnosti.

Na Slovensku, kde se ke katolictví západního nebo východního obřadu v současné době hlásí asi tři čtvrtiny obyvatelstva, jsou pochopitelné podmínky pro uzavření konkordátu se Svatým stolcem podstatně příznivější

2. důvody pragmatické

Na rozdíl od Slovenské republiky, která dokázala ocenit přednosti působení katolické církve ve veřejném sektoru, zejména ve školství, výchově, zdravotnictví, ozbrojených sborech a sociální sféře, Česká republika nikoli.

Nelze opomíjet ani funkci katolické církve coby projevu určité kultury, vzájemné úcty, dobrých vztahů a v jistém slova smyslu také vyjádření sounáležitosti k hodnotám, které utváření české kultury po staletí ovlivňovaly. „Člověk není jenom jedincem sui generis, nýbrž je členem velkého společenství a v jistém smyslu je tedy zavázán uzнат, co zde již je vytvořeno, a pokračovat v tom ... A že toto řešení je nutné, to dokazují především četné všeobecné krize, kterými Evropa prošla, jež jsou sice nejvíce patrný v sociálně-hospodářském řádu, ale které pramenily mj. i z mravní bídy, z úpadku myšlení. Už středověk viděl řešení hospodářských krizí návratem ke smyslu hodnot, k přirozenému zákonu, k přirozenému právu, ke starému „*unicuique suum*“ ...³⁸ Podobné myšlení, stejně jako určitá míra velkorysosti vůči katolicky věřícím občanům České republiky, však bylo českým zákonodárcům, kteří v roce 2003 odmítli mezinárodní smlouvu se Svatým stolcem ratifikovat, na hony vzdáno.

3. důvody právní

Zatímni nepřijetí konečné podoby mezinárodní smlouvy mezi Českou republikou a Svatým stolcem je zřejmě podmíněno i určitými spíše právněteoretickými spory o mezinárodní subjektivitu Svatého stolce, která bývá v českých „luzích a hájích“ nezřídka zpochybňována. Odpůrci konkordátu, lhostejně zda komunistické, socialistické nebo liberální orientace, zde hojně čerpají z myšlenek prvorepublikového specialisty na mezinárodní právo profesora Karlovy Univerzity Antonína Hobzy (1876-1953), proslulého svou protikatolickou záští a v 50. letech 20. století aktivně spolupracujícího s totalitním režimem ve vykonstruovaných politických procesech s představiteli církví. V ostatních státech středoevropského regionu, tedy i na Slovensku, jsou podobné názory menšinové.

Adresa autorky: **JUDr. Blanka Žižková**, Kyjovská 197/13, CZ - 318 00 Plzeň - Malešice

³⁸ BÍLÝ, Jiří. *Homo oeconomicus evropského feudalismu*, V.I.P. Books, Praha 2007, s. 7.

K pojmu numerickej identity podľa Tomáša Akvinského¹

Miroslav KURIC

On the concept of numerical identity according Thomas Aquinas

This paper presents the metaphysical aspect of numerical identity (*idem numero*) over time in Thomas Aquinas's thinking. It will argue that to the ontological duality between being (*esse*) and acting (*agere*) corresponds the temporal duality between permanence (*duratio*) and successiveness (*tempus*). The specific identity (*idem specie*) is a necessary, but not a sufficient condition of numerical identity. *Doctor Angelicus* proposes three criterions as a sufficient condition, namely indivisibility, integrality and continuity. The numerical identity is in fact the unity over time of the act of being, because the existence is what ultimately makes the individual to be as a unit.

Keywords: *numerical identity, metaphysics, time, persistence*

Otázka numerickej identity (*idem numero*) je hľadáním toho, čo spôsobuje pretrvávajúce identity partikulárnych vecí (*esse perpetuum secundum idem numero*)² v čase (*idem in diversis instantibus temporis*)³. Inak povedané, pýtame sa, čo je nutnou a súčasne dostatočnou podmienkou toho, že konkrétna vec zostáva v určitom časovom úseku numerickejšou jedna a tá istá (*unum et idem numero manens*)⁴. V kontexte antropológie ide o zdôvodnenie presvedčenia, že „a principio usque ad finem homo idem numero manet“.⁵

Bežné odpovede modernej filozofie na uvedenú otázku sa pohybuju buď v roviny fyzikálnej (fyzická kontinuita telesa), príp. fyziologickej (vitálna kontinuita organizmu) alebo psychologickéj (psychická kontinuita vedomia).⁶ Okrem toho sa otázka numerickej identity veľmi často redukuje do roviny epistemologickej: ako možno vedieť, že určité vec v danom čase a nejaká iná vec v inom čase sú numerickejšou totožné.⁷ Avšak

¹ Tento príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA 1/0560/08 Identita osoby v stredovekej a súčasnej analytickej filozofii.

² Porov. *Summa contra Gentes*, lib. 2, cap. 55, n. 13. Citáty Tomášových diel sú uvádzané podľa *Index Thomisticus* Roberta Busu [<http://www.corpusthomicum.org/it/index.age>].

³ Porov. *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 1, qc. 3, arg. 3. V anglosaskej tradícii sa používa termín *persistence question*, príp. *identity over time*, zatiaľ čo v nemeckej jazykovej oblasti sa stretávame s výrazom *diachronen Identität*.

⁴ Porov. *Summa Theologiae*, I-II, q. 67, a. 3, co.

⁵ *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 159, co. V sekundárnej literatúre nachádzame nasledovnú formuláciu: „Second, what is the principle of identity by which a human being persists through time and change?“ [J.T. EBERL, „Aquinas on the nature of human beings“, *The Review of Metaphysics* 58/2 (2004), 333].

⁶ Porov. S. SHOEMAKER, „Personal Identity“, in: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge 1995, 574-575.

⁷ „If the problem of discernibility is considered within the discussion of personal identity over time, then the question is: how can we know that a given particular thing at time 1 and a given particular thing

v diele Tomáša Akvinského má otázka numerickej identity vecí (*idem secundum rem*) aj ontologický rozmer kontinuity bytia jednotlivých vecí (*continuatío esse ipsius*).⁸ Z tohto dôvodu je pre upresnenie otázky numerickej identity vhodné odlišiť jej ontologický rozmer (*ordo essendi*) od epistemologického aspektu (*ordo cognoscendi*), ktorý je problémom individuácie konkrétnej veci v čase.⁹ Hoci cieľom tohto článku je priblížiť ontologickú dimenziu numerickej identity, jednako poznamenajme, že každá primárna substancia vytvára nevyhnutne súbor individuálnych akcidentov (*accidentia individualium*)¹⁰, ktorý je predpokladom jej identifikácie, resp. reidentifikácie v čase.¹¹ Numerickej identita určitej partikulárnej substancie sa manifestuje kolekcíou akcidentov, ktoré utvárajú jedinečný a nezameniteľný prejav, pričom jeho časopriestorová kontinuita je základom reidentifikácie.

Pre úplnosť je ešte potrebné podotknúť, že otázka numerickej identity má v diele Tomáša Akvinského okrem ontologického aj metafyzický rozmer. Totiž permanentnosť substanciálneho bytia (*conservatio esse*) v konečnom dôsledku závisí od svojej príčiny (*prima causa essendi*).¹² Aktuálne bytie stvorených vecí je výsledkom pôsobenia prvotnej príčiny.¹³ Teda uchovávanie vecí v aktuálnom bytí nie je ničím iným, ako kontinuálnou akciou prvotného aktívneho princípu, ktorý dáva bytie všetkému, čo jestvuje.¹⁴

Vráťme sa však k ontologickému aspektu numerickej identity. Dá sa povedať, že pre nášho autora je numerickej identita partikulárnej veci (*unum et idem numero esse*) otázkou kontinuálnej jednoty (*unum et continuum esse*) aktuálneho bytia (*esse*) a konania (*agere*)¹⁵ individuálnej substancie.¹⁶ Ontologickej dualite¹⁷ primárneho aktu bytia (*actus primus*) a sekundárneho aktu konania (*operatio*) individuálnej substancie zodpovedá temporálna dualita permanentnosti (*unitas permanentiae actus*)¹⁸ a sukcesivnosti (*tempus est mensura successivorum*)¹⁹. Táto dualita umožňuje sformulovať tézu, podľa ktorej permanentnosť (*duratio*)²⁰ primárneho aktu bytia substancie (*esse substantialis*)²¹ je

at time 2 are numerically the same?" [B.J. CANTENS, „A Solution to the Problem of Personal Identity in the Metaphysics of Thomas Aquinas“, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 75 (2002), 122].

⁸ Porov. *Summa contra Gentes*, lib. 3, cap. 65, n. 3.

⁹ Porov. M. KURIC, „Individuácia primárnych zložených substancií v diele Tomáša Akvinského“, *Acta facultatis theologicae universitatis comenianae bratislaviensis* IV/1 (2004), 4-16.

¹⁰ Porov. *Summa Theologiae*, I-II, q. 7, a. 1, sc.

¹¹ „Individuatio autem, secundum quam est aliquid unum numero, ex diversis accidentibus manifestatur, quorum collectio in alio non invenitur... ideo quod sit idem numero nunquam melius quam per visum manifestatur“ [In III Sententiarum, d. 21, q. 2, a. 4, qc 1, co].

¹² Porov. *Summa contra Gentes*, lib. 2, cap. 25, n. 19.

¹³ „proprius effectus Dei est esse“ [Quodlibet XII, q. 5, a. 1, co].

¹⁴ „conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse“ [Summa Theologiae I, q. 104, a. 1, ra 4].

¹⁵ „Praeterea, agere sequitur ad esse perfectum, cum unumquodque agat secundum quod est in actu“ [In III Sententiarum, d. 3, q. 2, a. 1, co]. Bytie a konanie sú konvertibilné, čiže každé súcno v miere, v akej vlastní aktuálne bytie, aj aktuálne koná.

¹⁶ „prout unum in substantia facit idem“ [De potentia, q. 7, a. 9, co]. Uvedená koncepcia numerickej identity nesie pečať aristotelovskej tradície: „Lebo tým istým sa nazýva to, čo má jednu látku, či už podľa druhu alebo podľa počtu, alebo čo má jednu podstatu“ [ARISTOTELES, *Metafyzika*, V, 9, 1018a 7, in: *Od Aristotela po Plotina*, Bratislava 2006, 291].

¹⁷ „Sed in solo Deo idem est esse et agere.“ [De anima, a.12, sc 1].

¹⁸ Porov. In II Sententiarum, d. 2, q. 1, a. 1, ra 5

¹⁹ Porov. In I Sententiarum, d. 37, q. 4, a. 1, co.

²⁰ „duratio significat quamdam permanentiam“ [In II Sententiarum, d. 1, q. 1, a. 5, sc 9].

²¹ „Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis“ [Quodlibet XII, q. 5, a. 1, co].

ontologickou podmienkou sukcesívnej temporality (*tempus*) jej akcidentov.²² Pritom permanentnosť aktuálneho bytia substancie nikdy nie je bez plurality jej akcidentov, čiže dispozícií a operácií (*sine his substantia non invenitur in rerum natura*)²³, zatiaľ čo jedno a to isté substanciálne bytie je reálne prítomné v simultánnej i sukcesívnej mnohosti svojich akcidentálnych prejavov.

Pozrime sa bližšie na Tomášov pojem numerickej identity. Lingvisticky mu zodpovedajú výrazy *identitas secundum numerum*²⁴ a *aliquid esse idem numero*²⁵, pričom termíny *identitas* a *idem* používa náš autor ako synonymá.²⁶ Pokiaľ ide o výraz *idem numero*, jeho zvyčajným korelátom je *idem specie*²⁷. Týmito dvoma výrazmi sa vyjadruje diferéncia numerickej (*idem secundum suppositum*)²⁸ a špecifickej identity (*idem secundum formam*)²⁹, ktorá má svoj základ v rozlišovaní jednotlivín a všeobecnín, nakoľko numerickej jednota sa týka individuí (*individuum*), zatiaľ čo špecifická sa vzťahuje na univerzálne predikabilie (*species seu quidditas, genus*).³⁰

Dve individuá môžu byť špecificky totožné (*Socrates et Plato sunt idem humanitate*)³¹, ale nemôžu byť numericky identické (*Socrates et Plato sunt duo homines*)³². Totiž v rámci stvorených vecí je identita a diferéncia vo vzťahu opozície (*idem et diversum seu differens opponantur*)³³. Avšak v kontexte trinitárnej teológie táto opozícia nie je aplikovateľná³⁴, nakoľko „aliquid unum et idem numero convenit pluribus“.³⁵

Na druhej strane je nemožné, aby niečo bolo numericky totožné, ak nie je špecificky identické: „impossibile est quod aliquid sit idem numero quod non sit idem specie“³⁶. To značí, že v prípade zmeny špecifickej identity (*quidditas seu essentia*) sa nevyhnutne mení aj numerická identita individuá (*suppositum*).³⁷ Inak povedané, numerická a špecifická identita individuá sú vo vzájomnom vzťahu v tom zmysle, že druhá je zahrnutá v prvej ako jej nutná podmienka. V reálnom poriadku (*ordo essendi*) individuálnych substancií sú obidve spomenuté identity neoddeliteľné, nakoľko „unitas essentiae non

²² Porov. P.P. GILBERT, *Corso di metafisica*, Casale Monferrato 1997, 55.

²³ Porov. *Quodlibet* X, q. 2, co.

²⁴ Porov. *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 154, co.

²⁵ Porov. *Summa Theologiae* III, q. 50, a. 5, co.

²⁶ „nam quando colligit genera et species, tunc dicit eam repraesentare idem, seu identitatem“ [*In Aristotelis De Anima librum* I, l. 4, n. 5].

²⁷ Napríklad: „homo generans et generatus sunt diversa in numero sed idem in specie“ [*De principiis naturae*, cap. 4].

²⁸ Porov. *Summa Theologiae* III, q. 50, a. 5, ra 2.

²⁹ Porov. *Summa Theologiae* III, q. 50, a. 5, ra 2.

³⁰ Tomášova terminológia obsahuje dvojaké chápanie termínu *individuum*, a to primárne (konkrétny nositeľ akcidentov) a sekundárne (nositeľ akcidentov vo všeobecnosti). Okrem toho, *individuum substantiae* sa tiež chápe dvojako, a to buď ako *res naturae* (konkrétny nositeľ prirodzenosti) alebo ako *suppositum* (nositeľ prirodzenosti vo všeobecnosti). Porov. *In I Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 3, co; *In I Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 1, ra 3.

³¹ Porov. *In libros Metaphysicorum*, lib. 10, l. 4, n. 19.

³² Porov. *De potentia*, q. 8, a. 3, ra 11.

³³ Porov. *In libros Physicorum*, lib. 4, l. 23, n. 13.

³⁴ „nec identitas competit propter diversitatem suppositorum nec diversitas propter identitatem essentiae“ [*In I Sententiarum*, d. 4, q. 1, a. 3, ra 1].

³⁵ *In I Sententiarum*, d. 25, q. 1, a. 3, co. Jedno a to isté božské bytie patrí tak Otcovi ako aj Synovi. Porov. *In I Sententiarum*, d. 5, q. 2, a. 2, ra 2.

³⁶ *In III Sententiarum*, d. 31, q. 2, a. 1, qc 3, sc 2.

³⁷ „quod corpus mortuum alicuius sancti non est idem numero quod prius fuerit dum viveret, propter diversitatem formae, quae est anima“ [*Summa Theologiae* III, q. 25, a. 6, ra 3].

est nisi in eodem supposito³⁸. Reálna identita primárnej substancie je nemožná bez jej formálnej identity, zatiaľ čo tá druhá je indikátorom tej prvej. Otvorenou otázkou však zostáva to, či formálna identita je nielen nutnou, ale aj dostatočnou podmienkou reálnej identity. Na túto otázku dáva náš autor jasne negatívnu odpoveď: „quia quod omnino in nihilum decidit, idem numero resumi non potest³⁹. Prerušenie kontinuity aktuálneho bytia určitého individua má za následok nemožnosť obnovenia numericky toho istého individua. Ako príklad možno uviesť opätovne nadobudnuté zdravie, ktoré je síce špeci-
ficky totožné so zdravím pred ochorením, ale numericky je odlišné.⁴⁰ Numerická identi-
ta vylučuje iteráciu aktuálneho bytia⁴¹, čiže prerušenie bytostnej kontinuity (*esse inter-
ruptum*) ruší numerickú identitu individua: „quod non est continuum, idem numero esse
non videtur⁴²“.

Ohraničenie numerickej identity momentom zániku bytia individuálnej substancie (*corruptio substantialis*) je potrebné ešte doplniť o moment jej vzniku (*generatio sub-
stantialis*), a to v tom zmysle, že numerická identita vylučuje opakovaný začiatok tej
istej veci: „impossibile est quod aliquid idem numero oriatur a principio a quo prius non
oriebatur⁴³. Numerická identita veci implikuje jedinečnosť počiatku i konca jej aktuál-
neho bytia.⁴⁴ Túto konklúziu je možné potvrdiť aj analýzou kontextu, v ktorom je pou-
žívaný druhý výraz pre numerickú identitu (*identitas secundum numerum*).

Konkrétne, otázka identity je včlenená do problematiky jedného (*unum*) a mnohého
(*multa*), resp. jednoty (*unitas*) a mnohosti (*pluralitas*): „sicut dicit philosophus, unum in
substantia facit idem, unum in quantitate aequale, unum in qualitate facit simile⁴⁵.
Triáda rovnosti, podobnosti a totožnosti je konotátom jednoty, pričom spoločným zna-
kom všetkých troch termínov je to, že vyjadrujú tri rôzne vzťahy.⁴⁶ Vzťah rovnosti
dvoch individuí sa týka ich kvantitatívnej dimenzie (*aequalitas est rerum distinctarum
eadem quantitas*)⁴⁷, zatiaľ čo vzťah podobnosti sa týka ich kvalitatívnej determinácie
(*est autem similitudo rerum differentium eadem qualitas*)⁴⁸. Dve individua môžu byť vo
vzťahu kvantitatívnej rovnosti (kilogramový melón a kilogramová tekvica) i kvalitatív-
nej podobnosti (červené jablko a červená paradajka), ale nemôžu byť vo vzťahu nume-
rickej totožnosti, nakoľko rozdielne je ich aktuálne bytie⁴⁹. Totiž medzi rovnosťou
a podobnosťou na jednej strane a totožnosťou na druhej strane je podstatný rozdiel, na-

³⁸ *In I Sententiarum*, d. 19, q. 1, a. 1, ra 2.

³⁹ *In IV Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 1, co.

⁴⁰ „si enim post sanitate aliquis infirmatus, iterato sanetur, non redibit eadem sanitas numero“
[*Summa contra Gentes*, lib. 4, cap. 80, n. 4].

⁴¹ „iteratio identitati opponitur“ [*In IV Sententiarum*, d. 44, q. 1, a. 1, qc 2, ag 3].

⁴² *Summa contra Gentes*, lib. 4, cap. 80, n. 4.

⁴³ *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 1, qc 3, ra 2.

⁴⁴ Špecifickým prípadom je numerická identita človeka pred smrťou a po vzkriesení (*utrum corpus re-
surgat idem numero* [Quodlibet XI, q. 6 tt]). Porov. J. KEAREY, „Saint Thomas on Death, Resurrection,
and Personal Identity“, *Angelicum* 69/1 (1992), 3-22.

⁴⁵ *In I Sententiarum*, d. 19, q. 1, a. 1, co; „Ako sme už pri rozlišovaní protikladov naznačili, k jednému
patrí totožnosť, podobnosť a rovnosť, k mnohosti rozdielnosť, nepodobnosť a nerovnosť“ [ARISTOTELES,
Metafyzika X, 3, 1054a 30, in: *Od Aristotela po Plotína*, 365].

⁴⁶ „aequalitas et similitudo et identitas sunt relationes“ [*Summa Theologiae* I, q. 28, a. 4, ag 4].

⁴⁷ *De potentia*, q. 8, a. 3, ra 15.

⁴⁸ Porov. *De potentia*, q. 8, a. 3, ra 15.

⁴⁹ „quia non potest esse idem numero, cuius est esse diversum“ [*In IV Sententiarum*, d. 44, q. 1, a. 1,
qc 1, ag 4].

koľko kvantita i kvalita sú špecifikáciou esencie veci (*essentia rei*), zatiaľ čo numerická identita sa týka bytia veci (*esse rei*).⁵⁰

Teda, numerická identita je vzťahom numerickej jednoty substancie (*ad identitatem requiritur unitas secundum numerum*)⁵¹, ktorej prameňom je reálna jednota individua. Totiž, aj keď *relatio identitatis* je logickej povahy⁵², jednako tento logický vzťah (*idem secundum rationem*) má ontologický základ (*idem secundum rem*).⁵³ Reálna jednota individuálnej substancie je pritom jednotou bytia a konania, ktoré tvoria jej *proprium*.⁵⁴ Vlastné aktuálne bytie je pritom princípom vlastného konania individua.⁵⁵ Jednota bytia a konania, čiže reálna jednota individuálnej substancie, je tak vyjadrením jej jedinečnosti, čiže totožnosti, ktorou sa odlišuje od iných individuálnych substancií toho istého druhu.⁵⁶ Pritom substanciálna numerická jednota má dynamický charakter, nakoľko bytie temporálnych substancií podlieha rôznym variáciám (*esse transmutabile*)⁵⁷. Individuálna substancia nie je ničो nemenné, čoho sa premenlivosť príslušných akcidentov netýka, ale práve naopak: vo všetkých svojich akcidentoch (*sive in eodem tempore sive in diversis temporibus*)⁵⁸ je reálne angažovaná. Čo je však podmienkou uchovania jej numerickej jednoty pri všetkých variáciách jej substanciálneho bytia? Náš autor uvádza tri rôzne podmienky numerickej jednoty, čiže identity individuálnej substancie, a to nerozdeliteľnosť (*unum ex indivisibilitate*), integrálnosť (*unum ex perfectione*) a kontinuitasť (*unum ex continuitate*).⁵⁹

Prvou podstatnou charakteristikou numerickej jednoty je nerozdeliteľnosť, nakoľko číselná dištinkcia (*distinctio numeralis*) má svoj základ v substanciálnej diferencii: „*numerus simpliciter est fundatus in substantiali distinctione*“.⁶⁰ Substanciálna diferenciacia vylučuje numerickej jednotu. Teda nerozdeliteľnosť je prvou podmienkou numerickej jednoty, pričom práve táto vlastnosť je typickou črtou aktuálneho bytia: „*omne esse in se consideratum indivisibile est*“.⁶¹

Druhou podmienkou numerickej jednoty je integrálnosť, čiže prítomnosť všetkých esenciálnych princípov zloženej substancie. Je však potrebné upresniť, že tu ide o primárnu dokonalosť (*perfectio prima*), ktorá stojí na počiatku existencie veci, na roz-

⁵⁰ „*qualitas autem vel quantitas non dicitur per respectum ad esse, sed tantum dicunt quidditatem alicujus generis*“ [*In I Sententiarum*, d. 19, q. 1, a. 1, co].

