

# VERBA THEOLOGICA

FACULTATIS THEOLOGICAE  
UNIVERSITATIS CATHOLICAE

## **Európa**

**A. Cibuláková, I. Giboda, A. Klimeková, T. Kříž, S. Kušnírová,  
M. Sendeková, L. Severová - K. Šrédli, D. Škurla, P. Zubko**



**Cassoviae / Košice**

**VT 18 / ročník IX (2010), číslo 1**

## OBSAH

Editorial .....(3)

### **EURÓPA**

**Historický prínos benediktínov ku kresťanskej Európe**

*Andrea CIBULÁKOVÁ*.....(7)

**Filozoficky o autenticite človeka, humanizme a antihumanizme**

**v „Novej Európe“**

*Anna KLIMEKOVÁ*.....(15)

**Idea humanity ako prejav kresťanských koreňov Európy**

*Tomáš KRÍŽ*.....(23)

**Caritas in veritate v kontexte výziev európskej spoločnosti**

*Silvia KUŠNÍROVÁ*.....(33)

**Európa a jej predstava v období rímskeho cisárstva 3. – 4. storočia**

*Marta SENDEKOVÁ*.....(41)

**Náboženská otázka a kresťanské kořeny Evropy**

**v Masarykově filozofii dějin**

*Lucie SEVEROVÁ - Karel ŠRÉDL*.....(53)

**Benediktíni a Európa**

*Dušan ŠKURLA*.....(61)

**Sonda do nacionalizmu v dejinách Košickej diecězy**

*Peter ZUBKO*.....(71)

### **INÉ ČLÁNKY**

**Tri archaické témy v eschatológii**

*Igor GIBODA*.....(87)

### **RECENZIE**

**Katalóg patrocínii na Slovensku, Viliam JUDÁK - POLÁČIK Štefan**

*Cyriľ HIŠEM*.....(109)

**Žipov a okolie, Peter SEDLÁK - SEDLÁKOVÁ Helena Františka**

*Peter ZUBKO*.....(109)

## EDITORIÁL

Som Európan, a preto pesimista, povedal maďarský prozaik, Sándor Márai. Napriek tomu, že toto vyjadrenie prezrádza skôr beznádej ako nádej, predsa len pesimizmus môže byť prejavom zodpovednosti voči sebe i vlastným dejinám. Pesimizmus môže byť relevantnou korektúrou lacného optimizmu. Pesimizmus je predovšetkým konzervatívny postoj človeka. Nesie v sebe málo vízií, pretože nechce ponúkať lacné riešenia. Skôr ako urobí jeden krok dopredu, skontroluje posledné dva urobené kroky. Ponúkané číslo *Verba Theologica*, ktoré sa tematicky venuje starej Európe, je spektrum pohľadov pesimistov i optimistov: Môžeme tu pozorovať vyjadrenie potreby formulovania „nových siedmich hriechov“ Európanov, návrat k Wojtylovému označeniu európskej kultúry ako „kultúry smrti“, či obavy zo straty vízie idey dnešnej spoločnosti. Súčasťou nového čísla sú však aj optimistickejšie pohľady, ktoré pomoc v čase krízy hľadajú v starej benediktínskej tradícii, ktorá sa svojím akcentom na „*stabilitas*“ snaží vytvárať priestor pre trvalé hodnoty.

Európska spoločnosť potrebuje pesimistov i optimistov: Pesimistov preto, aby nerobila unáhlené kroky; aby nekráčala rýchlejšie ako rozmýšľa; aby nepoužívala formy, pre ktoré ešte nenašla obsahy. A optimistov potrebuje preto, aby mala odvalu dôverovať každej epoche a každej generácii, ako legálnej súčasťi jej vlastných dejín.

*Redakcia*



---

***EURÓPA***

---



---

# Historický prínos benediktínov ku kresťanskej Európe

---

## The historical Benedictine contribution to the Christian Europe

Andrea CIBULÁKOVÁ

### Abstrakt

The unification of Europe is a process in which the value system recorded its development, progress and regress. Its roots are based on a fundamental Christian principles. Europe met in the history many dangers, but the concept of God has become an important value for all the people of good will. St. Benedict of Nursia, the Benedictine Order life and his work fundamentally influenced the development of European education and culture in general. The biggest contribution was the proclamation of the Gospel and the testimony to God who is present in every human life. The basic features of the Benedictine Order are: the prayer associated with the work, the obedience, the fraternal communion and their mutual love, the inner peace, the hospitality, the leadership of God, the emphasis on a human dignity and holistic view of a man. Especially in times of crisis in the order of the faith and moral life, Benedictines offered a testimony of life with God on a stable values for the people.

**Keywords:** St Benedict, the Benedictine Order, the Benedictine history, united Europe, the value system of Europe.

### Úvod

Hovoriť o vzniku jednotnej a kresťanskej Európy nie je z historického hľadiska nová téma. Cirkevné dejiny sú v tomto svedectvom o mnohých vydarených aj menej šťastných pokusoch.