⁵¹ Porov. *In I Sententiarum*, d. 19, q. 1, a. 1, co.

⁵² „*quodlibet sibi ipsi est idem*“ [*In libros Physicorum*, lib. 5, l. 3, n. 8].

⁵³ „*sicut aliquis est idem sibi realiter, non solum secundum rationem, licet relatio sit secundum rationem tantum, propter hoc quod relationis causa est realis, scilicet unitas substantiae, quam intellectus sub relatione intelligit*“ [*De potentia*, q. 7, a. 11, ra 3].

⁵⁴ „*sicut substantia individua proprium habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat*“ [*De potentia*, q. 9, a. 1, ra 3].

⁵⁵ „*unumquodque agens agit secundum quod in actu est*“ [*De potentia*, q. 2, a. 1, co].

⁵⁶ V prípade personálnej identity človeka je potrebné rozlišovať viaceré dimenzie bytia a konania, a to rovinnu prirodzenú (*idem specie naturae*), mravnú (*idem specie moris*) a teologálnu (*idem specie gratiae*). Porov. J. FINNIS, „«The Thing I am». Personal Identity in Aquinas and Shakespeare“, *Social Philosophy and Policy* 22/2 (2005), 281.

⁵⁷ Porov. *In libros Physicorum*, lib. 4, l. 20, n. 2: „*vel ad ipsas substantias temporales, quarum esse substantiale variationi subiacet*“ [*In librum de causis*, l. 29].

⁵⁸ Porov. *De unione Verbi*, a. 3, ra 4: „*unius suppositi invenimus multas operationes secundum diversa operationum principia*“ [*Quodlibet IX*, q. 2, a. 2, ra 2].

⁵⁹ Porov. *In IV Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1, qc 2, co.

⁶⁰ *In I Sententiarum*, d. 19, q. 4, a. 2, co.

⁶¹ *In I Sententiarum*, d. 19, q. 2, a. 1, ag 4.

diel od sekundárnej dokonalosti (*perfectio secunda*), ktorá je cieľom jej konania.⁶² Numerická jednota celku predpokladá numerickú jednotu jeho esenciálnych princípov.⁶³ Inak povedané, numerická jednota esenciálnych princípov primárnej substancie (*materia et forma individualis*) je dostatočnou podmienkou jej numerickej identity ako celku: „ad hoc enim quod aliquid sit idem numero, sufficit quod principia essentialia sint eadem numero“.⁶⁴

Napokon tretou podmienkou numerickej jednoty individuálnej substancie je kontinuitas jej esenciálnych princípov. Konkrétne, pokiaľ ide o materiálny princíp zloženej substancie, zdrojom jeho kontinuálnej jednoty je jeho substanciálna forma: „sed continuitas corporis dependet a forma substantiali“.⁶⁵ Strata substanciálnej formy spôsobuje zánik numerickej identity príslušnej matérie. Je tiež zrejme, že v prípade živých organizmov vplyvom látkovej výmeny sa postupne obmení celá matéria individua, avšak to neruší numerickú jednotu materiálneho princípu.⁶⁶ Materiálna jednota (*unitas materiae*) je garantovaná jednotou substanciálnej formy (*unitas formae substantialis*). Avšak tak materiálna ako aj formálna numerická jednota, čiže kontinuálna identita esenciálnych princípov, má svoj základ v jednote aktuálneho bytia substancie: „sed esse est id in quo fundatur unitas suppositi“.⁶⁷ Fundamentom reálnej jednoty individuálnej substancie je jej primárny akt bytia, nakoľko forma aktualizuje matériu, avšak *esse* je aktualizáciou celku zloženého z matérie a formy.⁶⁸ Pritom práve tento primárny akt bytia individuálnej substancie spĺňa podmienku kontinuitas: „sed actus est duplex: scilicet primus, ut esse est actus formae, et talis actus virtutis continuus est“.⁶⁹

Uvedenú kontinuálnu jednotu aktuálneho bytia vecí možno chápať dvojako, a to v zmysle sukcesívnosti alebo permanentnosti (*unitas habet/non habet in sui ratione continuitatem durationis*).⁷⁰ K prvému chápaniu možno uviesť ako príklad pohyb, ktorého jednotou je sukcesívna kontinuita, pričom jej prerušenie má za následok stratu numerickej jednoty pohybu. Naproti tomu druhé chápanie sa dá ilustrovať príkladom konkrétneho človeka, ktorého primárny akt bytia nepodlieha sukcesívnosti.⁷¹ Totiž každá individuálna substancia nadobúda v okamihu vzniku špecificky kompleté bytie⁷², ktoré sa vyznačuje permanentnosťou: „in actu autem illo qui est actus completus, non est intelligere prius et posterius, nec aliqua plura, et ita nec successionem“.⁷³

Teda jednota mnohosti prejavov (operácií i dispozícií) individuálnej substancie v sukcesívnosti času (*tempus quod mensurat ipsum fieri*) je podmienená permanentnou jednotou jej primárneho aktu bytia (*duratio quae mensurat ipsum esse*). Tak ako bytie je

⁶² „prima quidem perfectio est... forma totius quae ex integritate partium consurgit“ [*Summa Theologiae* I, q. 73, a. 1, co].

⁶³ „quod ad hoc quod aliquid sit idem numero, requiritur identitas principiorum essentialium“ [*Quodlibet* XI, a. 6, co].

⁶⁴ *De anima*, a. 19, ra 5.

⁶⁵ *De spiritualibus creaturis*, a. 5, sc 5.

⁶⁶ „illud quod advenit, semper efficitur unum cum eo quod praeerat, effectum; et ideo est materia una“ [*In II Sententiarum*, d. 30, q. 2, a. 1, ra 4].

⁶⁷ *Quodlibet* IX, q. 2, a. 2, ra 2.

⁶⁸ Porov. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1, ra 5.

⁶⁹ *In I Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 1, ra 3

⁷⁰ Porov. *Quodlibet* IV, q. 3, a. 2, co.

⁷¹ „esse hominem de sui ratione non habet successionem, non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis, scilicet generationis ipsius“ [*Summa Theologiae* I-II, q. 31, a. 2, co].

⁷² „illud quod totum esse suae speciei habet in instanti, manet idem“ [*In IV Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 1, qc 3, ag 3]; „res semel tantum in esse procedit“ [*In IV Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 1, qc 3, ra 2].

⁷³ *In I Sententiarum*, d. 19, q. 2, a. 1, co.

podmienkou konania, aj permanentnosť (*duratio*) je podmienkou sukcesívnej jednoty času (*tempus*). Časová dualita individuálnej substancie je vyjadrením ontologickej duality jej bytia a konania, ktorých reálna jednota je fundamentom temporálnej jednoty permanentnosti a sukcesívnosti. Bytie aj konanie stvorených vecí je účasťou na bytí a konaní prvotnej príčiny⁷⁴, podobne ako permanentnosť a sukcesívnosť sú dve temporálne modalítity participácie na večnosti.⁷⁵

Adresa autora: **Ing. Mgr. PhDr. Miroslav Kuric, PhD.**, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Teologický inštitút Badin, Banská 28, SK - 076 32 Badin
e-mail: miroslav.kuric@frcth.uniba.sk

⁷⁴ „et nulla causa dat esse nisi inquantum participat operationem divinam“ [*Quodlibet* XII, q. 5, a. 1, co].
⁷⁵ „aeternitas... sit principium omnis durationis“ [*In I Sententiarum*, d. 31, q. 2, a. 1, co].

Ekonomické prvky v teologickém myšlení pozdního středověku

Alexander SOUKUP

The economical components in theological thoughts of the late Middle Ages

Between the eleventh century and the fourteenth the economy of Latin Christendom underwent fundamental and rapid transformations. There is, it is true, scholarly debate as to the direction and pace of economic development; but some points are clear enough. The population increased threefold, urban centres attracted an increasingly mobile populace and there was a massive minting of money. At a time when feudal society still flourished, there was a concomitant development of the basic structures of pre-industrial society, most of which had taken shape by 1300, so that many towns were to retain their essential appearance until the nineteenth century. While feudal tenure was still widespread, it appears that in Europe, by 1300, such tenures were becoming more like private property.

Keywords: *history of economy*

Po převratu ve způsobech výroby a směny, který lze nazvat přechodem od feudalismu ke kapitalismu se svět změnil. Výkon práva v roce 1800 se naprosto lišil od výkonu práva v roce 1200. Právě tak vyučování náboženství. Když lidé ve středověku narazili na určitý fenomén, hledali jeho odraz v Bibli. Autorita Bible udávala původ, výklad a postup při řešení daného případu. Církev a středověká společnost nebyly paralyzovány a přinuceny k historické nehybnosti jen proto, že Bible si často protiřečí (sic et non, ano a ne) a, jak řekl Alain z Lille na sklonku 12. století, „*authority mají voskový nos*“ – podléhají přáním vykladačů a uživatelů. Svět ovládaný obchodníky, továrníky a bankéři si vyžadoval jiné soustavy náboženských předpisů než svět trojího lidu ovládaný církví a bojovníky. „*Ve společnosti, kde účelem činnosti bylo pouze zajistit přiměřené živobytí sobě a rodině, mohla církev odsuzovat ziskuchtivce; avšak ve společnosti, kde hlavním účelem činnosti byl zisk, musela církev změnit metodiku.*“¹ Když katolická církev, zařízená na feudálně řemeslnickou hospodářskou soustavu, v níž řemeslník pracoval jenom, aby si vydělal na živobytí, nemohla dost rychle pozměnit svou nauku, tak aby se hodila kapitalistické hospodářské soustavě, v níž kapitalista pracoval pro zisk, měla tu možnost protestantská církev. A učinila to. Protestantská církev se rozštěpila v mnoho různých sekt, avšak v každé z nich – tu více, tu méně – mohl nalézt tu svou kapitalista, dychtící po stále větším hromadění majetku.

Tam, kde katolíci vykladači práva hlásali, že cesta k bohatství může být stezkou do pekel, říkal puritán Baxter svým stoupencům, že by nesloužili Bohu, kdyby nevyužívali všech příležitostí k obohacení. „*Nechopíte-li se toho a zvolíte si způsob méně výnosný, zpronevěříte se části svého poslání, odmítáte býti služebníky Božími, přijímat jeho dary*

¹ J. Bílý: *Trojí lid – panovníci a jejich lid v evropském středověku*, Libri, Praha 2000, s. 218.

a používat jich k Jeho službám, kdykoli On toho požaduje; smíte usilovat o to abyste zbohatli, slouží-li toto bohatství Bohu, nikoli hříšnému tělu.²

Slavný metodistický vůdce Wesley mohl napsat: „Nemáme bránit lidem v tom, aby byli pracovití a šetrní; musíme nabádat všechny křesťany, aby co nejvíce vydělávali a co nejvíce spořili, tedy vskutili, aby zbohatli.“³

Náboženská reformace přišla v šestnáctém století, v době, kdy příležitost k akumulaci kapitálu, jehož bylo tak zapotřebí pro pozdější kapitalistickou výrobu, byla větší než kdy dříve. Kalvínovo učení bylo přesně v duchu kapitalistického podnikání. Kdežto dříve katolická církev pohlížela podezíravě na obchodníka pro jeho „hříšnou lačnost“ po zisku, Kalvín klidně napsal: „Proč by nemohl být příjem z obchodu větší než příjem z pozemků? Odkud plynou obchodníkovy výdělky, ne-li z jeho vlastní píle a přičinlivosti?“⁴ Není divu, že se kalvinismus stal vyznáním vzrůstající se buržoazie.

Různé náboženské a historizující úvahy pějí chvalozpěvy na tento bodrý lid, jemuž byla životním účelem práce pro větší slávu boží; dočteme se tam, jak o to usilovali ukázněným životem, jak byli vedeni k píli a odříkání, jak zavrhovali přepych, výstřednosti a zahálku. Jaké vlastnosti mohly lépe vyhovovat hospodářské soustavě, jejímiž základními kameny byly na jedné straně akumulace kapitálu a na druhé ustálený návyk pracovat, než právě tyto náboženské zásady, které uplatňovali ve svém denním životě Kalvínovi stoupenci?

Lidé živící se manuální prací se objevili v úvahách teologů, pokoušejících se dát ospravedlnění každému povolání, jež přispívá společnému blahu – tak do městského prostoru nastupuje celá škála řemeslníků, jejichž činnost byla dříve považována za bezcennou. Vytváří se morální teologie přizpůsobená obtížím a nebezpečím každé profese a každého stavu. Bohatí a intelektuálové sice stále pohrdají těmi, kteří si vydělávají rukama. Ve městě odděluje morální bariéra ty, kteří pracují „pro re publica“, a ty ostatní. Kardinál Robert z Coursonu navrhuje, aby z vlády města byli vyloučeni zahalečí, Dante vyhrazuje v Božské komedii nejpoutnější místo na onom světě „netečným, kteří žili, aniž by si vysloužili pohanu nebo chválu.“

Bohatství a bohatí jsou oslavováni, lidé pomalu přestávají mít špatné svědomí, pokud jde o prostředky nabytí zisku. Díky kasuistice rizika a ztráty mnoho lidí nakonec uvěří, že lichva je jen lehký hřích. „Umět vydělávat peníze je krásná věc a velká věda,“ tvrdí Paolo da Certaldo; je to také milost Boží, dodává krátce před rokem 1400 dominikán Giovanni Dominici. Bohatství tedy není pouze spravedlivé, ale stává se i prostředníkem umožňujícím rozvoj, praktikování ctností a získání spásy. Lidové kazatelé líčí apoštoly jako počestné řemeslníky, žijící stejně jako měšťané, a malíři Pannu Marii vykreslují jako dámu, jež přijímá své přátele v bohatém domě.

Nejlepším křesťanem byl ten, jehož celá činnost nejlépe vyhovovala získávání bohatství – duchu kapitalismu. Dokonalá souvislost.

Ve své studii *Peníze a život* Le Goff zkoumá proměnu, k níž ve středověku došlo při posuzování lichvy, obchodu a zisku. Lichva byla nejdříve teology tvrdě odsuzována a křesťané se jí nesměli věnovat. „Rychlý rozvoj měst, řemesel a obchodu však způsobil, že věčně zatracení v pekle, jež lichvářům hrozilo, začalo být mírněno institucí očištěnce a představy o spravedlivém řádu se přizpůsobily praktickým potřebám fungování společnosti.“ Pozoruhodné je, že tato proměna představ a mravů je z velké části zachycena prostřednictvím zpovědních příruček a mravokárných textů, které sloužily kněžím

² M. Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London 1930, s. 162.

³ Idem s. 175.

⁴ R. H. Tawney: *Religion and The Rise of Capitalism*, New York 1926.

k přípravě kázání. „*Pro „vyslance Kristovy“, jak je nazýval v Čechách P. Stanislav Vydra, neplatily v zásadě strohé předpisy úřadů. Byly originální ve svém životě stejně jako v metodách své pastorače. Viděli dál než strohý rámec suchého administrativního a právního předpisu. I pro toto je nutné najít pro barokní misionáře spravedlivé ocenění.*“⁵

Le Goff se snaží prostřednictvím nejrůznějších svědectví doložit, že lichvář měl nejdříve na onom světě své vyhrazené místo v pekle. Ovšem pozvolna je s lichvářem nakládáno mírněji. Pokud před smrtí projeví lítost a vrátí jmění nabyté z úroků, nejlépe prostřednictvím nadace církvi, pak přijde jeho duše do očistce.

Mezi církví a hříšníkem muselo dojít k nějaké dohodě – náboženství není cesta bez naděje. Zrozený mimo půdu základních teologických dogmat, stal se očištěc v době ekonomického růstu koncem 12. století zlatou střední cestou pro člověka, odsouzeného nějak na světě žít: ne jako světec, ani však jako nepřítel Boha. Člověk je chybující, a přiznává si to. Ale nepovažuje se kvůli tomu ještě za rebela, který má propadnout věčnému zatracení.

Snaha snížit úroky na takovou míru, aby lichva byla přijatelná, skutečně stojí na myšlence zlaté střední cesty. Hříchem par excellence je přehánění. Stejně jako Bible nezavrhuje víno z kanaánských vinic, ale zdůrazňuje jen sociální důsledky Noemovy opilsti – chování synů, také kanonisté a teologové odsuzují hlavně lichvu příliš vysokou, z jejichž sítí se dlužník nikdy nevymotá. V praxi se střední cesty jedna s druhou setkají: lichvář se z očištěcového vyhnanství nakonec dostane ven, stejně jako se ten, kdo mu dlužil, dostal ven z dluhů.

Le Goff uzavírá svůj výklad pramenů slovy: „*Naděje vyhnout se pecku dovolila lichváři popohnat hospodárství a společnost na její cestě ke kapitalismu.*“

Mělo to svůj důvod v individualismu, který právě reformací byl zaveden do náboženského a mravního myšlení.⁶ Sombart snesl o těchto věcech bohatý materiál ve svých dílech. Puritanismus a kvakerismus podle něho zvláště přispěly k rozvoji kapitalismu, a Sombart se snaží odhalit nitky spojitosti mezi smýšlením těchto církví a zvláště mezi myšlenkami Starého zákona.⁷

Spoření a investování, jež bylo téměř neznámé ve společnosti feudální, se pozvolna „začalo nosit“ v kapitalistické společnosti. Když nadešlo devatenácté století, „spoření a investování se stalo i povinností i potěšením široké vrstvy lidí. „*Úspory se zřídka kdy vybíraly, a hromadíce se a poskytující úroky a úroky z úroků, umožňovaly technické pokroky, jež nyní považujeme za samozřejmé. Morálka, politika, literatura a náboženství té doby se spikly k blahověčení spořivosti. Bůh a Mammon byly usměřeni. Bohatec se mohl přece jenom dostat do království nebeského, jen když spořil.*“⁸

Mohlo by se zdát obtížné dokazovat vinu u kupců, kteří velkou část svého majetku nashromáždili operacemi, odporujícími církevním nařízením v hospodářské oblasti. Historik se ovšem musí přenést do doby, která je předmětem jeho bádání a prožít ji, jako by šlo o současnost. Při takovém postupu zjistí, že církev vyšla v ústrety nové, podstatně změněné společnosti v ústupy vysloveným nebo tichým zmírněním přísných nařízení, která vznikla v minulosti, pokud odpovídala skutečné potřebě.

Máme na mysli kánon *De usura*. Ve stoletích všeobecného a hlubokého hospodářského úpadku byla známá jen půjčka „na živobytí“ pro chudé, kteří neměli z čeho žít

⁵ J. Bílý: *Jezuita Antonín Koniáš, osobnost a doba*, Vyšehrad, Praha 1996, s. 244.

⁶ A. Rade: *Religion u. Moral*. Giessen 1808, s. 12.

⁷ W. Sombart: *Der moderne kapitalismus I.*, s. 38.

⁸ J. M. Keynes: *A tract on Monetary Reform*, London 1923, s. 7.

nebo nemohli zaplatit světským ani církevním pánům minimální dávky. V takovém případě by se jakákoli půjčka k vrácené sumě pokládala za rouhání se Bohu; a zbožnost dokonce nařizovala, aby se půjčka přeměnila v dar. Co však bylo třeba dělat tehdy, když se po obrození hospodářského života každý snažil investovat peníze do manufakturního, obchodního nebo bankovního podnikání, které vynášelo další peníze? Bylo by správné nadále nutit věřitele k obětavosti? A nevystavil by pokus potlačit tuto obrodu, která byla nevyhnutelným důsledkem konjunktury po křížáckých válkách, církev nebezpečí, že způsobí její rozchod se společností? Proto bylo potřebné udělat neurčité ústupky ve vědomí, že díky této obrodě mohli i ti nejbídnější vydědenci lidské společnosti najít práci a zlepšit si životní podmínky. Prostě vlk se měl nažrat a ovce zůstat celá.

Nebylo jiná možnost než ta, pro kterou se rozhodl sv. Tomáš, když uznal zásadu „*damnum emergens*“, nebo odměnu za půjčku vždy, když věřitel dokáže, že ho poskytnutí půjčky stálo obětí. Nakonec i Apoštolská komora začala poskytovat půjčky za úrok. Pojem lichvy však nebyl jasný proto, že subjektivní odhadnutí obětí a tedy i náhrady umožňovalo, aby se uplatnilo lakomství. Proto i bez upřesnění „zákonné sazby“ se s tichým souhlasem veřejnosti připustily minimální úroky, které platily společnosti vkladatelům a sám stát měšťanům, co upisovali státní půjčky. Díky tomu se množila udání pro lichvu na církevním soudě a i samotní soudci se obraceli na teology s otázkou, co je třeba pokládat za lichvu. Strach před spácháním hříchu vedl kupce ke snaze získat od Boha odpuštění za života almužnami, po smrti poručením majetku klášterům nebo přikazováním dědicům, aby vrátili peníze získané z lichvy každému, kdo by si stěžoval, že se stal její obětí. Řekneme – pokrytectví. Ale z jiného pohledu by se dalo říci – obezřetnost, která nemá nic společného s vírou v existenci Boha přísného při souzení, ale i ochotného odpuštět. A různé peripetie ze života mohly někdy vyvolat skutečná životní dramata.

Florentský kupec z konce 13. století, strážce pokladu burgundských knížat Scogha Tifi, který se v chrámě Notre Dame v Paříži vyznal z toho, že zpronevěřil peníze svých pánů a vložil je do vlastních obchodů, postupem času pocítil odpor ke svému činu, nechal obchodování a odešel do kláštera, kde zemřel jako sv. František na dlažbě kostela. I on zanechal závět, ze které si můžeme utvořit představu o mentalitě tehdejších kupců. Nedá se totiž říci, že by se zbavil kupecké mentality, neboť v závěti ustanovil, aby každoročně na výročí jeho smrti sloužili slavnostní mši, a při určování odměny zpěvákům nezapomněl poznamenat, že pokud by některý ze zpěváků byl chraplavý, ať přenechá odměnu tomu, co má mohutný hlas, který jistě pronikne k Bohu. O jeho lásce k lidem svědčí i ustanovení, ve kterém žádá, aby „správce kostela sv. Ducha každý rok před počátkem zimy nakoupil za 25 liber stefanských mincí hrubé látky a na zhotovení šatů pro nejchudší a nejbídnější ve farnosti Sv. Ducha.“

„*Kupec 13. – 14. století byl složitou osobností, jeho duši zmiňaly silné vášně. Věřil hluboce v to, co dělal, a ctnost a hříchy ho vedly až k heroizmu. Možná to vyzní jako paradox, ale nad chováním těchto lidí nám mimoděk přichází na mysl heslo „pecca fortiter sed crede fortius“ z časů Luthera a Kalvína. Už v hlubokém středověku se vyvíjela morální teologie přizpůsobená obtížím a nebezpečím každé profese a každému stavu.*“⁹ Pochopitelně tato ospravedlňující etika vycházela především z vládnoucích kruhů. Bohatý kupec Homobonus z Cremony po celý život pomáhal chudým, ale i nadále pracoval a vydělával. Byl kanonizován v roce 1199. Pisánský arcibiskup proh-

⁹ J. Bílý: *Homo oeconomicus evropského feudalismu*, VIP Books, Praha 2007, s. 396.

lásil v roce 1261 patronem kupců i svatého Františka, což vzhledem k jeho curriculum je věc hodně přitažená za vlasy.

Zisk jako takový má ostatně cíle, jež ho v očích pozemšťanů ospravedlňují. Poskytuje jistotu, zbavuje strachu. Dovoluje těšit se z pozemských statků, které nejsou v podstatě nic špatného. Když se přepychová vila florentského bankéře Niccola di Jacopo degli Alberti pyšně názvem *Villa del Paradiso*, rozhodně to není z neuctivosti. Humanismus končícího středověku rád spojuje krásu s dobrem. Žije-li člověk v pohádkovém rámci, který si vybudoval svou prací a inteligencí, nemůže tím Boha urážet.

Zisk navíc ospravedlňuje už to, že představuje v lidském životě prostředek sociálního a politického vzestupu: jedním z cílů, na němž se obchodníci shodují, je „dobrá vláda“. Ve Florencii obchodní úspěch otvírá cestu k hodnostem, které jsou nejen předmětem ambicí, ale přinášejí také úkoly a povinnosti. Boháč je pro město užitečný.

Kdyby nebylo boháče, kdo by dával chudým? Všechn majetek Datiniho, který nemá legitimní potomky a nevidí důvod, proč by měl dělat boháče ze svých synovců, končí v nadacích a jiných dílech milosrdenství. To ho ospravedlňuje.

Když obchodník dělá poslední pořizování, připsuje nejštědřejší dary klášterům, symbolům evangelické chudoby. Giotto kdysi namaloval *Život sv. Františka* pro klášter v Assisi a někdy v r. 1317 ho maluje pro kapli bankéřů Bardii ve florentském františkánském klášteře Santa Croce. Ghirlandaio namaluje kolem r. 1485 pro rodinnou kapli bankéře Francesca Sassetiho v S. Trinita ve Florencii několik scén ze života téhož sv. Františka, Sassetiho svatého patrona.

„Bohatství je odměnou za obchodnickovy ctnosti. Morelli v nich dokonce vidí odměnu za zbožnost. Paolo da Certaldo ve své Knize počestného života ospravedlňuje bohatství vynaloženou prací. Dědictví přicházejí nádavkem a sluší se za ně –bohu děkovat, ne je odmítat. Ale nikdo na ně nemá spoléhat. V tom duchu závěti mnohých obchodníků obsahuji bedlivě upřesnění, že si své peníze sami vydělali.“¹⁰

Sv. Bernardin Sienský vyjádří hlubokou zbožnost toskánských obchodních kruhů tím, že úrok dokonce ospravedlní slovy o užitečnosti obchodu: obchod přispívá k řádnému chodu křesťanské společnosti. Nejen chlebem živ je člověk, praví evangelium. *„A dominikánský kardinál Giovanni Dominici koncem 15. století zapojí dokonce obchodní zisk do plánu stvoření světa: Bůh předurčil některé lidi k bohatství, a tím jim dal určité poslání.“¹¹*

Tím okamžikem se obchodnické ctnosti definují už samy od sebe. Jsou to ctnosti počestného muže a dobrého křesťana, který jako takový pilně plní povinnosti svého stavu.

Protestantská Anglie také jakožto první stát výslovně dovolila půjčovat na úrok, stanovila míru přípustného úroku (10 %) a vytyčila zřetelný rozdíl mezi přípustným úrokem a zakázanou lichvou. Změněné nazírání na peníze usnadňovalo vývoj ke kapitalistickému zřízení, neboť boháč mohl již užívat svých peněz bez obav o spásu duše, jaké sužovaly středověkého penězníka. Ještě důležitější bylo, že reformace přinášela nový vztah k životu. Středověk učil myslet hlavně na věci posmrtné, reformace obracela mysl k věcem přítomného života. Protože Bůh je vševědoucí, znal předem život každého člověka a předurčil jej. Zaměstnání, které kdo má, mu bylo od Boha určeno, je jeho „povoláním“. Podle toho, jak kdo své povolání koná a jaký má v něm úspěch, se pozná, jak kdo miluje Boha a jak koho miluje Bůh. Středověký člověk pracoval, pokud musil nebo

¹⁰ J. Favier: *Zlato a koření*, str. 39 a násl. str. 153 násl. Týž: *Der moderne Kapitalismus*, München 1924, kap. II.

¹¹ Idem.

potřeboval. Reformace přinášela pojem povolání a lidé zvykali více pracovat, než kázala potřeba, poněvadž věřili, že tak velí Bůh. Vlivem reformace si osvojili nový poměr k práci, a tento poměr již novodobému lidstvu zůstal, i když později vliv reformace byl překonán. Lidé v posledních staletích přestali věřit v Boha, ale láska k povolání jim zůstala. Reformace k vývoji kapitalismu přispěla tím spíše, že stejně, jako vedla k zvýšené práci a tím i ke zvýšené výrobě, učila omezovat spotřebu. Vedla k skromnému životu. U Holanďanů, Angličanů, u francouzských hugenotů, švýcarských Calvinistů, u sekt v americkém zámoří apod. velmi silně působil puritanismus. Bohatí lidé byli ovšem i jinde. Augsburgští Fuggerové a Welsarové vynikali bohatstvím, jemuž dlouho nebylo rovna, ale toto bohatství již v třetím pokolení zaniklo. Teprve puritanismus přinášel kázeň nutnou k tomu, aby bohatství bylo nejen získáno, nýbrž i udrženo. Max Weber tuto věc velmi pěkně vystihl srovnáním. Ideálem středověku byl mnich zřikající se bohatství světa, reformace vedla k askezi jiného druhu. Ideálem puritánů se stal skromně žijící milionář, boháč, který život obětuje tomu, aby hromadil bohatství, které nijak neužívá. Tento typ byl ovšem nevyrovnatelným průkopníkem nového kapitalistického vývoje.

Akumulace kapitálu, která vznikla s počátky obchodu, i vznik nemajetné třídy pracujících hlásaly příští průmyslového kapitalismu. I sama tovární výroba přispívala k tvoření větších kapitálových zdrojů. Majitelé tohoto nového bohatství, kteří byli vychováni ve víře, že jejich jest království nebeské, budou-li spořit a investovat své úspory, vkládali své zisky znovu do továren.

Vývoj idejí se nespokojil tím, že se přizpůsobil vývoji zájmů; probíhal dvěma různými směry, z nichž jeden znamenal přizpůsobení se nově vznikajícím zařízením a zájmům, kdežto druhý se snažil zdržet toto přizpůsobení odporem. A tento odpor byl nesen názory, které vycházejí přímo z duchových podnětů oně stránky měšťanského kulturního vývoje, která se jeví jakožto tvůrčí, opakem k spotřebitelskému postoji, jenž druhé stránce vtiskuje „civilizační“ pečeť.

Vzato s kulturního hlediska, nepředstavuje pracující měšťanstvo a měšťanstvo majetku ani tak třídní a zájmové rozpory v předkapitalistickém měšťanstvu, jako ideové rozpory, které vyplývají z nejrůznějších funkcí měšťanského výdělečného života vůbec. Neboť všichni měšťané byli měšťany práce a majetku současně. Spojení práce a majetku zůstávala pravidlem sociální existence a základem světového názoru měšťanské epochy tak dlouho, pokud průmyslový kapitalismus nevybudoval společenský řád na rozdělení práce a majetku.

Tento proces je nejzřejmější ve vývoji hospodářské a pracovní etiky od vzniku měšťanstva.

Již počáteční období měšťanské kulturní epochy vytyčuje problém: jak to, že společenská vrstva, která vděčí za své osvobození od feudálního panství a za svůj rychle vzrůstající blahobyt získání peněz, nestaví ve svém světovém názoru peníze na nejvyšší stupeň hodnot, nýbrž odsuzuje peníze a snahu po zisku?

Tomu nesmíme ovšem rozumět tak, jako by v městském středověku neexistoval žádost po penězích a mamonářství. Touha po majetku a zisku patří k lidské povaze a s kulturou se mění jen podmínky a meze, které jsou společenským řádem jejich uspokojení dány. Kapitalistický řád však dělá z touhy po penězích, jakožto snahy po zisku, vládnoucí motiv práce, hybnou sílu hospodářství, rozhodný prostředek soutěžení. Mění tak mamon z neřesti, která podle scholastiků patří k slabostem lidské povahy, v přirozený zákon, jenž má své nejhorlivější služebníky vynést nahoru jakožto silnější.

Podle této morálky a tohoto práva měl zisk odpovídat práci; práce byla nejvyšší hodnotou měšťanské kultury v jejich počátcích a právě tím se nejvíce liší od předměšťanských kultur antiky a feudální doby.

Proto není náhodné, že podepřela svou hospodářskou etiku náboženskými naukami, jež od zániku antiky dávaly hlavně chudým, většinou na nesvobodnou práci odkázaným vrstvám národa, víru v jejich lidskou důstojnost a naději na vykoupení. Celá feudální měšťanská hospodářská etika je obsažena v benediktinském výroku „Qui laborat, orat“ (Kdo pracuje, modlí se).

Původ této myšlenky je křesťanský, neboť teprve křesťanství dalo práci posvěcení „díla“, které je nejvyšší povinností, již má člověk plnit ku slávě boží. Toto vysoké hodnocení práce proniklo však teprve poněkud dříve v křesťanském světě představ.

„V prvotním křesťanství byly ještě mnohé rysy, z nichž se mohlo odvodit opovrhování prací. Starozákonní pojetí práce, jakožto trestu za prvotní hřích se hodilo k hospodářskému řádu, jenž spočíval v podstatě na otroctví. Z četných míst evangelia mluví ještě orientální kvietistický asketismus, který cení životní hodnoty výše než výsledky práce.“¹² Vedle toho však najdeme silné náběhy k uznání sociálně etické hodnoty práce, jež můžeme všechny převést na ústřední sociální ideu křesťanství, ideu rovnosti všech lidí a tudíž všech stavů před Bohem. Ve společnosti, kde práce je povinností, vnucenou nižším vrstvám, znamená přirozeně každé vyšší hodnocení těchto vrstev také vyšší hodnocení jejich sociální funkce, tedy práce vůbec.

V prvních staletích evangelizace převládá ještě východní myšlenka spotřebitelské askeze nad západní myšlenkou výrobní askeze, po spáse volající nižší vrstva se objevuje jakožto „chudí“, ne ještě jako „pracující“.

Ani křesťanství raného středověku v době feudalismu nepřináší ještě rozhodné změny, neboť i selská práce je ještě nevolnickou, sociálně nucenou prací. Proto v ní ti, kdož ji vykonávají, nemohou vidět ani prostředek osvobození z duševní bídy, ani prostředek osvobození z bídy sociální. Aristokratická vrstva je naproti tomu hrdá na to, že nepracuje, její práci je válka. Sedlák, jakožto výrobce, zůstává v podstatě pohanem, náboženské představy, jimiž ho jeho práce spojuje s přírodou, jsou až do nové doby magické, pověrečné, jeho práce zůstává na dlouho spíše nuceným zlem než osvobozujícím výrazem osobnosti.

To vše se mění teprve se vznikem měšťanského řemesla. Vzniká práce, která není již službou růstu přírodních výrobků, nýbrž tvořením kulturních výrobků. „Práce šlechtí!“ a „Město osvobozuje!“ jsou zásady, jež dávají nově vznikající spodní vrstvě sílu, aby se za staletí vypracovala ve vyšší vrstvu. I myšlenka důstojnosti práce razí si konečně cestu v křesťanském životním názoru.

Duchovým vrcholem tohoto vývoje v pozdním středověku je etika práce Tomáše Akvinského. Práce není již pouhým trestem, je dilem, které je vědomě chtěno a radostně konáno, takřka účastí na tvůrčím božím díle.

Souhlasně s poměry středověké výroby existuje tehdy jakási mravně opodstatněná maximální a minimální míra práce. Pracovní intenzita, která cílí k většímu zisku než jaký odpovídá uspokojení rodinných potřeb, je hříchem a ne zásluhou. Minimální hranice pak vyplývá z toho, že práce má sloužit trojmu účelu: 1. Má zajistit existenci vlastní a existenci rodiny, neboť tělesné potřeby mají být uspokojeny, aby byla duši dána větší svoboda uskutečnění spásy; 2. vzhledem k přirozenému rozdělení výroby a zaměstnání

¹² J. Bílý: *K biblickým kořenům pozdně středověkých státoprávních názorů*, Praha 1993, In: Theologická revue Husitské teologické fakulty UK, 1993/3, s. 36.

má být službou společenskému celku, jenž potřebuje k uspokojení svých potřeb výměnu výrobků a hodnot; 3. má vytvářet díla ku slávě boží, tudíž má být povoláním a posláním zároveň.

Na vrcholu této epochy, v třináctém století, se začíná ctít i forma činnosti, která od zániku antické kultury byla v úpadku: „svobodná umění“, v dnešní řeči duševní práce intelektuálů.

Sociálně převratný význam této nové skutečnosti „úcty k práci“ nemůže být podceňován. Spočívá nejen v tom, že od té doby nová měšťanská vrstva vyžaduje úctu k sobě a moc pro sebe, protože se živí prací vlastních rukou. Myšlenkový svět této nové vrstvy obsahuje i mravní požadavek vůči společnosti vůbec a církev přijímá tento požadavek za svůj. Neznamená to jen úctu k tomu, kdo pracuje; znamená to víc: každý má pracovat, aby byl ctěn a spasen. Mělo to samozřejmě svá rezidua; Francesco di Marco Datini da Prato, který položil základy svého bohatství v Avignonu, kam odešel sotva patnáctiletý jako sluha jisté florentské firmy a po návratu domů byl schopen falšovat účty na konto jednoho ze svých společníků. Bonaccorso Pitti sice obchodoval se zbožím i s penězi, ale chodil z města do města, když už nenašel nikoho, koho by mohl svou hrou v kostky oškubat. Obehrál i několik panovníků. Tak se stal prvním prototypem hazardního hráče.

Prohlášením této zásady neosvobodilo měšťanstvo jen samo sebe; vytvořilo tak i mravně právní předpoklady k osvobození selského stavu ze sociálního jha, později pak, když i v příslušníku cizí rasy začal být uznáván člověk, i k zrušení otroctví.

Úcta k práci vede právě k sociálně revolučním důsledkům, které ještě zdaleka nejsou vyčerpány. Již z počátku se tyto důsledky jasně projeví. Práce nevolnického sedláka byla trpěným osudem, práce měšťana byla však dobrovolnou, chtěnou činností. Selská práce porobovala, měšťanská osvobozovala. Proto mohl sedlák více méně jen naříkat, nehledě k občasným divokým výbuchům hněvu; měšťan však měl morální zbraň, která mu umožňovala bojovat a současně byla kreativním nástrojem. Svým vítězstvím pak, jako např. ve francouzské revoluci, pomohl i sedláku.

Mezitím se obracela tato pracovní etika i v měšťanstvu samotném proti pokusům určitých horních vrstev o přeměnu z měšťanů práce v měšťany majetku. To se stalo po prvé ve větším měřítku v bojích, které na sklonku třináctého a na počátku čtrnáctého století učinily konec politické samovládě velkoměstských obchodníků s vlnou a sukem. Pokud byla tato vrstva u moci, činila z odluky majetku a práce zásadu svých nároků. Užívala k tomu prostředku, jehož užívají všichni zbohatlíci: přizpůsobila se životnímu stylu vyšší vrstvy, šlechty, která již dříve dosáhla nadvlády a stala se neproduktivní. Pokud zastávali měšťané produktivní funkci, zůstávala jejich moc neotřesená; jakmile přešli od měšťanské askeze k feudálnímu přepychu, propadli soudu revoluce.

Životní zákon kapitalismu se nazývá nikoli akumulace za účelem spotřeby, nýbrž akumulace k obnovení kapitálu. Měšťanská askeze – opakem k „žít a nechat žít“ šlechty – umožnila teprve kapitalismus, a je příznačné pro samozákonnou hybnou sílu fyzických impulsů, že kapitalismus mohl se rozvíjet dále jen, pokud zůstal věren této prvotní zásadě.

Měšťanstvo nežije již ve světě pro sebe, který je vyplněn bojem proti feudální moci a proti „lichvářským choutkám“ vzrůstajícího, ale stále znovu potlačovaného obchodního a finančního kapitálu. Monarchická státní moc vytvořila obchodu a tím i národnímu hospodářství volnou dráhu, směřuje již k merkantilismu, stavovské rozvrstvení se stává v měšťanském světě trvalým jevem, změna měšťana v kapitalistu se stává procesem individuálního vzestupu, mamonismus číhá teď uvnitř, nikoli zvenčí. Ideál, k němuž smě-

řuje protestantismus, není už měšťanský, je spíše maloměšťácký, zastupuje věc vzestupující vrstvy, která pozbývá jistoty o jednotě práce a majetku a na místo dřívějších vnějších překážek svého vzestupu se snaží dosadit vnitřní normy a ospravedlnění.

Adresa autora: **Doc. Ing. Alexander Soukup, CSc.**, Česká zemědělská univerzita v Praze,
Provozně-ekonomická fakulta, Katedra ekonomických studií, Kamýnská 129,
CZ - 165 21 Praha 6 - Suchbátka
tel. +420/224382334

Katolícka škola vo svetle reformy slovenského školstva

Ol'ga PIVARNÍKOVÁ

The catholic school in the light reform Slovak school system

The school reform in catholic schools is carried out according to the valid programme documents of the Church and the Ministry of Education of the Slovak Republic. It is based on fulfilling the aims of development and education in the spirit of proclaiming the Gospel. The school educational programme provides a place for giving expression to the catholic identity of school and consolidates its position in the Slovak regional school system.

Keywords: *school reform, catholic school, school educational programme, development and education*

Dlho očakávaný Zákon o výchove a vzdelávaní (školský zákon) otvoril dvere školskej reforme na Slovensku, ktorej korene siahajú do čias tvorby koncepcie spracovanej v Národnom programe výchovy a vzdelávania v Slovenskej republike (Milénium). Zákon vymedzuje všetky relevantné pojmy a oblasti, ktoré sa týkajú vzdelávania. Podstatná časť vzdelávania je vymedzená v rámci povinnej desaťročnej školskej dochádzky. Je daná možnosť individuálneho vzdelávania ako osobitného spôsobu plnenia povinnej školskej dochádzky. Vzdelávanie je definované prostredníctvom odborov vzdelávania, vzdelávacích programov, stupňov vzdelania a sústavy škôl s jednotlivými druhmi a typmi škôl. Nový slovenský vzdelávací systém zodpovedá požiadavkám a potrebám slovenskej spoločnosti a doby, v ktorej žije. Zároveň rešpektuje zásady školských systémov európskych krajín a sveta.

Uplatňovanie školskej reformy spočíva v naplňaní cieľov výchovy a vzdelávania. Ide predovšetkým o realizáciu vzdelávania primerane veku, schopnostiam, možnostiam a špeciálnym potrebám; o získavanie kompetencií v oblasti komunikačných schopností, v oblasti prírodných vied a technológií, o osvojenie si sociálnych a občianskych kompetencií, podnikateľských schopností a kultúrnych kompetencií vo vízií ich uplatnenia na trhu práce a o využívanie informačno-komunikačných technológií. Dôraz sa kladie na jazykovú komunikáciu. Pozornosť je venovaná matematickej gramotnosti. Do popredia sa dostáva otázka celoživotného vzdelávania. Doba si vyžaduje rozvoj manuálnych zručností a podporu tvorivých, umeleckých a psychomotorických schopností. Za povinnosť káže pestovať úctu k rodičom a ostatným osobám, ku kultúrnym a národným hodnotám a tradíciám štátu. Vytvára priestor získavať a posilňovať úctu k ľudským právam a základným slobodám. Dáva možnosti pripraviť sa na zodpovedný život v slobodnej spoločnosti v duchu porozumenia, znášanlivosti, rovnosti, priateľstva medzi národmi, národnostnými a etnickými skupinami a náboženskej tolerancie. Vytvára podmienky naučiť sa rozvíjať a kultivovať svoju osobnosť, pracovať a preberať sa seba zodpoved-

nost'. A vedie k poznaniu ako kontrolovať a regulovať svoje správanie, starať sa a chrániť svoje zdravie, životné prostredie a rešpektovať etické hodnoty.¹

V tomto duchu bol vypracovaný Štátny vzdelávací program, ktorý je hierarchicky najvyšší cieľovo programový projekt vzdelávania. Je zostavený ako model dvojúrovňového cieľového programu (kurikula), zameraný na štandardné cieľové požiadavky – na vedomosti, spôsobilosti a hodnotové postoje. Je rámcovaný povinným obsahom vzdelania, ktorým sa majú rozvinúť kľúčové kompetencie požadované pre určitý stupeň a druh vzdelávania garantovaného štátom. Je vypracovaný podľa princípu následnosti a kontinuity školských stupňov (predprimárny, primárny, nižší sekundárny, vyšší sekundárny), ktorých programy na seba nadväzujú a korelujú. Podporuje komplexný medzipredmetový a nadpredmetový prístup k projektovaniu, obsahu vzdelávania. Zavádza prierezové témy, ktoré reflektujú otázky súčasného človeka, krajiny, Európskej únie a sveta. Umožňuje modifikáciu obsahu pre školy so zameraním a vzdelávanie žiakov so špeciálnymi výchovno-vzdelávacími potrebami. Podmieňuje svoje uskutočnenie zabezpečením motivačného učebného prostredia a podporujúcej socioemočnej klímy triedy a školy. Odporúča zamerať sa na socializáciu žiakov vlastnou kultúrou školy a jej prostredia. Dáva možnosť školám hodnotiť žiakov komplexne a viac sa zameriavať na individuálne rozvíjanie osobného potenciálu žiakov. Otvára priestor konkrétnej škole, aby prostredníctvom vlastného (školského) vzdelávacieho programu dotvorila obsah vzdelávania podľa špecifických podmienok a požiadaviek s dôrazom na výchovno-vzdelávacie ciele. Kládne dôraz na kvalitu školy a podporuje samostatnosť škôl a profesijnú zodpovednosť pedagógov za výsledky vzdelávania.²

Katolícka škola, ako súčasť slovenského školského systému, je podmienená reformným kontextom, a preto cíti povinnosť premeny v duchu učenia Magistéria Katolíckej cirkvi a Milénia. Uvedomujúc si opodstatnenosť katolíckej školy v podmienkach slovenského školstva, právom si kladieme otázku, aké miesto zaujíma katolícka škola, ktorú Druhý vatikánsky koncil charakterizuje ako „školu, ktorá sleduje tie isté kultúrne ciele a ľudskú výchovu mládeže, ako ostatné školy; avšak je pre ňu charakteristické, že utvára u svojho žiactva ovzdušie preniknuté duchom slobody a lásky podľa evanjelia, že umožňuje mladým, aby sa s vývinom ich osobnosti zároveň vzťahovalo aj nové stvorenie, ktorým sa stali pri krste a konečne, že dáva do súladu ľudskú kultúru vo svojom celku s posolstvom spásy tak, aby viera osvecovala vedomosti, ktoré si žiaci postupne nadobúdajú o svete, živote a človeku“ (GE 8), v tomto procese reformy? Katolícka škola plní svoje poslanie prispôbením prostriedkov zmeneným pomerom doby a novým potrebám ľudí (porov. GS 4). A týmto postojom odpovedá na požiadavky a potreby Cirkvi a občianskej spoločnosti, v ktorej plní svoje poslanie.

Školský vzdelávací program umožňuje katolíckej škole, aby sa profilovala v duchu ohlasovania evanjelia – radosnej zvesti o spásy. Svoje výchovno-vzdelávacie ciele naplňa prostredníctvom vyučovacích predmetov, ktoré sú súčasťou učebného plánu. V ňom nachádza priestor pre zvýraznenie katolíckej identity školy. V komplexnej formácii mladého človeka dbá, aby žiaci pri „vzdelávaní získali syntézu viery a kultúry“ (KŠ 38), ktorá vyústí v „osobnú syntézu viery a života každého žiaka“ (KŠ 44). Výsled-

¹ Porov. ZÁKON č. 245/2008 Z. z. o výchove a vzdelávaní (školský zákon) a o zmene a doplnení niektorých zákonov.

In: http://www.minedu.sk/data/USERDATA/Legislativa/Zakony/2008_245.pdf (25. 09. 2008).

² Porov. HAUSER, J.: Štátny vzdelávací program pre 1. stupeň základnej školy v Slovenskej republike. ISCED 1 – Primárne vzdelávanie.

In: http://www.statpedu.sk/buxus/docs/kurikularna_transformacia/isced1_jun30.pdf (29.09.2008).

kom tohto úsilia je zdravá kresťanská osobnosť povolaná podávať živé svedectvo o Božej láske (porov. *KŠ* 45-46).

Svoj priateľ tu nájdú tvoriví učitelia, „ktorí svojím konaním a svedectvom života prispievajú azda najviac k osobitnému rázu katolíckej školy“ (*KŠ* 78). Úspešná kurikulum reformy katolíckej školy predpokladá zainteresovanosť pedagogických zamestnancov na programe svojej školy. Svojou aktívnou účasťou katolícky pedagóg má účasť „na Kristovom knižskom, prorockom a kráľovskom úrade“ (*LG* 31) a jeho apoštolát je „účasťou na tom istom spásonosnom poslaní Cirkvi, ku ktorému všetkých povolal sám Pán“ (*LG* 33).

Školský vzdelávací program vníma katolícku školu ako otvorené spoločenstvo, ktorá svoju činnosť prezentuje v kooperácii žiakov, rodičov, pedagógov, zriaďovateľov a nepedagogických zamestnancov. Spoločenstvo „dáva možnosť osobne prežívať a naučiť aj svojich žiakov prežívať rozmer spoločenstva, ku ktorému je povolaný každý človek ako spoločenská bytosť a člen Božieho ľudu“ (*KLSVŠ* 22). Dôležitým princípom reformy je zaangažovanosť všetkých zúčastnených subjektov na výchove a vzdelávaní. Ich miera účasti sa prejaví na výsledkoch certifikačných meraní vedomostí žiakov. Škola týmto vytvára konkurenčné prostredie s dôrazom na poskytovanú kvalitu výchovy a vzdelávania.

Školský vzdelávací program optimalizuje rozsah učiva so zníženým počtom žiakov v triede. Tým sa vytvára priestor pre aplikáciu nových interaktívnych metód, ktoré sú náročnejšie na časovú prípravu vyučovacej hodiny. Nevyhnutne sa tu mení rola pedagóga, ktorý vystupuje ako facilitátor (pomocník). Žiak sa stáva aktívnejší a preberá zodpovednosť za svoje učenie. Učiteľ sa orientuje na uspokojovanie potrieb žiaka a jeho rozvoj podľa individuálnych schopností a možností. „Katolícka škola sa tu predstavuje ako škola pre osobu a škola osoby. (...) Toto vedomie vyjadruje centrálné postavenie osoby vo výchovnej koncepcii katolíckej školy, posilňuje jej výchovné zaangažovanie a uschopňuje ju vychovávať ľudí v silné osobnosti“ (*KŠPTT* 9.9).

Aplikácia nových metód do edukačného procesu je nevyhnutne spojená so zavádzaním informačných technológií a výučbou cudzích jazykov. Požiadavka osvojenia si kľúčových kompetencií žiaka, podporuje jeho tvorivé myslenie, podnecuje rozvoj jeho zručností a dáva väčšiu šancu v perspektíve uplatnenia sa na trhu práce. V týchto skutočnostiach treba vidieť „znamenia časov“ pre školu a výzvu osobitne uvažovať o žiakoch ako o svedkoch viery v takej významnej oblasti, akou je vzdelávanie človeka (porov. *KLSVŠ* 4). V tomto pohľade katolícka škola vytvára priestor v príprave žiaka pre život a zároveň rešpektuje zásady školských systémov európskych a svetových krajín.

Reforma kladie dôraz na výchovu prostredníctvom výchovných predmetov a prierezovo v jednotlivých vyučovacích predmetoch. Paradoxne tejto skutočnosti štátny vzdelávací program stanovil v rámcovom učebnom pláne pol hodiny týždenne pre povinne voliteľný predmet náboženská výchova na štátnych školách a náboženstvo na cirkevných školách. Eliminovať tento nepriaznivý stav ponúka Školský vzdelávací program individuálnej školy rozšírením na jednu a viac hodín týždenne. Táto problematika je predmetom rokovanií zainteresovaných cirkevných a štátnych predstaviteľov v nádeji na riešenie problémov v súvislosti s prebiehajúcou školskou reformou.³ Nepriaznivá situácia vo vyučovaní náboženskej výchovy je jedným z dôvodov zavádzajú-

³ Porov. HUBAČ, M.: Náboženstvo a náboženská výchova predmetom rokovanií. In: *Život Cirkvi*, roč. 15 (2008), č. 36, s. 10.

cich katolícku školu, aby sa stala „miestom, kde sa stretávajú tí, čo chcú celej výchovnej práci vydávať svedectvo o kresťanských hodnotách. Jej formačný plán (...) má za cieľ s vierou nasledovať Krista meradlo všetkých hodnôt“ (KŠ 53). Katolícka škola čerpá z prameňa Kristovho spásonosného poslania zachyteného vo Svätom písme, v Tradícii, v liturgii a vo sviatostiach, ale aj vo svedectve ľudí, ktorí podľa neho žijú. V ovzduší školy naplnenej slobodou a láskou v duchu evanjelia, môže žiak prežívať vlastnú dôstojnosť ešte skôr než si ju sám uvedomí. Toto základné náboženské učenie, považuje katolícka škola za vzor svojej výchovnej činnosti (porov. KŠ 54 – 56).

Kvalita pedagógov je základným prvkom pri vytváraní hodnotného a plodného výchovného prostredia. To si vyžaduje neustále zvyšovanie odbornej, pedagogickej a náboženskej úrovne „a vo všeobecnosti rozvoja celej osobnosti“ (KLSVŠ 68) v procese celoživotnej formácie každého pedagóga. Profesionálna formácia katolíckeho pedagóga je úzko spojená s otázkou celospoločenského postavenia a možnosťou systematického kariérového rastu. Systém celoživotného vzdelávania prostredníctvom vzdelávacích programov poskytnú možnosť pedagógom zúčastňovať sa rôznych typov mobilít a projektov pri zvyšovaní ich vedomostí a zručností. Program celoživotného vzdelávania pedagógov je jedným z najefektívnejších nástrojov spolupráce vo vzdelávaní v európskom kontexte.⁴ Katolícky pedagóg musí byť zárukou intelektuálneho a duchovného rastu žiaka.

Katolícka škola vo svojej komplexnosti „poskytovaných služieb“ sa nezaobíde bez duchovnej správy. Prítomnosť kňaza v škole spolu so zasvätenými osobami rehoľných spoločenstiev je darom spoločenstva Cirkvi, ktorí sú povolani vychovávať. Svedectvom vlastného života predkladajú takú formu existencie, ktorá sa necháva inšpirovať Kristom. Špecifikum ich výchovného pôsobenia spočíva v prepojení výchovy s evanjelizáciou, formáciou k otvorenosti Bohu a formáciou k prijatiu iného a s nim spolunažívať (porov. ZOPŠ 29).

Existencia katolíckej školy je podmienená spoločensko-politickým a kultúrnym kontextom. Dvetisícročná výchovná skúsenosť Cirkvi ju oprávňuje k pevnému miestu v školskom systéme Slovenskej republiky. Je v centre výziev, na ktoré odpovedá jednoznačným poslaním v duchu spásneho poslania Cirkvi. Úroveň katolíckych škôl je individuálna. Závisí od viacerých faktorov. Kvalita pedagógov, angažovanosť kňaza a rehoľných spoločenstiev v službe katolíckej školy sú meradlom hodnôt u mnohých katolíckych rodičov, ktorí sa rozhodujú pre výchovu a vzdelávanie svojho dieťaťa v katolíckej škole. „Rodičia majú prvoradú povinnosť a neodczuciteľné právo vychovávať deti, a preto majú mať skutočnú slobodu vo výbere školy“ (GE 6). Nie menej sú dôležité priestory, v ktorých školy realizujú výchovno-vzdelávací proces, materiálno-technické vybavenie, vybavenie didaktickou technikou a informačno-komunikačnými technológiami. Úroveň kvality vzdelania určujú výsledky prijímacích skúšok na stredné školy a univerzitné štúdiá. Výsledky kontrol Štátnej školskej inšpekcie zamerané na úroveň pedagogického riadenia, pedagogického procesu, výsledkov a podmienok vzdelávania a výchovy, ako i výsledky certifikačných meraní testových položiek celoslovenského testovania žiakov 9. ročníkov základných škôl, externej časti maturitnej skúšky a písomnej formy internej časti maturitnej skúšky konštatujú, že úroveň katolíckych škôl je dobrá. Odporúča sa riadiacim pedagogickým zamestnancom skvalitniť vnútornú kontrolu v oblasti výchovno-vzdelávacieho procesu. Ukladať opatrenia na odstránenie zistených nedostatkov a kontrolovať ich plnenie. Skvalitniť hospitačnú činnosť na vyu-

⁴ Porov. PEDAGOGICKO-ORGANIZAČNÉ POKYNY NA ŠKOLSKÝ ROK 2008/2009. Bratislava: MŠ SR 2008, s. 37 – 38.

čovacích hodinách a činnosť poradných orgánov riaditeľa školy. Pozornosť venovať začínajúcim pedagogickým zamestnancom v súlade so schváleným projektom. Dbať na dodržiavanie učebných plánov a učebných osnov v intenciaciach školského vzdelávacieho programu. Dodržiavať platnú školskú legislatívu a s jej oboznamovaním zvyšovať odbornú a pedagogickú úroveň pedagogických zamestnancov. Organizovať vzdelávanie učiteľov v oblasti moderných vyučovacích metód a kontrolovať ich realizáciu v reálnom vyučovaní. Zvyšovať administratívnu úroveň pedagogickej dokumentácie. Zapájať školy do programov a projektov s možnosťou čerpania finančných prostriedkov štrukturálnych fondov Európskej únie a Renovabis. Pozornosť venovať nepedagogickým zamestnancom.

Katolícka škola vo svetle reformy slovenského školstva je povolaná k odvážnej premene, lebo cenné dedičstvo stáročnej skúseností hovorí o tom, že životaschopnosť spočíva predovšetkým na schopnosti múdrej obnovy. Preto je žiaduce, aby sa katolícka škola aj v súčasnosti dokázala predstaviť v duchu svojho povolania pri ohlasovaní Ježiša Krista (porov. *KŠPTT* 1, 3). Súčasná katolícka škola sa nachádza vo veľkom konkurenčnom boji o žiaka. A preto je nevyhnutné „podporovať skutočnú rovnosť medzi štátnymi a katolíckymi školami, aby mali rodičia možnosť slobodného výberu“.⁵ Je potrebné prezentovať kvalitu katolíckej školy a šíriť jej dobré meno. Doba, ktorú žijeme si žiada zriaďovať katolícke školy v duchu humanizmu a kresťanského svetonázoru. Túto skutočnosť si v plnej miere zodpovednosti uvedomujú cirkevní predstavení. S Božou pomocou v plnosti realizujú začaté dielo vzdelávania a formácie, aby sa naplnili slová sv. Pavla: „A som si istý, že ten, čo začal vo vás dobré dielo, aj ho dokončí až do dňa Krista Ježiša“ (*Flp*, 1, 6).

Cirkevné dokumenty

- DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Gravissimum educationis. In: <http://www.kbs.sk/?cid=1118411000>
DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Gaudium et spes. In: <http://www.kbs.sk/?cid=1118410965>
DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Lumen gentium. In: <http://www.kbs.sk/?cid=1118413214>
KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU: Katolícky laik ako svedok viery v škole. In: <http://www.kpkc.sk/data/dokumenty/dokumenty.php>
KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU: Katolícka škola. In: <http://www.kpkc.sk/data/dokumenty/dokumenty.php>
KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU: Katolícka škola na prahu tretieho tisícročia. In: <http://www.kpkc.sk/data/dokumenty/dokumenty.php>
KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU: Zasvätené osoby a ich poslanie v škole. In: <http://www.kpkc.sk/data/dokumenty/dokumenty.php>

Použitá literatúra

- BÁLINT, L.: K niektorým zásadám reformy nášho školského systému. In: *Pedagogické spektrum – časopis pre pedagogickú teóriu, školskú prax, politiku výchovy a vzdelávania*, roč. 16, (2007), č. 1, s. 54 – 68.
BĚROVÁ, M.: Vzdelanie v krajinách Európskej únie. In: *Pedagogické spektrum – časopis pre pedagogickú teóriu, školskú prax, politiku výchovy a vzdelávania*, roč. 10, (2001), č. 5 – 6, s. 49 – 86.
DRAVECKÝ, J.: Katolícke školy v legislatíve Slovenskej republiky. In: *Katolícky učiteľ*, (2006), č. 0, s. 13.

⁵ SVÄTÝ OTEC SA DNES PRIHOVORIL ÚČASTNÍKOM STRETNUTIA CENTRA ŠTÚDIÍ PRE KATOLÍCKE ŠKOLY KONFERENCIE BISKUPOV TALIANSKA. In: <http://www.radiovaticana.org/slo/Articolo.asp?c=233432> (29. 09. 2008).

- HAUSER, J.: Státny vzdelávací program pre 1. stupeň základnej školy v Slovenskej republike. ISCED 1 – Primárne vzdelávanie.
In: http://www.statpedu.sk/buxus/docs/kurikularna_transformacia/isced1_jun30.pdf.
- HUBAČ, M.: Náboženstvo a náboženská výchova predmetom rokovania. In: *Život Cirkvi*, roč. 15 (2008), č. 36, s. 10.
- JARÁBEK, M.; Katolícka škola. In: *Katolícky učiteľ*, roč. 2 (2007 – 2008), č. 1, s. 10.
- MILÉNIUM – Národný program výchovy a vzdelávania v Slovenskej republike na najbližších 15–20 rokov. In: <http://www.modernaskola.sk/directories/file-upload/unoviny/Reforma-skolstva/Koncepcie/MILENIUM.pdf>
- PEDAGOGICKO - ORGANIZAČNÉ POKYNY NA ŠKOLSKÝ ROK 2008/2009. Bratislava: MŠ SR 2008, s. 37 – 38.
- SVÄTÝ OTEC SA DNES PRIHOVORIL ÚČASTNÍKOM STRETNUTIA CENTRA ŠTÚDIÍ PRE KATOLÍCKE ŠKOLY KONFERENCIE BISKUPOV TALIANSKA. In: <http://www.radiovaticana.org/slo/Articolo.asp?c=233432>
- SVÄTÉ PÍSMO. Rím: SÚSCM 1995. 2623 s.
- TREBUNOVÁ, L.: Spoločné znaky vzdelávacích sústav krajín Európy a sveta. In: *Pedagogické rozhľady*, roč. 15, (2006), č. 1, s. 4 - 7.
- ZÁKON č. 245/2008 Z. z. o výchove a vzdelávaní (školský zákon) a o zmene a doplnení niektorých zákonov. In: http://www.minedu.sk/data/USERDATA/Legislativa/Zakony/2008_245.pdf
- ZELINA, M.: Školská reforma je proces ... In: *Pedagogické rozhľady*, roč. 17, (2008), č. 3, s. 1 – 3.

Adresa autorky: **PaedDr. Mgr. Oľga Pivarníková**, Teologická fakulta KU, Hlavná 89,
SK - 041 21 Košice, tel. +421/55/7245441, e-mail: pivarnikova.olga@gmail.sk

Služba manželská a služba diakonská – koniec jednoty povolania?

Martin KAHANEC

Service of matrimony and service of diaconate – the end of unity of vocation?

Service of permanent diaconate and service of matrimony. Both this services are self-competed, but on the other hand they are self-richen, because matrimony and diaconate are sacraments of service of community. In the text we submittet basic theological recourse for both services and also we try to find principles of balance in this permanent fight. Finaly we submitted benefit of wife and some individualities and dangers.

Keywords: *permanent deacon, diaconate, matrimony, service*

Ak chceme pochopiť identitu povolania ženatého diakona, musíme zodpovedať otázku v akom vzťahu sú sviatosť manželstva a sviatosť posvätného stavu? Odpoveď na túto otázku podstatne závisí od našej mienky o manželstve a o sviatosti vysviacky. Ak sviatosť ordinácie považujeme za niečo veľmi vznešené a manželstvo naopak za čosi nízke, prizemné, bude pre nás veľkým problémom ju zodpovedať. Ak máme o oboch sviatosťoch nízku mienku, nemá zmysel sa tým ďalej zaoberať. Ak však máme vedomie pravej a vysokej hodnoty týchto sviatostí, zistíme, že si nekonkurujú, ale navzájom sa obohacujú.¹

Jedinečnosť sviatostí

Jeden diakon z Liverpoolu napísal, že len zriedkavo počul z kazateľnice vyzdvihovať manželstvo: „Nikdy som nikoho nepočul z kazateľnice hovoriť o zjednotení mysle a ducha ako o najvyššej a skutočne ľudskej rovine, na ktorej sa uskutočňuje spojenie v tých najlepších manželstvách.“² Tento nepotešujúci fakt sa môže stať impulzom k ohlasovaniu krásy tejto sviatosti.

Čo teda je manželstvo? Je to úplné spoločenstvo medzi mužom a ženou vo všetkých aspektoch ľudskej osoby – telo, city, zmysly, vôľa, duch. Ich „láska smeruje k čo najhlbšej osobnej jednote, ktorá ponad spojenie v jednom tele vedie k tomu, aby vytvorila jedno srdce a jednu dušu“ (KKC 1643).³ Je to forma kresťanského učenia, kde sa ich vzájomná láska „stáva obrazom absolútnej a večnej lásky, ktorou Boh miluje človeka“ (KKC 1604). Manželia sú znamením hlbkej jednoty medzi Bohom a jeho ľuďom.

¹ Porov. EVANS, M.: Podporovať blízkosť. In: PASTORAČNÍ STŘEDISKO SV. VOJTECHA (edit.): *Texty Pastoračního střediska sv. Vojtecha, Služba trvalých jáhmů I./I.* Praha : Pastorační středisko sv. Vojtecha 2005, CD nosič.

² EVANS, M.: Podporovať blízkosť. In: PASTORAČNÍ STŘEDISKO SV. VOJTECHA (edit.): *Texty Pastoračního střediska sv. Vojtecha, Služba trvalých jáhmů I./I.*

³ Porov. POTTIER, B.: Svátostnost jáhenství. In: PASTORAČNÍ STŘEDISKO SV. VOJTECHA (edit.): *Texty Pastoračního střediska sv. Vojtecha, Služba trvalých jáhmů I./I.* Praha : Pastorační středisko sv. Vojtecha 2005, CD nosič.

„Manželstvo je zakorenené vo vzájomnej odovzdanosti, v priateľskom sebadarovaní, v láskyplnej službe sebe navzájom i v službe spoločnej. Túžba po rodičovstve pramení z tvorivej lásky medzi partnermi. Muž a žena sa stávajú nositeľmi otcovskej lásky Boha pre svoje deti, ktoré sú tiež synmi a dcérami Boha. Manžel, manželka a deti sa spájajú do kresťanskej rodiny vďaka svojej vzájomnej láske a vzájomnej podpore vo všetkých premenách života, v spoločne prežitých zápasoch i radoostiach.“⁴

Svätenie na diakona nie je len nejakou všeobecnou sviatosťou, ale je – povedané slovami Jána Pavla II. – „sviatosťou diakonátu“.⁵ Pre pápeža Pavla VI. bol diakonát „podnecovateľ služby (...) v miestnych kresťanských obciach (...) ako znak alebo sviatosť samého Krista Pána“.⁶ Michael Evans o diakonovi hovorí, že je „pomocníkom, služobníkom, asistentom – tu sa nachádza dôvod k jeho radosti - a diakon by nemal smerovať k ničomu inému“.⁷

Asymetria a napätia

Muž a žena sa síce v manželstve zjednocujú, predsa však zostávajú rozdielnymi bytosťami. A teda manžel sám je svätený na diakona, pretože toto povolanie je osobné. Avšak jeho svätenie veľmi silno zasahuje manželku, deti ako i ostatných blízkych. Toto prináša do manželského zväzku istú neodstrániteľnú asymetriu. Sviatosť manželstva prijímali obaja a plne a rovnakou mierou sa ich týka, zatiaľ čo vysviacku prijíma iba muž. Ďalšou asymetriou je skutočnosť, že služba diakona v Cirkvi je svojím spôsobom nahraditeľná, jeho úloha v rodine však nie.⁸

Iným zdrojom napätia, aj keď si tieto sviatosti nekonkurujú, je a bude skutočnosť, že obe si svojím spôsobom robia nárok a sú schopné pohltiť celého človeka. Takéto situácie však zažíva takmer každý človek. Napríklad muž je aj v role otca – rodiča, aj v role vedúceho pracovníka firmy. Obe role si robia nárok na celého človeka, on však musí žiť tak, aby čo najlepšie naplnil jednu i druhú. Nemôže sa pritom jednej oddať tak, že druhú kvôli nej zanedbá.⁹

Komplementarita

Práve preto, že manželský i rodinný život a tiež vykonávanie svojho zamestnania si nárokovujú na celého človeka, „vyžaduje sa osobitná vynaliezavosť, aby sa dosiahla potrebná jednota života“ (DMVDP 38). Aj keď teda tieto skutočnosti bývajú zdrojom napätí v živote diakona, predsa však manželstvo i svätenie majú spoločný základ v iníciačných sviatosťiach a v Ježišovej výzve k učeníctvu. To, že diakon je vysviackou „odlíšený“ od

⁴ EVANS, M.: Podporovať blízkosť. In: PASTORAČNÍ STŘEDISKO SV. VOJTECHA (edit.): *Texty Pastoračního střediska sv. Vojtecha, Služba trvalých jáhnů I.,II.*

⁵ JÁN PAVOL II.: Deacons are called to life of holiness. In:

http://www.deacons.net/Pope/Deacons_called_to_life_of_holiness.htm (27. 10. 2006).

⁶ PAVOL VI.: Ad Pascendum. 1972. In: PAVOL VI.: *Rimský pontifikál*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha 1981, 14-15.

⁷ EVANS, M.: Podporovať blízkosť. In: PASTORAČNÍ STŘEDISKO SV. VOJTECHA (edit.): *Texty Pastoračního střediska sv. Vojtecha, Služba trvalých jáhnů I.,II.*

⁸ Porov. OPATRŇÝ, A.: Vztahy: jáhen a manželství, jáhen a církev. In: PASTORAČNÍ STŘEDISKO SV. VOJTECHA (edit.): *Texty Pastoračního střediska sv. Vojtecha, Služba trvalých jáhnů I.,II.* Praha : Pastorační středisko sv. Vojtecha 2005, CD nosič; Porov. EVANS, M.: Podporovať blízkosť. In: PASTORAČNÍ STŘEDISKO SV. VOJTECHA (edit.): *Texty Pastoračního střediska sv. Vojtecha, Služba trvalých jáhnů I.,II.*

⁹ Porov. OPATRŇÝ, A.: Vztahy: jáhen a manželství, jáhen a církev. In: PASTORAČNÍ STŘEDISKO SV. VOJTECHA (edit.): *Texty Pastoračního střediska sv. Vojtecha, Služba trvalých jáhnů I.,II.*

svojej manželky, neznamená, že je s manželkou menej spojený ako predtým. Diakon Steve Landregan v tejto súvislosti varuje: „Čo Boh spojil, to diakonát nesmie rozdeliť!“¹⁰ Jeho americkí biskupi zdôrazňujú, že je veľmi dôležité vzájomné povýšenie a obohatenie medzi diakonskou službou a rodinným životom. Svätenie pretvára človeka, dáva mu nový vzťah ku Kristovi a jeho Cirkvi, aby podporoval zblíženie Krista a jeho ľudu i medzi ľuďmi navzájom. Takto sa diakon venuje kresťanskej komunite v Kristovom mene.¹¹

„Ak sa toto všetko týka najdôležitejšieho z laikov, ktorým je pre ženatého diakona jeho manželka, vidíme, že jeho vysvätenie nijakým spôsobom neznižuje jeho manželku. Naopak diakon je povinný ju podporovať, posilňovať a napomáhať zblíženiu medzi svojim úradom a medzi činnosťou svojej manželky. Jeho svätením spôsobená „inakosť“ má ďaleko k tomu, aby bola medzi nimi ako zdroj odcudzenia, naopak, má viesť k tomu, aby sa ešte hlbšie realizovalo vzájomné zblíženie. Ako poukazuje pápež, diakon je prítomný a včlenený do svetského prostredia a štruktúr – inými slovami do bežného života – oveľa dôvernejšie ako kňaz. A táto dôverná prítomnosť a účasť je najviac realizovaná vo svetskom prostredí jeho vlastnej rodiny.“¹²

Partnerstvo v službe

Obe sviatosti nájdeme v Katechízme v kapitole nazvanej „Sviatosti služby spoločenstvu“. Posvätný stav i manželstvo sú teda „zamerané na spásu iných. Prispievajú aj k osobnej spásе, ale prostredníctvom služby iným. Udeľujú osobitné poslanie v Cirkvi a slúžia na budovanie Božieho ľudu“ (KKC 1534). „Ti, čo prijímajú sviatosť posvätného stavu, sú *vysvätení*, aby v Kristovom mene 'živili Cirkvev Božím slovom a Božou milosťou“ (KKC 1535). A kresťanskí manželia sú tiež posilnení a akoby posvätení osobitnou sviatosťou, aby vynikali vo vzájomnej láske, v službe rodine i svetu (porov. GS 48-49). Toto je predpoklad a výzva pre jedinečné partnerstvo v službe Cirkvi domácej i všeobecnej.

Tvorcovia spoločenstva

Manželstvo i posvätný stav sú sviatosti komúnia. Ich vlastnou službou je stavenie mostov, nadväzovanie vzťahov, spájanie ľudí. Manželstvom sa skrze spojenie ženicha a nevesty spájajú tiež ich rodiny a v dnešnej dobe už oveľa častejšie i rôzne národy, rasy a kultúry. Zväzok manželov je znamením trvalého spoločenstva medzi Bohom a jeho ľuďom. Ten kto prijal vysviacku slúži tomuto spoločenstvu a zvlášť diakon je povoláný zohrať špecifickú úlohu animátora v tejto sieti vzťahov (porov. *DMVDP* 38,71). Diakon sa teda delí o pastoračnú starostlivosť, jednak so svojou manželkou vo vlastnej rodine a zároveň s biskupom v miestnej cirkvi.¹³

„V manželstve sa láska medzi osobami stáva darovaním sa medzi osobami, stáva sa vzájomnou vernosťou a počiatkom nového života, v znášaní radostných i smutných udalostí, skrátka, láska sa stáva službou. Vo svetle viery sa táto rodinná služba prejavuje

¹⁰ EVANS, M.: Podporovat blízkost. In: PASTORAČNÍ STŘEDISKO SV. VOJTECHA (edit.): *Texty Pastoračního střediska sv. Vojtecha. Služba trvalých jáhni I,II.*

¹¹ Porov. EVANS, M.: Podporovat blízkost. In: PASTORAČNÍ STŘEDISKO SV. VOJTECHA (edit.): *Texty Pastoračního střediska sv. Vojtecha. Služba trvalých jáhni I,II.*

¹² EVANS, M.: Podporovat blízkost. In: PASTORAČNÍ STŘEDISKO SV. VOJTECHA (edit.): *Texty Pastoračního střediska sv. Vojtecha. Služba trvalých jáhni I,II.*

¹³ Porov. EVANS, M.: Podporovat blízkost. In: PASTORAČNÍ STŘEDISKO SV. VOJTECHA (edit.): *Texty Pastoračního střediska sv. Vojtecha. Služba trvalých jáhni I,II.*

ostatným veriacim ako príklad lásky Krista a ženatý diakon ju má používať ako povzbudenie k svojej službe v Cirkvi. Ženatý diakon nech sa cíti byť viazaný osobitnou povinnosťou vydávať jasné svedectvo svätosti manželstva a rodiny“ (DMVDP 61, porov. RFIDP 68). Toto prelínanie sa a vzájomné obohacovanie sa služby týchto sviatostí vystihol Ján Pavol II.: „Diakon a jeho manželka majú poskytovať príklad nerozlučiteľného kresťanského manželstva spoločnosti, ktorá veľmi pociťuje potrebu týchto znamení. So živou vierou odpovedajú na práva manželského života a na potreby každodenného života, sami upevňujú nielen rodinný život, ale aj kresťanské spoločenstvo a celú spoločnosť. Sami ukazujú ako sa môžu zosúladiť rodinné, pracovné a služobné povinnosti s misijným poslaním Cirkvi. Diakoni a ich manželky a deti môžu byť veľkým povzbudením pre všetkých tých, ktorí sa venujú rodinnému životu“.¹⁴

K úlohám diakona patrí podpora spoločenstva a aktivizovanie apoštolátu laikov. „V tej miere, v ktorej je diakon viac zapojený a prítomný vo svetských oblastiach a štruktúrach, má sa cítiť byť povolaný k úlohe podporovať zblíženie medzi vysvätenými nositeľmi úradu a laikmi v spoločnej službe pre Božie kráľovstvo“.¹⁵ Tento postoj je dôležitý pre celú diakonskú službu, avšak nadobúda ešte väčšiu naliehavosť, keď slovo laici nahradíme slovami manželka a rodina.¹⁶

Prínos manželky

Ženatý muž môže byť vysvätený, len ak mu manželka dá svoj súhlas (porov. CIC 1031). Avšak manželkine „áno“ nemôže byť brané len ako nejaká formalita, či dokonca rezignácia na manželovu vedľajšiu činnosť. Jej „áno“ má byť „áno“ Duchu Svätému a Cirkvi. To oni ju žiadajú podeliť sa o svojho manžela. A tak, aj keď vysviacku prijíma len manžel, táto skutočnosť dáva nový rozmer ich manželskému a rodinnému životu. Manželka i deti sa týmto spôsobom podieľajú na milostiach i službe diakona.¹⁷

V praxi si po vysviacke každá manželka musí nájsť svoje miesto. To je však prípad od prípadu rozdielne. Avšak je isté, že má dať službe manžela nádych ženskosti, práve tým, že sa ujme svojej ženskej role. Evin prínos môžeme načrtnúť v troch bodoch: priramaná pomocnica; duchovná prostrednica a prorokynja; prínos matky života, keďže Boh jej zveruje človeka vždy a všade. Významne sa tiež podieľa na formácii manžela a má byť orodovníčkou za svojho manžela diakona. Niekedy sa bude môcť aktívne podieľať na službe manžela, inokedy sa bude musieť stiahnuť. Niekedy bude považovaná za „diakonku v zastúpení“, avšak jej úloha nebude asi nikdy presne vymedzená. Jej permanentnou úlohou však bude vždy znova a znova nachádzať rovnováhu, čo niekedy bude znamenať brzdiť svojho manžela, keď sa vášnivo, dušou i telom pustí do svojej služby.¹⁸

Ján Pavol II. o účasti manželky na službe diakona hovorí: „Rast a hlbšie pochopenie sviatostnej a vzájomnej lásky medzi mužom a ženou znamená možno najväčšie zúčast-

¹⁴ JÁN PAVOL II.: Príhovor k stálym diakonom (19. septembra 1987). In: DMVDP 61

¹⁵ JÁN PAVOL II.: Deacon has many pastoral functions. In: <http://www.clerus.org> (27. 10. 2006).

¹⁶ Porov. EVANS, M.: Podporovat blízkost. In: PASTORAČNÍ STŘEDISKO SV. VOJTECHA (edit.): *Texty Pastoračního střediska sv. Vojtecha, Služba trvalých jáhni I, II.*

¹⁷ Porov. EVANS, M.: Podporovat blízkost. In: PASTORAČNÍ STŘEDISKO SV. VOJTECHA (edit.): *Texty Pastoračního střediska sv. Vojtecha, Služba trvalých jáhni I, II.*

¹⁸ Porov. EVANS, M.: Podporovat blízkost. In: PASTORAČNÍ STŘEDISKO SV. VOJTECHA (edit.): *Texty Pastoračního střediska sv. Vojtecha, Služba trvalých jáhni I, II.*

nenie sa manželky tohto diakona na verejnej službe vlastného manžela v rámci Cirkvi¹⁹.

Niektoré špecifická a nebezpečnosť

Aleš Opatrný na základe svojho desaťročného stretávania sa s diakonmi ponúka niekoľko typológií sebaepochopenia diakona, postojov manželiek a detí. Niektoré sa zdajú byť až v karikovanej podobe, no hoci reálne existujú asi len v náznaku, alebo sú len čiastočnou charakteristikou je dobré sa nad nimi zamýšľať.²⁰

Sebaepochopenie diakona by sa dobre dalo charakterizovať napríklad nasledujúcimi slovami: „dosiahol som svoje, uskutočnil som svoj sen; otvoril sa mi priestor pre službu; k tomu čo som väčšinou už robil, som teraz vybavený (...) sviatostnou milosťou; mám legitímny dôvod k úniku z niektorých oblastí rodinného života, prípadne z iných väzieb a povinností“.²¹

Postoje, ktoré môže zaujať manželka: „rob si čo chceš; ja si robím toto a ty zase tamto a niečo budeme žiť i spolu; praje diakonovi úspech; ona i celá rodina diakona podporujú; rešpektuje diakona, ale zotráva v určitom odstupe od jeho služby; cíti sa byť spoluvysvätená s diakonom“.²²

Postoje detí možno zhrnúť do nasledujúcich postojov: „je im to jedno; fandia ockovi diakonovi; hanbia sa; sú preťažené problémami, ktoré farnosť s diakonom prežíva, a ktoré dopadajú i na nich; sú preťažené očakávaním, že budú musieť byť príkladnými deťmi v príkladnej rodine“.²³

Vzhľadom na službu diakona je tu teda, okrem časových nárokov a požiadaviek sociálneho statusu, reálne nebezpečenstvo, že sa jeho služba stane „posvätnou skrýšou“, do ktorej diakon zalieza ako do jaskyne, alebo „legitímáciou“ k pohrdaniu manželstvom a manželkou v mene „vyššieho poslania“ a „beztrestnou cestou“ k zbaveniu sa zodpovednosti za riešenie problémov v manželstve.²⁴

Už sme spomínali službu, ktorú koná pre Cirkev ženatý diakon. Na druhej strane, o službe a starostlivosti Cirkvi o jeho rodinu *RFIDP* hovorí, že do formácie kandidátov na diakonát majú byť „zahnuté aj manželky a deti (...) ako aj spoločenstvá, ku ktorým patria (...) Nech je jasne postarané aj o formáciu manželiek kandidátov, aby boli pripravené (...) nasledovať svojho manžela a pomáhať mu v službe“ (*RFIDP* 56). Cirkev sa má postarať, aby ženatí diakoni dostávali renumeráciu, ktorou bude môcť primerane zabezpečiť seba i svoju rodinu (porov. *CIC* 281, *DMVDP* 16). Cirkev myslí tiež na vdovy a deti zosnulých diakonov (porov. *DMVDP* 62). Aleš Opatrný však poznamenáva: „Zdá sa, že pokud jde o pomoc rodinám jáhnů v situaci, kdy mají přijmout jáhenství svého

¹⁹ JÁN PAVOL II.: Príhovor k stálym diakonom (19. septembra 1987). In: *DMVDP* 61.

²⁰ Porov. OPATRŇÝ, A.: Vztahy: jáhen a manželství, jáhen a církev. In: PASTORAČNÍ STŘEDISKO SV. VOJTECHA (edit.): *Texty Pastoračního střediska sv. Vojtecha, Služba trvalých jáhnů I., II.*; Porov. OPATRŇÝ, A.: *Pastorace v postmoderní společnosti*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 2001, s. 99.

²¹ OPATRŇÝ, A.: *Pastorace v postmoderní společnosti*, s. 99-100.

²² OPATRŇÝ, A.: *Pastorace v postmoderní společnosti*, s. 100.

²³ OPATRŇÝ, A.: *Pastorace v postmoderní společnosti*, s. 100.

²⁴ Porov. OPATRŇÝ, A.: Vztahy: jáhen a manželství, jáhen a církev. In: PASTORAČNÍ STŘEDISKO SV. VOJTECHA (edit.): *Texty Pastoračního střediska sv. Vojtecha, Služba trvalých jáhnů I., II.*

otce a manžela, a také v otázkách duchovního uchopení této nové situace, jsme dlužní jáhnům a jejich rodinám zatím prakticky všechno“.²⁵

Adresa autora: **Mgr. Martin Kahanec**, Teologická fakulta Katolíckej univerzity,
Hlavná 89, SK - 041 21 Košice 1, tel. +421556836111, e-mail: kahanec@ktfke.sk

²⁵ OPATRŇÝ, A.: Vztahy: jáhen a manželství, jáhen a cirkev. In: PASTORAČNÍ STŘEDISKO SV. VOJTECHA (edit.): *Texty Pastoračního střediska sv. Vojtecha, Služba trvalých jáhnů I..II.*

Pastoračná starostlivosť Cirkvi o zomrelých a o ich pozostalých po Druhom vatikánskom koncile na Slovensku

Jozef JURKO

The Church's pastoral ministry of the deceased and the bereaved in Slovakia after the Second Vatican Council

The life of the person is seen in different perspectives. We try to find the best and the deepest knowledge of someone's birth, childhood, adulthood, old age as well as the prenatal and post-mortal periods. During the different stages of life the humans are searching the answer to the essential questions of life and existence. The human experience directs our attention towards the eternity that is connected not only with the care of the dying but also with the bereaved. The author explains the eschatological hope projected in the care of the bereaved in Slovakia after the Second Vatican Council.

Keywords: *death, dying, bereaved, Second Vatican council, Slovakia*

Na život človeka sa zvykne pozeráť z rôznych uhlov pohľadu. Hľadajú sa čo najlepšie a najhlbšie poznatky o jeho narodení, detstve, dospelom období, starobe, ale skúmajú sa aj obdobia prenatálne i postmortálne. Vo všetkých obdobiach **človek hľadal odpoveď na otázky: odkiaľ som prišiel, čo bolo pred mojim príchodom na svet, ale aj otázky - čo bude, čo nastane, ak tu nebudem, čo bude po smrti, bude nejaká iná forma mojej existencie, bude nejaký iný život, kam to pôjdem?**

Tieto otázky stále rezonovali v človeku. Človek aj dnes hľadá možnosť nahliadnuť za oponu pozemského života. Súčasného človeka táto oblasť veľmi zaujíma.

V lete 2002 boli veľké záplavy v Čechách. V Prahe rieka Vltava spôsobovala ohrozenie. Vznikli obavy o mnohé starobylé mosty, medziiným aj o Karlov most, ktorý bol postavený dávno a prežil rôzne pohromy. Spája jeden breh s druhým. Vystavili ho z monumentálnych kameňov, so skvostnými nádhernými umeleckými námetmi. Nebezpečná voda niesla rôzne materiály, stromy, chaty, trámy, ktoré sa mohli nahromadiť v otvoroch pod mostom a spôsobili by zdvihnutie hladiny, ktorá by porušila most a odniesla ho prúdom dravej vody. Rôznymi mechanizmami odstraňovali nánosy, aby voda mohla voľne pretiecť.

Rôzne okolnosti ohrozujú aj most medzi časným a večným brehom. Je potrebné odstraňovať to, čo ohrozuje stabilitu mosta tohto života. Cirkev sa stará o túto stabilitu a pomáha ľuďom prejsť do večnosti. Tento most tvorí jej učenie a všetky dobré, ktorými môže vzbudzovať nádej človeka na dosiahnutie brehu večnosti.

Práca s názvom **«Bud'me neodkloniteľní od nádeje Evanjelia - Pastoračná starostlivosť Cirkvi o zomrelých a o ich pozostalých po Druhom vatikánskom koncile na Slovensku»** je v rozsahu vyjadrenia Druhého vatikánskeho koncilu.

V názve nesie táto interdisciplinárna práca dogmaticko-liturgicko-pastorálne eschatologické zameranie parafrázu z dvoch veršov apoštola Pavla v Liste Kolosanom: „...aby

si vás postavil pred svoju tvár svätých, nepoškvrnených a bez úhony. Pravda, ak vytrváte vo viere upevnení, stáli a neodkloniteľní od nádeje evanjelia...” (Kol 1,22b-23a). Celé naše úsilie, všetka naša starosť je zameraná na finiš, na záver nášho života, na posledné veci človeka a teda na starostlivosť Cirkvi krstom, aby to rečou dnešného človeka prišlo k happy endu. Preto je názov publikácie výzvou: **Buďme neodkloniteľní od nádeje evanjelia!**

Práca s názvom «**Buďme neodkloniteľní od nádeje evanjelia!** - *Pastoračná starostlivosť Cirkvi o zomrelých a o ich pozostalých po Druhom vatikánskom koncile*» je v rozsahu vyjadrenia Druhého vatikánskeho koncilu. Ozveny koncilových dokumentov neostávajú len v papierovej forme, aby sa vyplňali archívy a knižnice, ale **má sa realizovať obnova života v Cirkvi**. Z tohto podnetu prišli **inštrukcie pápeža Pavla VI. na vytvorenie primeraných pomôcok v liturgickej službe Cirkvi**. Komisia na uvádzanie koncilových zámerov do života Cirkvi pripravila obnovené obrady Rímskeho pontifikátu pre vysluhovanie sviatosti a sviatení.

Sväté Písmo je hlavným prameňom Božieho zjavenia a spolu s Tradíciou vytvára poklad viery, z ktorého Cirkev stále čerpá silu a orientáciu. Odtiaľ môžeme obnovovať nádej na večný život, na prejavenu službu, na uzdravenie našich duší, na útechu a pomoc pri rôznych skúškach. Dôležitú základňu tvoria **Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu**, kde koncilovní otcovia vyjadrujú učenie Cirkvi pre jej službu veriacim i dnešnému svetu. Na Druhom vatikánskom koncile sa hľadali formulácie, ktoré zohľadňujú „*signa temporum*” a prinášajú „*aggiornamento*”. Medzi liturgickými pomôckami sú aj **Ordo unctionis infirmorum** - Obrad pomazania chorých a pastoračná starosť o nich a **Ordo exequiarum** - Pohrebné obrady. Na Slovensku boli vydané v roku 1976 Slovenskou liturgickou komisiou a vydal tieto pomôcky SSV v Trnave v cirkevnom nakladateľstve Bratislava. Po 30. rokoch od Druhého vatikánskeho koncilu je vydaný **Katechizmus Katolíckej Cirkvi** v roku 1992 a v slovenčine dostávame túto „symfóniu viery” v SSV v Trnave v roku 1998.

Knižne bola vydaná **Apoštolská konštitúcia o sviatosti pomazania chorých** dňa 30. novembra 1972, v desiatom roku pontifikátu pápeža Pavla VI.; Apoštolská konštitúcia, ktorou sa vyhlasuje platnosť **Rímskeho misála**, obnoveného podľa rozhodnutia Druhého vatikánskeho koncilu vyšla u sv. Petra v pamätný deň Večere nášho Pána Ježiša Krista 3. apríla 1969, v šiestom roku pontifikátu pápeža Pavla VI.

Aj niektoré encykliky Svätého Otca sa dotýkajú tejto oblasti. V týchto pomôckach môžeme nachádzať vzácny materiál pre túto prácu.

Jasné normy na uskutočňovanie poslania Cirkvi prináša **Kódex kanonického práva**, SSV, Trnava 1996; JÁN PAVOL II.: **Posolstvá Svätého Otca k Svetovému dňu chorých**. SSV, Trnava 1993-2003; **Posolstvo Svätého Otca Jána Pavla II. starším Puďom 1. októbra 1999**; JÁN PAVOL II.: **Christifideles laici - Posynodálny apoštolský list**. LÚČ, Bratislava 1990; JÁN PAVOL II.: **Familiaris consortio - Apoštolská adhortácia**. SSV, Trnava 1993; JÁN PAVOL II.: **Salvifici doloris - Apoštolský list**. SÚSCM, Rím 1986; JÁN PAVOL II.: **Evangelium vitae - Encyklika**. SSV, Trnava 1995; PAVOL VI.: **Evangelii nuntiandi - Apoštolské povzbudenie Svätého Otca**. Jas, Zvolen 1992; PÁPEŽSKÁ RADA PRE LAIKOV: **Dôstojnosť starého človeka a jeho poslanie v Cirkvi a vo svete**. SSV, Trnava 1999 a Vyhláška Ministerstva zdravotníctva Slovenskej socialistickej republiky z 5. februára 1985 o postupe pri úmrtí a o pohrebníctve č. 46/1985 Zb.

V práci sú použité niektoré dostupné odborné práce zo sympózií, odborná literatúra, ktorá je uvedená v použitej literatúre.

Cieľom tejto práce je poukázať na starostlivosť Cirkvi o chorých, starých a zomrelých a ich pozostalých v období po Druhom vatikánskom koncile. Cirkvev z bohatého prameňa Božieho zjavenia nám ukazuje na perspektívy nádeje, ktoré poskytujú hlavne Evanjeliá, ale i ostatné knihy Nového zákona. Ako sa vyjadrujú k tomuto problému knihy Pisma Svätého; ako vidí tieto otázky ľudskej existencie Druhý vatikánsky koncil; ako sú vyjadrené tieto problémy v Katechizme Katolíckej Cirkvi; ako sa k perspektívam večného života vyjadruje učenie pápežov; ako sa riešia tieto záležitosti v partikulárnej Cirkvi na Slovensku; aké sú postoje k niektorým javom, ktoré spadajú do tejto oblasti; akú útechu a istotu prináša Cirkvev v starostlivosti pre pozostalých. To sú oblasti, na ktoré sa táto práca usiluje nájsť príliehavú odpoveď.

Zaiste v rámci tejto práce nemožno zohľadniť celú problematiku, ktorú táto téma zahŕňa. Jej rozsah je ohraničený od Druhého vatikánskeho koncilu v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu v liturgických pomôckach, v oficiálnych vyjadreniach, ktoré vydáva pápež, Kongregácia pre bohoslužbu, Konferencia biskupov Slovenska. Do rámca tejto práce nemožno zahrnúť porovnanie s rôznymi javmi, pestrými názormi a časovými aktuálnymi problémami, ale tiež módnymi vystrelkami, ktoré sú záležitosťou masmédií pre senzácie, ani porovnaním s inými náboženskými spoločnosťami a náboženstvami.

V tejto práci je použitá *analyticko-syntetická metóda*, podľa ktorej sú poznatky zhrnuté v kontextuálnej forme, aby sa poukázalo na starostlivosť Cirkvi pri využití pevného premostenia nášho života k brehu večnosti.

Práca je rozdelená do piatich samostatných kapitol.

Prvú kapitolu tvorí učenie Cirkvi o smrti. Na začiatku podáva učenie Cirkvi o smrti po Druhom vatikánskom koncile v jeho dokumentoch. Pokračuje teologickým výkladom smrti a dôsledkami, ktoré spôsobuje hriech. Vysvetľuje smrť v diele vykúpenia a poukazuje na kresťanský zmysel smrti. V druhej podkapitole odкрýva zmysel zomierania a smrti v očakávaní budúceho života. Kládne si otázku, či jestvuje život po živote, aby sa uspokojila túžba vpísaná do ľudského vnútra, ktorá túži po sláve neba a poukazuje na teologické chápanie smrti. V tretej podkapitole sa uvádzajú postoje prirodzenej smrti z medicínsko-biologického pohľadu na smrť. Nasledujú niektoré štátne a cirkevné dokumenty, ktoré sa dotýkajú fenoménu smrti. V závere tejto podkapitoly sa vyzdvihuje služba Cirkvi zosnulému a liturgické slávenie pohrebu.

Druhá kapitola je venovaná príprave starých a chorých na kresťanskú smrť. Prvá podkapitola hovorí o diagnóze tretieho veku, ktorá fenoménom choroby a staroby vyzýva k pripravenosti na smrť. Cirkvev starostlivo dbá o pastoraáciu ľudí pred vstúpením na breh večnosti, posväcovaním choroby a staroby. Následne sa vyzdvihuje duchovný potenciál chorého a starého človeka a ponúka sa primeraná sakramentálna komunikácia. V druhej podkapitole je rozpracovaná pastoračná príprava na smrť. Veľmi dôležitá je psychologická príprava na prekročenie prahu večnosti, ktorú zdôrazňujú postoje Jána Pavla II. a Cirkvi o starobe. Starostlivosť Cirkvi o starých a chorých, ktorá vylučuje eutanáziu, podporujú hospicové hnutia a paliatívna starostlivosť o zomierajúcich. Liturgické slávenie pomazania chorých, ktorou sa Cirkvev stará o odchádzajúcich na večnosť, uzatvára druhú kapitolu.

Tretia kapitola hovorí o pomoci Cirkvi v posmrtnom očisťovaní. Približuje sakramentálnu starostlivosť o chorých povzbudením pápeža, ktorý v chorých a trpiacich vidí veľké hodnoty v živote Cirkvi. Nasleduje teologické vysvetlenie očisťovania po smrti, kde pozostali službou lásky a modlitby pomáhajú zomrelým, aby sa očisťovaním dostali k večnému cieľu. V závere tejto kapitoly je vyjadrená služba Cirkvi zomrelým.

Štvrtá kapitola pojednáva o dvíhaní nádeje na budúce vzkriesení pozostalých. **Prvá podkapitola** pojednáva o nádeji na dosiahnutie večnosti, cez Božie zjavenie. K odvaha na vykročenie človeka do svojho večného cieľa vyprevádza Cirkev cez bránu smrti na završenie nádeje na večný život. **Druhá podkapitola** poukazuje na eschatologické nádeje a myšlienky potechy Božiemu ľudu. Následne sa v krátkosti práca venuje domom nádeje, cintorinom a vyjadrenému kresťanskému umeniu na hrobch zosnulých.

Piata kapitola podáva meditácie o kresťanskej smrti a modlitby pri kresťanských pohreboch, ale tiež aj súkromné modlitby za zomrelých. Sú to publikácie, ktoré už vyšli tlačou s názvom «Ukáž im, Pane, svoje milosrdenstvo», v ktorej sú rôzne meditácie, myšlienky a návrhy na príhovor pri pohrebe k pozostalým. Druhá publikácia s názvom «Milosrdenstvo Pánovo nech ospevujú naveky» obsahuje modlitby za zomrelých ako službu lásky.

Pápež Ján Pavol II. píše NOVO MILLENNIO INEUNTE (NMI 50) a kladie si otázky, ako zvládnuť rôzne problémy, ktoré sa poukazujú a na možnosti riešenia: „**Obráz chudoby sa dá neobmedzene rozširovať, ak k starým biedam prijímate nové, ktoré sa týkajú aj prostredí a kategórií, čo síce nie sú po ekonomickej stránke bez prostriedkov, ale sú vystavené zúfalstvu, závislosti od drog, opustenosti v starobe alebo chorobe, odsunutiu na okraj spoločnosti alebo diskriminácii.**

Je čas novej «fantázie lásky», ktorá sa uplatňuje ani nie tak a iba účinnosťou poskytnutých pomocných prostriedkov, ako schopnosťou dať pocítiť svoju blízkosť a solidárnosť tomu kto trpí, tak, aby sa toto gesto pomoci necítilo ako ponížujúca almužna, ale ako bratská spoluúčasť.

*Láska skutkov dáva láske slov nespochybniteľnú silu.*¹

Najdôležitejšou pastoračnou starostlivosťou Cirkvi o zomrelých a ich pozostalých je konkrétna a prejavená láska. Toto má Cirkev stále na zreteli.

Premostenie medzi časnosťou a večnosťou je potrebné chrániť pred rôznymi ohrozeniami. „**Život človeka plynie aj v rôznom nebezpečí, nešťastí, v ohrození. Niektoré sú aj novodobé s menami prírodných katastrof, atómového ohrozenia, liberalizmu, rakoviny, srdcových chorôb, ohrozenie životného prostredia...** Žalmista vyznáva dôveru v Boha, cez všetky ohrozenia a dáva poučenie, že **Boh je s nami a on nás ochráni pred všetkým zlým. Viera je tu predovšetkým na to, aby sme sa naučili pokorne stáť pred Pánom a vyznávať: «Pán je moja pomoc a môj ochranca...»** (Ž 28,7).² Človek dnes vidí veľké ohrozenia v starobe, chorobe a smrti. Sú to fenomény, ktoré patrili a patria k životu. Nemožno ich zo života vylúčiť. Cirkev má prostriedky a spôsoby, aby aj tieto fenomény života mohli byť dôstojne zvládnuté ľudskou osobou pre dosiahnutie brehu večnosti.

Pastorálna konštitúcia svojou obsahovou formou vyzýva k zodpovednosti a spoluúčasti Cirkvi na všetkých udalostiach života. Otcovia koncilu to vyjadrili slovami: „**...budúcnosť ľudstva je v rukách tých, čo budú vedieť vnuknúť nasledujúcim pokoleniam pohnútky života a nádeje**” (GES 31). Cirkev má všetky prostriedky a predpoklady, aby mohla dvíhať sklesnutých, ubolených a unavených na ceste života. Cirkev chce pomôcť a vytvárať pevný most na spojenie brehu časnosti s večnosťou. Hoci Cirkev prešla v dejinách od stredovekých hrozieb pekelným trestom, ale v novovekých kresťanských prúdoch, ktoré silne poznačené Druhým vatikánskym kon-

¹ JÁN PAVOL II.: NOVO MILLENNIO INEUNTE - Na začiatku nového tisícročia. SSV, Trnava 2001, s. 73 - 75.

² JURKO, J.: Pán je moja pomoc a môj ochranca. Bens, Kapušany 2000, s. 6.

cil sa sústredil na učenie evanjelia ako osobnej nádeje pri zvládání prekážok života i smrti.

Július Zeyer vo svojom románe «**Dom u topiacej hviezdy**» vyjadruje silnú básnickú intuíciu, ktorá sa dnes stáva stále viac naliehavým životným pocitom. Hrdina románu je v určitom okamžiku náhle preniknutý znepokojivým uvedením nekonečnosti priestoru a konečnosťou zemegule, konečnosťou vyvierajúcou práve z jej guľatosti. To, že je Zem guľatá, to už dnes nie je žiadne objavné tvrdenie. To vie každý žiak na základnej škole. Niečo iné je však učiť sa niečo takéto cez abstraktnú poučku a niečo iné je hlboko životne povedať by som básnicky, konkrétne nazrieť existenciu tohto poznania.

Hrdina románu sa zrazu cíti, ako keby hľadel na našu planétu z veľkej diaľky, tak z veľkej diaľky, že sa mu javí ako obrovská lopta otáčajúca sa okolo svojej osi a rútiaca sa priestorom niekde stále dookola nekonečným priestorom a stále ďalej a stále dookola. A táto guľatosť Zeme a jej kolobežný pohyb na pozadí nekonečného priestoru, to v ňom náhle vyvoláva hrozny pocit s otázkou: Kam sa rúti to teleso? A za čím? A prečo? Kam unáša nás, svoje osadenstvo? A k čomu? Tento životný pocit, ktorý kedysi Zeyer vyslovil podivuhodne silno, sa stáva dnes stále dotieravejším.

Stále neodbytnéjšie sa nám vtiera pocit, že Zem je trochu väčšia vesmírna loď, ktorej pohyb nemôžeme ovládnuť, že sme posádka, ktorá nemá kontrolu nad splašenou družicou riadiacou sa, rútiacou sa podľa svojich zákonov. Pri pohľade na to, ako sa ľudia na jej povrchu pritom všetkom rozdeľujú, ako usilovne zbroja jedny proti druhým, ako rôznymi teroristickými činmi vyvolávajú zdesenie, že sa začne v človekovi vtierať aj iný obraz, tentoraz maľba Hieronyma Bosche «Loď bláznov».

Najhoršie však na tom je, že to bláznovstvo sa jednoducho nejaví ako bláznivé. Ak je nepriateľ silný, my musíme byť silnejší a tým silnejší, čím je silnejší nepriateľ, lebo aj on rozmýšľa podľa rovnakej logiky a hovorí si: Ak je môj nepriateľ silný, ja musím byť ešte silnejší. A dôsledky? Život prežívaný v upevňovaní, zaisťovaní proti nepriateľovi, neustále štvaný prizrakom nepriateľa a jeho agresívnych záujmoch. V rámci tejto logiky neexistuje sloboda, lebo ako je známe, najlepšia obrana je útok. A tak bezpečnosť znamená mať moc zničiť nepriateľa, keby snád náhodou on sa rozhodol zničiť on mňa. Človek, ktorý žije v zajatí moci, zvykol si svoje vedecké poznanie o svete zatriedovať do určitého systému, ktorému sa hovorí model alebo obraz sveta.

Svet ako proces je čosi, čo sa kdesi rúti, takže my všetci, ktorí žijeme v takto vnímanom svete, si pripadáme ako cestujúci v rýchlovlaku, ktorý sa z nevysvetliteľných dôvodov náhle pohol a uháňa po trati stále rýchlejšie a rýchlejšie ako splašený. Nikto nevie, kam nás tento rozdivočený vlak vezie.

V oblasti vedy a technológie vzniká nový obor, ktorý sa zaoberá systematickým predvídaním budúcnosti, a pre ktorý sa ujal názov futuroológia. Teológia nemohla byť nedotknutá týmto záujmom o budúcnosť, na ktorú sa aj ona veľmi rýchlo stáva neobyčajne citlivá. Sú to predovšetkým články viery obsiahnuté v náuke o posvätných veciach, alebo teologicky vyjadrené v eschatológii, ktorá je náukou v konečnom a budúcom dovŕšení spásy v Kristovi.³

Každá úvaha o nádeji, ktorú prináša Cirkev v postoji k smrti, k bolesti pozostalých má svoje miesto v tomto svete.

Čo je tou nádejou? Zaiste *evanjelium samé*. Niet inej cesty dopredu, ak nie cesta, ktorá vychádza z viery. Naše výklady vychádzajú z biblického základu, z učenia Druhého vatikánskeho koncilu, z učenia pápeža, Magistéria, Katechizmu Katolíckej Cirkvi

³ SKALICKÝ, K.: *Předmluva*. In: DOLISTA, J.: *Perspektivy nádeje*. Cesta, Brno 1997, s. 7 - 20.

a príslušných kníh, ktoré vydáva partikulárna Cirkev na Slovensku, aby posilnila a uchránila most spájajúci breh prirodzeného života s brehom nadprirodzeným. **Eschatológia nie je jadrom kresťanskej viery, ale jej nutným dôsledkom.**

Cirkev na Slovensku sa usiluje *pomôckami modlitebného i sviatostného života*, ale aj *apostolátu písanou formou pomáhať a vzbudzovať nádej na stretnutie s tými, ktorí nás predišli na ceste spásy.*

Kresťanská nádej nie je morfium na prekonanie posledných chvíľ života, ale *chlebo* na ceste životom. Je dôverou v toho, ktorý prisľúbil, že bude s nami po všetky dni života až do skončenia sveta. Ježiš nás miluje a ponúka lásku, a preto sa o nás silne uchádza. **S ním, s jeho pomocou a láskou počítá naša nádej aj za hrob.** Neboli a nie sú také mocnosti, ktoré by premohli smrť, **ale Osoba**, a preto sa Biblia sústreďuje na túto osobu, ktorú možno poznať a prijať s vierou, láskou i nádejou.

Dávno sa spomína, že okolo zomierajúceho pátra sa zhromaždili jeho spolubratia a chceli ho potešiť obrazmi Zjavenia svätého Jána zo 4. kapitoly. Hovorili mu: „Skoro budeš prechádzať zlatými uličkami sionskými a uvidíš «...*odetých do bieleho rúcha a na hlavách budú mať zlaté vence. Z trónu budú vychádzať blesky, hukot a hrmenie; pred trónom bude horieť sedem lúčov, čo je sedem Božích duchov, a pred trónom bolo čosi ako sklenené more podobné krištáľu*» (Zjv 4,4-5).“ Zomierajúci mal ešte toľko síl, že sa nadvihol a ticho povedal: „Dajte mi pokoj s tými krámami v nebi! Ja chcem spočinúť ako mámotratný syn v Otcovom náručí.“ Túžil prísť k tomu, v ktorého doposiaľ veril.

Svedok nádeje Ján Pavol II. v najnovšej encyklike «Ecclesia de Eucharistia» nám píše, ako sa môžeme dostať k naplneniu našich túžob a nádejí: „***Eucharista je závdavkom a istým spôsobom anticipáciou: Príď, Pane Ježišu!***“ (Zjv 22,20).

V pokornom znamení chleba a vína, *prepodstatnených na jeho telo a krv, Kristus kráča s nami ako naša sila a viatikum a robí nás svedkami nádeje pre všetkých. Ak si pred týmto tajomstvom rozum uvedomuje svoje hranice, srdce ožiarené svetlom Ducha Svätého tuší, ako sa správať ponoriac sa v adorácii do lásky bez hraníc* (EDE 62).

V praktickom kresťanskom živote sa spojenie medzi živými a mŕtvymi objavuje **v najobľúbenejšej modlitbe**, kde sa Cirkev modlí: „*Svätá Mária, Matka Božia, pros za nás hriešnych teraz i v hodinu smrti našej. Amen.*“

Spoločenské predsudky voči Rómom a voči rómskemu klientovi

Lýdia LEŠKOVÁ

Social prejudices against Gypsies and against Gipsy client

The contribution is trying to solve the problem of social prejudices against minority, Roma and Roma clients. Roma shows differences in relation to the majority and the reasons for these prejudices, the historical basis for anti-prejudice, it is possible to search for and find in many areas. It shows the social prejudices, which in our society against Roma created. Describes work of social workers with Roma client, which is not possible without aktepcate client as a personality, in compliance with the Code of Practice social worker, what is a fundamental requirement for success.

Keywords: *Roma (Gipsy), minority, social prejudices, the reason prejudice, Roma (Gipsy) client*

Úvod

Právo na rovnosť pred zákonom a ochrana pred diskrimináciou platí pre všetkých bez rozdielu. Všeobecná deklarácia ľudských práv, Dohovor OSN o odstránení všetkých foriem diskriminácie žien, paktu OSN o občianskych, politických, hospodárskych, sociálnych a kultúrnych právach, Európsky dohovor na ochranu ľudských práv a základných slobôd, to sú dokumenty, ktoré majú túto ochranu zabezpečovať pre všetky osoby. Aj Slovenská republika v posledných rokoch zaznamenala veľký posun dopredu v presadzovaní a zabezpečovaní ľudskoprávnej a antidiskriminačnej agendy. Najzreteľnejším dôkazom toho je prijatie zákona č. 365/2004 Z. z. o rovnakom zaobchádzaní v niektorých oblastiach a o ochrane pred diskrimináciou, pričom veľký priestor zatiaľ zostáva v oblasti jeho uplatňovania a dodržiavania v každodennej praxi.

Napriek prijatej legislatíve existujú v našej myslí predsudky, ktoré si prinášame do reálneho života, hoci ich racionálne zdôvodnenie nie vždy vieme poskytnúť. Existujúce predsudky si osvojujeme v priebehu svojho života. Začína to už v detstve od svojich rodičov, staršej generácie. Prechodom do školy si utvárame na základe vlastnej alebo sprostredkovanej konkrétnej negatívnej skúsenosti predsudky nové, následne ich zovšeobecňujeme a vzťahujeme na celé etnické spoločenstvo.

Predsudok v kontexte sociálnej interakcie predstavuje zvláštny druh stereotypu. V podstate ide o zovšeobecnenie, ktorého obsahom je presvedčenie, že určitá kategória ľudí má nižšiu ľudskú, osobnostnú, morálnu, kultúrnu, sociálnu kvalitu a pod. Tento postoj je jeho nositeľom vnímaný ako relevantný bez potreby opätovného overovania.¹ Predsudok je podľa Manna taký postoj voči členom určitej skupiny, v ktorom ich hod-

¹ Porov. BENKOVIČ, B.: Rómovia optikou verejnej mienky, In: ŠUTAJ, Š. (edit.): *Národ a národnosť na Slovensku v transformujúcej sa spoločnosti – vzťahy a konflikty*. Prešov : Universum 2005, s. 284.

notenie je prevažne negatívne a obsahuje stereotyp (poznanie o negatívnych vlastnostiach členov skupiny), emocionálnu zložku (napr. nesympatiu, averziu) a tendenciu ku konaniu (napr. diskriminujúce správanie voči členom skupiny).² Podobný postoj k predsudkom majú Ďurkovič, Milo a Piloušková, pričom ho vnímajú ako fixovaný, dopredu sformovaný postoj, obvykle negatívny alebo hostilný a zameraný na určitú spoločenskú skupinu, súd, ktorý sa pôvodne pokladal za pravdivý, preto sa používa k ďalšej dedukcii. Predsudok môže mať brzdiaci účinok, alebo môže poznanie podnecovať.³ Vašečka chápe predsudok ako rigidné a iracionálne zovšeobecnenie o určitej kategórii ľudí, pričom tento postoj má tendenciu k vysokej stereotypnosti, k emocionálnemu náboju a nemení sa ľahko pod vplyvom opačnej informácie. Podľa neho je potom diskriminácia praktickým vyústením predsudkov a vzťahuje sa na správanie, najmä na nerovnoprávne zaobchádzanie s ľuďmi na základe ich príslušnosti k určitej skupine.⁴

Odlíšnosť Rómov – dôvody predsudkov voči nim

Zakorenený stereotypný strach z iného - cudzieho vnáša do vzájomnej komunikácie a vzájomných vzťahov medzi ľuďmi istú opatnosť až nedôveru, ktorá potom môže byť príčinou mnohých nedorozumení. Historický základ protirómskych predsudkov možno hľadať v mnohých oblastiach. Pri rozprávaní o predsudkoch sa treba zamerať nielen na predsudky samotné, ale aj na dôvody, prečo vlastne vznikli. Je potrebné pozrieť sa na Rómov trošku bližšie, do ich histórie, pozrieť sa na existenciu Rómov na Slovensku, ich adaptačné problémy, spolunažívanie s majoritným obyvateľstvom a iné situácie, ktoré súvisia so životom tejto etnickej skupiny.

Na území Slovenska žije etnická menšina Rómov už niekoľko storočí. História ich života na Slovensku možno označiť za strastiplnú. Okrem niekoľkých ojedinelých krátkych období akceptácie Rómov majoritou bol vzťah makrosociety k Rómom vzťahom vydeľovania, izolovania a neprijímania jednotlivých príslušníkov rómskeho etnika i etnika ako celku.³

Rómovia, alebo Cigáni ako sa pôvodne označovali, žijú na našom území od 14. storočia. V dávnych dobách žili kočovníckym spôsobom života, venovali sa remeslám, hudbe, vešteniu, rozšírené bolo u nich hlavne kováčstvo, v ktorom vynikali. Už Mária Terézia v 18. storočí vydala edikty, kde nariad'ovala asimiláciu Rómov medzi väčšinové obyvateľstvo, rozličné zákazy a príkazy ich mali doviesť k inému spôsobu života. Pokusy však nemali úspech. Cigáni sa postupne prestali venovať remeslám, ktoré ich predtým preslávili. V päťdesiatych rokoch 20. storočia zohrali svoju úlohu postupy, ktoré Rómov v záujme rýchlej asimilácie rozdelili po mnohých mestách, kde sa stali obťažujúcim prvkom majoritnej spoločnosti.

Príčiny negatívneho vzťahu obyvateľov Slovenska k príslušníkom rómskeho etnika môžeme hľadať vo viacerých faktoroch. Historické okolnosti prichodu a spôsobu pobytu na území už predtým obývanom, spôsoby ich obživy a hľadanie si zamestnania, cesty ich začleňovania do štruktúr hospodárskych jednotiek obcí a širšieho okolia, poskytovanie lacnej nekvalifikovanej pracovnej sily, odmeňovanie v naturáliách, na druhej strane

² Porov. MANN, A. B.: *Neznámi Rómovia*. Bratislava : ISTER SCIENCE PRESS 1992, s. 31.

³ Porov. ĎURKOVIČ, L. – MILO, D. – PILOUŠKOVÁ, M.: *Mýty a predsudky*. Bratislava : Eudia proti rasizmu 2005, s.129.

⁴ Porov. VAŠEČKA, M.: *Predsudky a stereotypy v teoretickej perspektíve*. In *Štruktúrne fondy pre rozvoj rómskych komunit*. Vyd. 1. Bratislava : Ministerstvo výstavby a regionálneho rozvoja 2006. s. 77-89.

⁵ Porov. MANN, A. B.: *Neznámi Rómovia*. Bratislava : ISTER SCIENCE PRESS 1992, s. 29.

spôsob života a stav vedomia majoritnej spoločnosti – to všetko spolu pôsobilo pri utváraní si obrazu a vzťahu obyvateľov k rómskym etnickým spoločenstvám.⁶

Samotná rómska menšina na Slovensku sa podľa Šutaja nachádza v zložitej situácii svojho vlastného etnokultúrneho a etnoemancipačného rozvoja. Dlhé obdobia násilnej asimilačnej politiky zanechali negatívne stopy na postojoch k vlastnému kultúrnemu dedičstvu, viedli ku kultúrnej vykorenosti väčšiny vrstiev jej príslušníkov a prechovávanie obáv verejne prezentovať a deklarovať svoju etnickú príslušnosť.⁷

Rozdiely vo filozofii myslenia Rómov a Nerómov sú podľa Zemana dané historicky a vychádzajú z historicky rozdielneho vývoja jednotlivých národov a etník. Rovnako je to aj psychológou ich myslenia. Filozofiu myslenia Rómov naopak negatívne ovplyvňujú predsudky voči nim, ale predovšetkým ich rodový komplex, ktorý je založený na tom, že boli a budú večne znevažovaní svetovou civilizáciou.⁸

Rómovia nie sú samotári, svoj život trávia uprostred svojich ľudí, individuálne obydlenie nepoznajú. Rómska rodina je veľkorodina, nukleárna rodina je dnes výnimkou. Šikovnosť v komunikácii s majoritou, vynaliezavosť v zaobstaraní základných potrieb pre rodinu sú považované za dôležité hodnotiace kritériá. Byť Rómom (Cigánom) znamená aj dodržiavanie tradičných noriem a zásad. Rómske bytie znamená rómstvo ako normu, ako základný vzorec, ako všetkými Rómami uznávané morálno-etické zásady.⁹

Zeman uvádza, že hodnotový systém Rómov sa odvíja od toho, ako sami myslia, cítia, žijú, čo sa prejavuje v ich rodinných vzťahoch, v ich vzťahu k práci, v ich spoložití medzi sebou a v spoložití s majoritnou spoločnosťou. Jedna z najnápadnejších hodnôt Rómov je ich skupinová súdržnosť, snažia sa byť spolu a všetky záležitosti prerokovať spoločne, pričom rozhodujúce slovo má autorita – vajda. Negatívnym dôsledkom mimoriadne silnej skupinovej súdržnosti je častá neochota rómskej rodiny a širšej komunity dovoliť jednotlivcovi, aby sa od nej v niečom odpútal.¹⁰

So zmenou spoločenského režimu v našej republike v roku 1989 sa postavenie Rómov podstatne zmenilo, a to v oblasti etnickej, sociálnej, kultúrnej, vzdelanostnej a ekonomickej. Neuspokojivé postavenie Rómov si v mnohom zapríčinili oni sami. Základným problémom Rómov, ale i Nerómov sa stala nezamestnanosť. Mnohí z nich prišli o zamestnanie, čo sa následne prejavilo v rómskych osadách nárastom chudoby i zhoršením vzťahov medzi rómskymi a nerómskymi spoluobčanmi. Rozdiely vo filozofii myslenia Rómov a Nerómov sú dané historicky a vychádzajú z historicky rozdielneho vývoja jednotlivých národov a etník.¹¹

Typický pre Rómov je konzumný prístup k pomoci poskytovanej štátom. To znamená, že využívajú sociálny systém (sociálne dávky, sociálne služby) tým, že sú až veľmi dobre informovaní, čo všetko môžu získať, akým spôsobom, na čo majú nárok, aj ako využiť nedostatky a medzery v zákone. Prípadný neúspech považujú ako niečo, čo je

⁶ Porov. MANN, A. B.: *Neznámi Rómovia*. Bratislava : ISTER SCIENCE PRESS 1992, s. 29.

⁷ Porov. ŠUTAJ, Š.: *Národ a národnosti na Slovensku v transformujúcej sa spoločnosti – vzťahy a konflikty*. Prešov : Universum 2005, s. 257-263.

⁸ Porov. ZEMAN, V.: *Vybrané kapitoly z romológie - východiská pre sociálnu prácu*. Bratislava : Občianske združenie Sociálna práca 2006, s. 98-124.

⁹ Porov. POLÁKOVÁ, E. a kolektív: *Postavenie a rola rómskej ženy v spoločnosti*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška 2005, s. 96-97.

¹⁰ Porov. ZEMAN, V.: *Vybrané kapitoly z romológie - východiská pre sociálnu prácu*. Bratislava : Občianske združenie Sociálna práca 2006, s.99-100.

¹¹ Porov. ZEMAN, V.: *Vybrané kapitoly z romológie - východiská pre sociálnu prácu*. Bratislava : Občianske združenie Sociálna práca 2006, s. 98-124.

ich vlastnou osobnou diskrimináciou nehľadiac na nutnosť jednotného postupu štátnych úradov pri ich poskytovaní všetkým oprávneným.

Podobne Džambazovič a Kumanová uvádzajú, že väčšina Rómov je nezamestnaná, čo má vplyv na zníženie životnej úrovne rodín. Závažné sú aj dôsledky nezamestnanosti. Často trávia voľný čas zaháľaním a hľadajú iné spôsoby získania prostriedkov: žobranie, krádeže, trestné činy.¹² U Rómov je podľa Dunovského diskutabilná pracovná morálka, slobodomyselnosť a sociálna vzdialenosť. Následne u nich narastá apatia a neochota dodržiavať normy majoritnej spoločnosti. Porušovanie noriem spoločnosť chápe ako ich neprispôsobivosť a zvyšuje sa miera odmietania Rómov. Stupňovaním takéhoto odmietania môže dôjsť k vyostrovaniu vzájomných vzťahov a k narastaniu konfliktov.¹³

Predsudky voči Rómom očami majority

Čím väčšia je miera odlišnosti menšiny vo vzťahu k väčšine, tým ťažší je proces jej integrácie s majoritou. Podľa Kriglerovej na formovanie vzájomných vzťahov a prípadné vytváranie sociálneho napätia a konfliktov medzi Rómami a Nerómami nepochybne vplývajú názory a vzájomné postoje. Problematika vytvárania predsudkov a stereotypov voči Rómom je značne komplikovaná a na základe historických súvislostí hlboko zakorenená v myslení ľudí.¹⁴

Liégeois uvádza, že odmietanie majoritnej spoločnosti je spôsobené vo väčšine tým, že si každý o Rómoch vytvára negatívne predstavy ako, napr. sú špinaví, kradnú, nechce sa im pracovať a pod. Obyvateľstvo sa ťažko zbavuje predsudkov, ktoré sa vytvorili počas dlhého obdobia. Preto by bolo užitočnejšie, keby iniciatívu a zodpovednosť prebral štát, firmy a organizácie zaoberajúce sa touto problematikou. Predpisy a prijaté nariadenia vlády je totiž potrebné reálne aplikovať do praxe.¹⁵ Zo strany majority sú podľa Bakalára Rómom najčastejšie vytkané: prílišná hlučnosť, vulgárnosť, etnicky motivovaná neznašanlivosť, vypočítavosť, psychická labilita, nesúdnosť k sebe samému, agresivita, nedostatok čestnosti, egoizmus, slabá vôľa, malá vytrvalosť a trepezlivosť, nedodržiavanie hygieny, zlé susedské vzťahy s majoritou, nedostatok vzdelanosti a záujem o ňu, zlá pracovná morálka, nespoľahlivosť, stály pocit ohrozenia, komplex menejcnosti, nesamostatnosť, kriminálne sklony, voľná sexualita a prostitúcia. Pozitívne majorita hodnotí rómsku bezprostrednosť, temperament, otvorenosť, adaptabilnosť a hudobné nadanie.¹⁶

Đurkovič, Milo a Piloušková uvádzajú základné spoločné predsudky voči Rómom nasledovne:

- väznice sú plné Rómov, Rómovia páchajú väčšinu kriminality na Slovensku,
- ako sa dá riešiť rómsky problém, keď sa malým rómskym deťom nechce chodiť do škôl,
- školy pre mentálne zaostále deti sú plné Rómov, z toho vyplýva, že sú evidentne viac retardovaní,
- Rómom sa nechce pracovať, skoro všetkých živí štát, sociálne dávky, ktoré dávame Rómom sú obrovská príťaž pre štát,
- Rómovia si zvykli obviňovať za svoje problémy vždy niekoho iného, prečo sa sami nepostarajú o odstránenie katastrofálnej situácie v rómskych osadách? Mali by sme ich vysťahovať na nejaký ostrov, nech dokážu, že sa vedia postarať sami o seba.

¹² Porov. DŽAMBAZOVIČ, R. – KUMANOVÁ, Z.: Rómska rodina: na rozhraní medzi tradicionalitou a modernitou, - In: *Čačipen pal o Roma*. Bratislava : IVO 2002, s. 503.

¹³ Porov. DUNOVSKÝ, J.: *Sociálni pediatrie – vybrané kapitoly*. Praha : GRADA, 1999, s. 193.

¹⁴ Porov. KRIGI FROVÁ, F : Rómovia verzus majorita - postoje, vzťahy, konflikty In: VAŠFČKA, M. a kol. (edit.): *Rómske hlasy*. Bratislava : IVO 2002, s. 127.

¹⁵ Porov. LIÉGEAIS, J.-P.: *Rómovia, Cigáni, kočovníci*. Bratislava : Charis s.r.o. 1997, s. 152 – 155.

¹⁶ Porov. BAKALÁR, P.: *Psychologie Romů*. Praha : Votobia 2004, s. 122.

- Rómovia rodia čo najviac detí, aby mohli žiť z prídavkov na ne, pričom väčšinu z týchto peňazí deti aj tak nikdy neuvidia - rodičia ich prefajčia a prepriajú,
- Rómovia sú na tom tak zle, pretože všetky peniaze prepriajú. Rómovia nemajú hygienické návyky, chodia špinaví, vyzerajú zanedbane, neumývajú sa a nemajú ani chuť zmeniť to,
- Rómovia škodia sami sebe a okrádajú sa navzájom – v každej osade sú úžerníci, ktorí bohatnú na ostatných.¹⁷

Vzdelanie a vzdelávanie Rómov je kľúčovou otázkou riešenia ich problémov a problémov spoločnosti s Rómami.¹⁸ Je potrebné zdôrazniť, že jediným efektívnym riešením ich problémov je ich vzdelávanie, ktoré vedie k zvýšeniu ich sociability, kultúrnosti, integrácie.

Pri hľadaní zamestnania takmer každý Róm narazí na nezáujem a odpor. Narážajú na prekážky, ktoré spočívajú vo zvyšovaní nárokov zamestnávateľov na vzdelanie, kvalifikáciu, rozumové zručnosti a schopnosti. Úroveň pracovnej morálky, spoľahlivosť a zodpovednosť Rómov tiež nemajú práve najlepšiu povesť. Mnohopočetnosť rómskych rodín je ďalším dôvodom na predsudky. Ak rodina, ktorej obaja rodičia sú nezamestnaní, žije v slabých sociálnych podmienkach v rómskej osade, nemá takmer žiadne perspektívy na zlepšenie svojej ekonomickej ani bytovej situácie. Úroveň bývania je u väčšiny Rómov žalostná, hlavne v rámci rómskych osád. Sklony k sociálno-patologickým javom možno pokladať za dôvod k predsudkom, či už ide o delikvenciu rómskych detí, prostitúovanie dievčat už v mladšom veku (menej ako osemnásť rokov), sklony k alkoholizmu, krádežiam, týranie i zanedbávanie detí.

Rómske obyvateľstvo sa nevie zriecť svojho spôsobu života, ktorý je závislý na slobode a voľnosti. Rómsky temperament a svojskú mentalitu, kultúru, spôsob nazerania na svet a na život väčšina majoritného obyvateľstva nepozná a nechápe. Spoločnosť sa snaží o asimiláciu rómskeho obyvateľstva už dlhé roky, ale bezúspešne. Mnohí nemajú záujem o stály existenčný príjem. Len málo mladých ľudí po skončení školy sa zamestná a vedie plnohodnotný život. Za niektoré neprijemnosti a nelichotivé postavenie si môžu aj oni sami. Majoritná väčšina obyvateľstva si už takmer zvykla, že Rómovia sú tí, ktorí nemusia pracovať a sú len poberateľmi dávok. Tejto nálepky sa tak skoro nezbavia, ak nebudú sami chcieť dosiahnuť zmenu, ktorá by presvedčila majoritné obyvateľstvo o opaku.

Za dôležité musíme pokladať spoznávanie mentality Rómov. Nielen Rómovia, ale aj každý z nás má svoje slabé i silné stránky, na ktoré by sme mali dávať pozor, a tým predchádzať predsudkom v spoločnosti.

Rómom ako klient sociálnej práce

Práca akejkolvek pomáhajúcej profesie je náročná a predpokladom pre jej úspešné zvládnutie je vyriešenie problému klienta. Pri práci s rómskym klientom by sociálny pracovník problém predsudkov nemal riešiť. Táto práca má určite svoje špecifiká, ktoré je potrebné vnímať, ale nie ako niečo, čo mu dáva právo na odlišné pravidlá v posudzovaní človeka ako takého. Akceptácia klienta ako osobnosti, dodržiavanie jednotlivých bodov Etického kódexu sociálneho pracovníka, to sú len základné predpoklady úspechu.

¹⁷ Porov. ĎURKOVÍČ, L. – MILO, D. – PILOUŠKOVÁ, M.: *Mýty a predsudky*. Bratislava : Lucia proti rasizmu 2005, s. 18 – 42.

¹⁸ ПОПОВ, ВАЛАЧИЙОВА, Д. – КАДЛЕЧИКОВА, З. – БУТАШОВА, А. – ЗЕЛИНА, М.: *Взделание Рóмов*. Bratislava : Media Trade 2002, s. 43.

Môže sa ale stať, že práve osobnosť rómskeho klienta je pre pracovníka neprekonaateľný problém. Rómsky klient je „nálepkovaný“ ako neprispôsobivý, nezvládnuteľný, nepoučiteľný, často agresívny, využívajúci len výhody systému, klient, ktorý nie je veľmi obľúbený a žiaduci pre pracovníkov. Tento prístup, ktorý je založený na nálepkovaní ako aj podľa hnutie halo efektu, ktorý nás často zvädza k nesprávnym záverom, sú chybami, ku ktorým sa môže sociálny pracovník dostať vďaka predsudkom, ktoré neustále sú v nás a zabraňujú v rovnakom prístupe k akémukoľvek klientovi.

Každý človek má kladné aj záporné stránky svojej osobnosti, svoje prednosti i zápory. Pri práci s rómskou klientelou je potrebné využívať viac ich kladné, pozitívne stránky a prednosti, ktoré ich môžu v prekonávaní prekážok značne motivovať. Na sociálnom pracovníkovi zase zostáva úloha predvídať situácie, predvídať konanie klientov na základe pochopenia ich odlišnej mentality. Samozrejme, je nutné registrovať aj ich záporné stránky – respektíve osobnostné predpoklady, ktoré sa nie vždy zhodujú s predstavami majoritnej časti spoločnosti.

Sociálny pracovník, ktorý sa dennodenne stretáva s Rómami, dobre pozná možnosti aj prekážky zaradenia sa Rómov do spoločnosti. Rómovia majú svoje predstavy o svojom živote, o tom, ako chcú žiť, majú predstavy o svete, ktorý k nim, podľa ich videnia, nie je najvládnejší. Majú svoje radosti aj starosti. Pravdaže, pre majoritu sú často nepochopiteľné, na miľe vzdialené od reality, ktorá pre majoritnú spoločnosť je samozrejmi. Majorita vidí Rómov, len ako minoritu, ktorá kradne, nepracuje, nemá ochotu vzdelávať sa, nemyslí na budúcnosť, ich deti sa nevyzvedávajú, lebo v školskej inštitúcii vidia nebezpečenstvo prevzatia primárneho postavenia rodiny.

Práca sociálneho pracovníka je náročná. Ešte náročnejšia je s rómskym klientom z dôvodu, že často sa vyskytuje vzájomná nedôvera. Pravdepodobnosť úspechu práce potom závisí od mnohých faktorov. V prvom rade v klientovi musíme vzbudiť dôveryhodnosť, klient musí mať pocit, že mu veríme, že ho berieme vážne a že k jeho problému pristupujeme zodpovedne. Naše motívy pomoci musia byť čestné, úprimné a nezištné. V argumentoch musí byť presvedčivosť, kroky musia byť podložené kvalifikáciou a znalosťou navrhnuť vhodný spôsob riešenia problému s jeho optimálnym vyriešením. Mnohokrát musí sociálny pracovník riešiť práve otázku zanedbania výchovy detí. Je to ťažká situácia, pri ktorej musí mať presvedčivé argumenty na to, aby dieťa bolo odobraté rodičom, vyňaté z rodinného prostredia, lebo nie sú schopní mu poskytnúť správnu výchovu. Môže sa stať, že rodičia nepripustia takéto „osočovanie“ zo strany sociálneho pracovníka a situácia sa môže vyhrotiť do nepochopenia i možno do invektív. V takýchto prípadoch je veľmi dôležité, aby sociálny pracovník vedel ukázať svoje schopnosti a zvládnuť situáciu.

Prácu s rómskym klientom by uľahčilo aj systémové riešenie štátu. Sociálni pracovníci sa v praxi stretávajú s neriešiteľnými problémami, veľa z nich počiatočný pracovný entuziazmus stráca a dochádza u nich k prejavom syndrómu vyhorenia. V rómskych komunitách pracujú sociálni pracovníci, dobrovoľníci, dokonca dobrovoľníci z radov Rómov. Odvádzajú veľký kus práce, ktorý sa raz určite prejaví, avšak úspechy prichádzajú veľmi pomaly a sú často pre nezainteresovaných neviditeľné. Sociálny pracovník by mal byť ten, ktorý na základe svojich dlhoročných skúseností s rómskou minoritou predloží návrhy na systémové riešenia rómskej problematiky.

Prácu s rómskym klientom by teda sociálny pracovník mal brať ako výzvu. Výzvu na prácu s etnickou skupinou, s minoritou, s rómskou kultúrou, ktorá sa vo veľkej miere odlišuje od tej našej. Ako pri každom kontakte s niečím novým, iným, odlišným sa možno mnohému naučiť. Rómska bezstarosť, voľnosť, ich tradície, piesne a tance –

to všetko obohacuje majoritnú kultúru, len je potrebné pootvoriť tie tajné dvere, prekročiť tú pomyselnú hranicu rokmi vytvorených predsudkov, strachu z iného, pre nás nepochopiteľného. Potom bude práca s rómskym klientom osožná pre obe strany.

Záver

Spoločenské predsudky voči Rómom a rómskemu klientovi sú v dnešnej dobe veľmi silné. Príčinou vzniku predsudkov v spoločnosti voči Rómom nie je len fakt, že majú odlišnú farbu pleti, ale ide tu o celkový spôsob ich života, ktorý väčšina z nich vedie na okraji spoločnosti. Prítomnosť týchto predsudkov, nám bráni spoznať Róma ako človeka, pretože už vopred je pre nás odpísaný a nezaujímavý, pretože je Róm. V našich myšlienkach často prevláda názor, že Rómovia sú len zlí a leniví a vôbec nechcú pracovať a štát iba využívať. Prijat' rómske obyvateľstvo za platných spoluobčanov bez predsudkov nie je jednoduché, pretože ešte stále je málo takých, ktorí sa spoločnosti prispôbili.

Boli a zostanú klientmi, ktorí potrebujú pomoc vzhľadom v akej situácii a postavení sa nachádzajú. Za takéto postavenie v spoločnosti môžu nielen oni sami, ale aj štát a jeho systém, ktorý im to umožnil.

Jedinou cestou ako sa postupne zbavovať negatívnych stereotypov a predsudkov voči odlišným, iným, voči Rómom – voči ľuďom s iným zmysľaním, postojmi, s inou životnou filozofiou je prekonávanie existujúcich bariér, ale aj obojstranná komunikácia, ktorá je možná na základe vzájomného poznania. Potrebná je veľká dávka tolerancie, pochopenie odlišnosti a rešpektovanie špecifik. Spôsoby riešenia konfliktných situácií medzi rómskou minoritou a slovenskou majoritou treba hľadať vo vzájomných kompromisoch. Pre zvýšenie kvality života Rómov je potrebná najmä osвета, činnosť dobrovoľných a občianskych združení priamo v komunitách a hlavne výchova a vzdelávanie rómskych detí. Podporovať treba tých Rómov, ktorí na sebe pracujú, ktorí sa neboja práce, ktorí svoje deti a často aj seba usadia do školských lavíc, aby získali vzdelanie.

Jediné možné a prijateľné riešenie je konanie v snahe o maximálne využitie vlastného potenciálu na zlepšenie spoločnej prosperity celého spoločenstva ľudí, ktoré nemožno posudzovať na základe akejkoľvek znakovkej či inej príslušnosti k skupine, ktorá je niečím odlišná od väčšinovej spoločnosti. Predsudky a ich upevňovanie nám v ničom nepomôžu. Naopak, pod ich vplyvom nikdy nezdoláme priepasť medzi dvoma odlišnými svetmi: svetom Rómov a svetom Nerómov.

Použitá literatúra

- BAKALÁŘ, P.: *Psychologie Romů*. Praha : Votobia 2004.
- BENKOVIČ, B.: Rómovia optikou verejnej mienky, In: ŠUTAJ, Š. (edit.): *Národ a národnosti na Slovensku v transformujúcej sa spoločnosti – vzťahy a konflikty*. Prešov : Univerzum 2005.
- DUNOVSKÝ, J.: *Sociální pediatrie – vybrané kapitoly*. Praha : GRADA 1999.
- DŽAMBAZOVIČ, R. – KUMANOVÁ, Z.: Rómska rodina: na rozhraní medzi tradicionalitou a modernitou. In: *Čacipen pal o Roma*. Bratislava : IVO 2002.
- ĐURKOVIČ, L. – MILO, D. – PILOUŠKOVÁ, M.: *Mýty a predsudky*. Bratislava : Ľudia proti rasizmu 2005.
- KRIGLEROVÁ, E.: Rómovia verzus majorita - postoje, vzťahy, konflikty. In: VAŠEČKA, M. a kol. (edit.): *Rómske hlasy*. Bratislava : IVO 2002, s. 127.
- LIÉGEOIS, J. P.: *Rómovia, Cigáni, kočovníci*. Bratislava : Charis s.r.o. 1997.
- MANN, A. B.: *Neznámi Rómovia*. Bratislava: ISTER SCIENCE PRESS 1992.
- POLÁKOVÁ, E. a kolektív: *Postavenie a rola rómskej ženy v spoločnosti*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška 2005.

ŠUTAJ, Š.: *Národ a národnosti na Slovensku v transformujúcej sa spoločnosti – vzťahy a konflikty*. Prešov : Universum 2005.

VALACHOVÁ, D. – KADLEČÍKOVÁ, Z. – BUTAŠOVÁ, A. – ZELINA, M.: *Vzdelávanie Rómov*. Bratislava : Media Trade 2002.

VÁŠEČKA, M.: *Predsudky a stereotypy v teoretickej perspektíve*. In *Štrukturálne fondy pre rozvoj rómskych komunit*. 1. vyd. Bratislava : Ministerstvo výstavby a regionálneho rozvoja 2006.

ZEMAN, V.: *Vybrané kapitoly z romológie - východiská pre sociálnu prácu*. Bratislava : Občianske združenie Sociálna práca 2006.

Adresa autorky: **PhDr. Ing. Lýdia Lešková, PhD.**, odborná asistentka,
Teologická fakulta Katolíckej univerzity, Hlavná 89, SK - 040 011 Košice 1
tel.: +421/55/6836111, e-mail: leskova@ktfke.sk

Recenzie

CHABADA, Michal: *Filozofické aspekty teológie Jána Dunsca Scota*. Bratislava: Vydavateľstvo Univerzity Komenského, 2008; ISBN 978-80-223-2408-3; 1. vyd., 128 s.

Miroslav Kuric

Publikácia *Filozofické aspekty teológie Jána Dunsca Scota* z pera Michala Chabada nadväzuje na jeho predchádzajúcu prácu *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky*, pričom ju dopĺňa o teologický horizont (str. 9). Možno povedať, že červenou niťou tejto monografie je otázka vzťahu filozofie (metafyzika) a teológie (kresťanská zjavená náuka), resp. prirodzeného a nadprirodzeného poznania Boha. Ako upresňuje sám autor, pod filozofickými aspektmi Scotovej teológie sa rozumejú tie, ktoré prebrala kresťanská scholastická teológia najmä z aristotelizmu (str. 116). Totiž *Doctor Subtilis*, podobne ako aj ďalší kresťanskí teológovia jeho doby, sa vo svojom teologickom bádani potýka s filozofickým dedičstvom aristotelizmu. Konkrétne sa jedná podľa nášho autora o štyri aristotelovské výzvy (str. 4-7), ktoré sa stali základom štruktúry celého diela.

V prvej kapitole sú načrtnuté základné znaky Scotovej koncepcie metafyziky (metafyzika ako transcendentálna veda), zatiaľ čo v druhej sa autor venuje Scotovmu zdôvodneniu nevyhnutnosti zjavej teológie (zjavená náuka zdokonaľuje a pozdvihuje ľudskú prirodzenosť). Tretia kapitola je analýzou Scotovho chápania vedeckého poznania (podľa kritérií Aristotelových *Druhých analytík*) i jeho aplikácii na teológiu (teológia je skôr múdrosťou než vedou). Kratučká štvrtá kapitola prináša Scotovu pozíciu k problému podriadenosti vied (teológia je vedeckým habitom vlastného druhu). Napokon piata kapitola je rozpracovaním Scotovho ponímania teológie ako praktickej vedy (cieľom teológie je láska k Bohu a k blížnemu) a šiesta kapitola syntetizuje otázku vzťahu filozofie a teológie v zmysle ich vzájomnej komplementarity.

Z hľadiska filozofie si osobitnú pozornosť zaslúži prvá kapitola. Autor v nej píše (str. 12), že Duns Scotus sa priklonil k ontologickej koncepcii metafyziky (Avicenna), a nie k jej teologickej interpretácii (Averroes). Teda predmetom metafyziky je súcno, a to tak metafyziky „osebe“ ako aj „našej“ metafyziky. Hoci tieto dve formy metafyziky sa navzájom líšia spôsobom uchopovania svojho predmetu (str. 16), jednako základom oboch je jednoznačný pojem súcna (str. 18). Táto opcia Dunsca Scota (*univocatio entis*) je motivovaná jeho snahou zabezpečiť týmto spôsobom zrozumiteľnosť a jasnosť filozofickej i teologickej reči. Jednoznačný pojem súcna je podľa Scota mostom medzi filozofickým (prirodzeným) a teologickým (nadprirodzeným) poznaním Boha. Je horizontom, v ktorom sa uchopuje a myslí všetko, čiže stvorenie (konečné súcno) i Stvoriteľ (nekonečné súcno).

K uvedenému sa žiada podotknúť, že požiadavka jednoznačnosti vedeckej terminológie je nepochybne legítimná. Je však otázne, či redukcia metafyziky na ontológiu je legítimná. Je súcno neprekročiteľným horizontom metafyzického bádania? V tejto súvislosti prichádza na myseľ otázka ontoteológie, ktorú stigmatizoval Martin Heidegger. Podľa filozofa z Čierneho lesa sú dejiny západnej metafyziky poznačené zabudnutím na bytie. Po prečítaní práce Michala Chabada sa dá ťažko ubrániť dojmu, že Ján Duns Scotus patrí medzi tých autorov, ktorých sa Heideggerova kritika právom dotýka.

Z obsahovej stránky je celá práca vypracovaná veľmi precízne s bohatým poznámkovým aparátom. Jednako je potrebné zmieniť sa o dvoch vyjadreniach nášho autora. V kapitole o nevyhnutnosti zjavej náuky (str. 35) sa uvádza, že Scotovým zámerom nie je vytvoriť „kresťanskú filozofiu“, čím by sa filozofia a teológia pokrivilí a premiešali. Azda tieto slová treba chápať tak, že kresťanská filozofia je nelegitímny projekt v zmysle Heideggerovho „že-

lezného dreva“? Podobne v kapitolke venovanej problému podriadenosti vied sa tvrdí, že „viera a veda nemôžu byť súčasne v jednote“ (str. 83). Táto afirmácia sa nezdá byť v súlade s celkovou koncepciou knihy, nakoľko už spomínaná šiesta kapitola hovorí o komplementarite filozofie (veda) a teológie (viera).

V každom prípade danú prácu Michala Chabadu možno hodnotiť veľmi pozitívne ako vzácny príspevok do medievalistických štúdií na Slovensku. Dá sa vrelo odporučiť všetkým záujemcom o dielo Jána Dunsca Scota, zvlášť študentom teologických a filozofických fakúlt, ale aj každému, kto má seriózny záujem o poznanie kresťanského myslenia.

Recenze díla Petra Piřha, Edice Chvilka klidu, Poustevník, 1999-2007.

Patrik Maturkanič

Když se řekne jméno Petr Piřha, tak se nám na začátku vybaví postava vysokoškolského učitele, pak těsně po revoluci člověka, který stál v čele ministerstva školství, katolického kněze a v posledních letech českého spisovatele, který plodně vydává řadu historických, ale i tématických publikací.

Mezi velmi oblíbené publikace prof. Petra Piřha patří 13 knížek formátu A 6, věnující se různým tématům, které byly vydány v edici Chvilka klidu od roku 1999 až do prosince 2007. Veřejnost, mezi níž patřím i já a řada mých přátel, tyto knížечky o rozsahu cca 60 – 70 stran velmi dobře přijala a těší se na další vydání tématických publikací.

V roce 1999 se poprvé představuje v edici Chvilka klidu první publikace zvaná **O Růženci**. Po úvodním slovu autora o významu modlitby růžence následují tři netradiční růžence, jenž chce autor představit svým čtenářům. Je to *Růžence stařenky z Českomoravské vysociny*, pak *Růžence bratra zahradníka z kláštera v Meaux* a do třetice *Růžence neznámého jáhna malíře Inicial*. Od strany 20 začíná Petr Piřha biblicko – tématicky rozebírat dvacet zastavení nad životem Panny Marie a jejího Syna Ježíše Krista. Je pozoruhodně zajímavý slovní obrat “Viděl jsem“, který pisatel užívá celkem 74 krát, kde dává důraz na konkrétní událost, kterou pak popisuje, a tak dává možnost rozjímat nad daným zastavením – tajemstvím života Mesiáše a jeho svaté Matky.

Ve stejném roce autor vydává druhý svazek s názvem **Vánoce**, který se skládá z devíti kapitol a který můžeme rozdělit souměrně do třech skupin. V prvních třech kapitolách čteme o vánočních přípravách, vánoční pohodně a zvěsti Vánoc. Druhou skupinu tvoří další tři témata věnovaná třem symbolům Vánoc, jimiž jsou dárky, stromeček a Betlém. Poslední trojice je věnována třem povánočním slaveným dnům, jimiž jsou Silvestr, Nový rok a slavnost Tří králů.

Rok 1999 uzavírá třetí svazek **Tři křížové cesty**, kde v úvodním slovu prof. Piřha čteme krátkou, ale výstižnou charakteristiku této publikace: „V této knížечce naleznete tři křížové cesty. Velkou, kterou je možno rozvrhnout na celý púst a samostatně uvažovat o jednotlivých zastaveních. Kratší, kterou je možno rychleji projít. Konečně úplně kratičkou, která i v nejspěchanějším dnu připomene všechno, na co bychom neměli zapomínat.“

V jubilejním roce 2000 spisovatel Petr Piřha publikuje v edici Chvilka klidu opět jako v předěšlém roce tři knížечky. První z nich **Velikonoce** navazuje tématicky na publikaci Vánoce z roku 1999. Úvodem se autor věnuje zamyšlením nad svátky jara, které pak pokračují v zamyšlení nad Velikonočním Beránkem – Kristem. Centrálními tématy jsou zamyšlení o Getsemanské zahradě, Pilátův soud, Kříž, Ticho Bílé soboty a konečně téma Vzkříšení. Tyto podstatné úvahy doplňuje poslední zamyšlení o Velikonočních zvycích, které jako každé jiné svátky jsou obklopeny řadou folklorních tradic a zvyků.

Pátá knížечka s názvem **Dvě pohádky** chce být zpestřením od předcházejících a následujících publikací, které pro nás připravil prof. Piřha. Ve svém úvodu píše: „... Je dobré a potřebné občas si hrát, poslouchat vyprávění, být spolu s dětmi. Není proto nic divného, že

náboženská témata jsou v tomto svazčku přerušena pohádkami. I ty přinesou snad čtenáři chvilku radosti, povzbuzení a poučení. A kdyby neudělaly tyto pohádky nic víc, než připomněly čtenářům jejich pohádkový svět dětství a ty, kdo jim četli a vyprávěli, učiní dosti. ...“ První pohádka s názvem o *Krásné Markétě* a následně druhá *Proč se stal králem Jan* hovoří o opravdové kráse člověka a kroužnosti služby pro druhé. A jak to chodí ve všech pohádkách, tak i tyto končí vítězstvím dobra nad zlem a poučením pro každého čtenáře, jak z mladší, tak starší generace.

Rok 2000 uzavírá český spisovatel Piřha v edici Chvilka klidu svůj v pořadí šestý svazek s názvem *Svaté patronky Evropy*. Na rozdíl od předcházejících publikací tento díl je rozsahově delší skoro o jednu třetinu obsahu. Setkáváme se už podruhé s úvodním slovem. Poprvé to bylo v prvním svazku, kde edici “požehnal” světitel pražský biskup Václav Malý. Tuto knížku doprovází svým úvodním slovem západočeská církevní osobnost – plzeňský biskup František Radkovský, který velmi dobře vnímá, jak je Evropa rozdělena a potřebuje sjednocení i skrze opory, jimiž jsou světci, o kterých píše autor. I když publikace nese název *Svaté patronky Evropy*, na začátku se autor věnuje velmi srozumitelně a svým vlastním stylem popisuje patrony Evropy. Nejdříve je to sv. Benedikt a pak sv. Cyril a Metoděj. Po nich přicházejí na řadu už zmiňované svaté patronky Evropy: Brigita Švédská, Kateřina Sienská a Edith Steinová.

Do příštího tisíciletí vstupuje publicista Piřha v edici Chvilka klidu dalšími knížkami. V roce 2001 je to pouze jedna s názvem *Kříž Kristův v dějinách lidstva*. Tato publikace je rozdělena do dvou základních částí. První část tvoří normální verze Kristova kříže a potřebuje sjednocení i skrze opory, jimiž jsou světci, o kterých píše autor. I když publikace nese název *Svaté patronky Evropy*, na začátku se autor věnuje velmi srozumitelně a svým vlastním stylem popisuje patrony Evropy. Nejdříve je to sv. Benedikt a pak sv. Cyril a Metoděj. Po nich přicházejí na řadu už zmiňované svaté patronky Evropy: Brigita Švédská, Kateřina Sienská a Edith Steinová.

Do příštího tisíciletí vstupuje publicista Piřha v edici Chvilka klidu dalšími knížkami. V roce 2001 je to pouze jedna s názvem *Kříž Kristův v dějinách lidstva*. Tato publikace je rozdělena do dvou základních částí. První část tvoří normální verze Kristova kříže a potřebuje sjednocení i skrze opory, jimiž jsou světci, o kterých píše autor. I když publikace nese název *Svaté patronky Evropy*, na začátku se autor věnuje velmi srozumitelně a svým vlastním stylem popisuje patrony Evropy. Nejdříve je to sv. Benedikt a pak sv. Cyril a Metoděj. Po nich přicházejí na řadu už zmiňované svaté patronky Evropy: Brigita Švédská, Kateřina Sienská a Edith Steinová.

Osmý svazek *O lásce a službě sv. Anežky české* vydaný v roce 2002 vypráví o životě služby a lásky ze života české světice. Tato hra se skládá z deseti obrazů ze života sv. Anežky Přemyslovny. Vystupuje v ní osm osob (sv. Anežka, Přemysl Otakar I., královna Konstancie, Václav I., Přemysl Otakar II., posel, nemocný a chór sester) a tři hlasy (svědomí, hlas Boží, vyprávěč). Poprvé v této publikaci zaznamenáváme malou kresebnou úpravu, která zdobí každý obraz této hry.

Ve stejném roce 2002 ještě vychází další dílo v edici Chvilka klidu s názvem *Adventní čas*, který svou strukturou je velmi podobný publikaci o Vánocích a Velikonocích. Prof. Piřha, podobně jako v knížkách z hora uvedených, dává široké veřejnosti možnost odborně se seznámit s liturgickým rokem, a to v různých směrech pohledu. Je potřebné docenit u autora stovky hodin práce potřebných shromáždit cenné znalosti a informace, aby mohli být uveřejněné tyto knížky v takové podobě, jaké jsou.

Adventní čas, který svou strukturou je velmi podobný publikaci o Vánocích a Velikonocích. Prof. Piřha, podobně jako v knížkách z hora uvedených, dává široké veřejnosti možnost odborně se seznámit s liturgickým rokem, a to v různých směrech pohledu. Je potřebné docenit u autora stovky hodin práce potřebných shromáždit cenné znalosti a informace, aby mohli být uveřejněné tyto knížky v takové podobě, jaké jsou.

Další svazek, v pořadí desátý, vychází v roce, kdy papež Jan Pavel II. vyhláší Rok svatého růžence. Publikace *Růžencová tajemství*, vydaná v roce 2003 je od jiných publikací velmi odlišná, protože se nejedná o knížku naučnou nebo odbornou. Spíše chtěl pisatel položit důraz na vlastní meditace, ke kterým mu mají dopomoci rozmanité shromážděné obrazy, které ukazují na rozšíření mariánské úcty v čase i prostoru a rovněž po škalé vzdělání i věku autorů. Opět necháváme promlouvat samotného prof. Piřhu, který ve své předmluvě v této knize hovoří a vysvětluje záměr napsání této knížky: „Pokusil jsem se do jediné věty shrnout svou modlitbu u jednotlivých témat růžence a všiml jsem si, že někdy oslovuji Marii jako nositelku určité velké vlastnosti či ctnosti; jindy ji o cosi prosím a konečně, že k ní volám a ochranu. Uvědomil jsem si, že přede mnou vyvstávají jakési růžencové litanie, a ty jsem zaznamenal. Obsahují obvyklý vstup, trojí průchod všemi růžencovými tajemstvími a závěr. Ke každé invokaci střední části je přiložen jeden obraz.“

Roku 2004 patří vydání v edici Chvilka klidu knížka *Dušičková zamyšlení*, která chce opravdu vnést klidné zamyšlení nad tématy, jimž autor věnuje svou pozornost. Jsou to úvahy O podzímních svátcích, O hřbitvech, Slovo o pohřbech atd. Zajímavostí a obohacením pro čtenáře bude jistě *Patero oslovení pozůstalých*, které můžeme nalézt v závěru publikace (str. 48-

62). Potřetí zaznamenáváme úvodní slovo církevní osobnosti. Tentokrát věnuje své řádky P. Piřhovi i všem čtenářům emeritní biskup z Hradce Králové arcibiskup Karel Otčenášek, který svým způsobem bere pod svoji ochranu toto další dílko Petra Piřhy.

Po roční pauze se čtenářům představuje velmi očekávaná v pořadí už dvanáctá publikace **Zpověď, svátost smíření**, kterou veřejnost přivítala na trhu v první polovině roku 2006. Po úvodních dvou kapitolkách (Bolest nad svátostí smíření a Drama zpovědi) rozebírá autor zpovědní zrcadla. Největší pozornost věnuje prvnímu, jímž je *Desatero Božích příkázání*. Ostatní dvě zpovědní zrcadla, která jsou podle Petra Piřhy *Sedm hlavních hříchů* a *Osmero blahoslavenství*, jež zakončuje, jako na začátku dvěma kapitolkami (Následování a Smíření). S touto knížkou jsem se poprvé setkal při diecézním setkání českobudějovických katechetů, kde českobudějovický biskup Jiří Pařour vřele doporučoval tuto pro něho praktickou a dobře zpracovanou monografii prof. Piřhy svým diecezánům.

V adventu 2007 vychází dosud poslední třináctý svazek publikací **Jedeme na pouť** už tolik zmiňovaného autora. Celkem jedenáct krátkých kapitol obohacuje toto dílo, které potěšilo řadu čtenářů, zvláště těch, kteří mají tak blízký vztah k poutím. Motivem, ale i vodítkem jim jistě může být i tato knížka. Podobně jako u ostatních dvanácti předešlých monografií, tak i tato publikace je tvořena moudrostí, nenuceným stylem psaného slova a zároveň "Piřhovským vtipem", jenž dává všem svým publikacím odlehčení od stresu a napětí, které mohou některé moudré knihy způsobit svým čtenářům.

Na závěr své recenze bych chtěl za všechny poděkovat Petru Piřhovi za jeho dlouholetou práci, již obohatil své čtenáře, přiměl je zamyslet se nad duchovními hodnotami, které mohou objevovat v těchto publikacích. Za mnohé chci vyslovit přání setkávat se i nadále s tímto známým českým publicistou, a to i prostřednictvím knížek, které nás už téměř deset let obohacují. Zvláště v dnešní, uspěchané době potřebuje každý z nás alespoň na chvilku se zastavit, ztišit a nechat se třeba nenásilně vést neboli unášet slovy osobnosti, jakou je bezpochyby univerzitní profesor Petr Piřha.