V tomto procese sa jedná o náboženské, politické, filozofické aj umelecké vplyvy, ktoré formovali tvár Európy.<sup>1</sup> Podľa väčšiny európskych historikov bola Európa založená medzi koncom klasického staroveku a rokom 1000 na základoch kresťanstva, neskorého Rímskeho impéria a Franskej ríše. Kým pre

---

<sup>1</sup> Porov. MORAVČÍKOVÁ, M.: Náboženská identita Európy a súčasné modely vzťahu štátu a cirkvi. In: *Európa – politický a duchovný fenomén*. Edit.: LACH, M., Trnava : Dobrá kniha 2004, s. 51.

starovek a stredovek je príznačná charakteristika „imperium sacrum“, približne v polovici 15. stor. došlo k splynutiu pojmov kresťanskej a geografickej Európy a s rozvojom humanizmu sa pojmy christianitas a Európa začali rozlišovať.<sup>2</sup>

Aj dnes je vážnou výzvou znova objaviť tú dynamiku a silu Evanjelia, ktorá premieňala národy a ich kultúru svojimi nemennými hodnotami aj v minulosti (najmä ako je transcendentnosť a pôvod dôstojnosti ľudskej osoby, či koncept slobody). Pritom viditeľných historických znakov na tejto ceste má Európa niekoľko: veľké kresťanské cirkvi, opátstva a sídelné katedrály ako centrá miest, univerzity ako centrá bádania a myslenia, pútnické cesty ako stret národov, kultúrne a umelecké diela, a všetky misijné diela.<sup>3</sup>

V tomto príspevku sa zameriam na rehoľu benediktínov ako významný fenomén, ktorý ju v procese vývoja natrvalo ovplyvnil.

### **Vznik a zameranie rehole**

Rehoľa sv. Benedikta (Ordo Sancti Benedicti) je najstaršou organizovanou rehoľou v západnej Európe a má mužskú aj ženskú vetvu. Založil ju sv. Benedikt z Nursie (okolo 480 – 547). Prvý kláštor bol vybudovaný v r. 529 na Monte Casino. Rozšírenie rehole výrazne ovplyvnil pápež Gregor Veľký (540 – 604) a vplyvom misionárskeho pôsobenia mníchov vznikali kláštorné centrá postupne po celej západnej Európe. Význam rehole vo svojej dobe mal univerzálny charakter: zachovanie odkazu antického a starokresťanského písomníctva a centrum kultúrneho a vedeckého života.<sup>4</sup>

Benediktínska identita a spiritualita mala potom tieto základné znaky:

---

<sup>2</sup> Porov. VRÁNA, K.: *Společný evropský dům*. Svitavy : Trinitas 2001, s. 10-11; porov. RATZINGER, J.: *Európa. Jej základy v súčasnosti a v budúcnosti*. Trnava : SSV 2005, s. 10-15.

<sup>3</sup> Porov. ŠMID, M.: Európa v magistériu Jána Pavla II. In: *Európa – politický a duchovný fenomén*. Edit.: LACH, M., Trnava : Dobrá kniha 2004, s. 67, 70.

<sup>4</sup> Porov. KRATOCHVIL, J. – SEDALOVÁ, H.: *Rajhrad*. K 2001 : Brno 1998, s. 80-91; porov. MRÁČEK, P. K.: *Stručná příručka církevních dějin*. Olomouc : Matice cyrilometodějská 1996, s. 34-35; porov. *REGULA BENEDICTI*. Praha – Benediktínské arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty 1998, s. XIX, XXV-XXIX. Benedikt sa včlenil do prúdu mníšskeho života, kedy asketický, anachorétsky a cenobitský ideál sa zjednocovali a zjednodušovali. Nadviazal na ich základ, pričom sa už mohol oprieť o dlhú a overenú asketicko-mnišsku východnú tradíciu sv. Bazila a skúsenosti púštnych otcov. Rozhodujúci vplyv mal pre neho ideál sv. Augustína v spôsobe spoločného života podľa vzoru prvotnej jeruzalemskej cirkevnej obce.



komunita ako Boží dom, Kristovo Telo a príbytok Ducha, v ktorom sú ľudia zhromaždení v mene Ježiša Krista so zvláštnym poslaním opáta ako správcu Evanjelia

duchovný život ako spôsob umenia (*ars spiritualis*) s postojmi ako je načúvanie, poslušnosť, mlčanie, pokora, rozlišovanie dobra a zla, správne nachádzanie a plnenie Božej vôle, radosť a vzájomná láska.

modlitba s cieľom doviesť človeka k životu v Božej prítomnosti, duchovné čítanie, práca ako pozitívna hodnota s asketickým významom, pohostinnosť.

Benediktínsky kláštor predstavoval centrum pokoja v nepokojnom svete a mnísi boli tvorcami tohto pokoja svojím vnútorným pokojom. Práve tento pokoj sa neskôr stal aj spolutvorcom kresťanského západu a modelom, ako nachádzať cestu k pokoji ako dielu spravodlivosti.<sup>5</sup>

Pre mníchov bola záväzná odlúčenosť od sveta spojená so stabilitou zotrvania v danej komunite, mlčanlivosť, cnosť pokory ako prostriedok nadviazania spoločenstva s Bohom a ľuďmi (spojená s Božou bázňou ako jej hlavným rysom), bratské spolužitie ako výrazný prostriedok pri dosahovaní svätosti a modlitba, pričom jej účinok mohla pocítiť celá cirkev pre zachovanie svojej existencie a svoj rast.<sup>6</sup>

### **Historický prínos benediktínov**

Medzi všeobecné poslanie rehoľníkov od začiatku patrila misijná činnosť medzi neveriacimi v čase sťahovania národov, posilňovanie viery veriacich a ich povzbudzovanie k modlitbám o uzdravenie, k putovaniu do kláštorov, výchova kňazského stavu a rast cirkevného spoločenstva, rozvoj kresťanskej teológie a kultúry.<sup>7</sup>

Piate storočie prinieslo nové nepokoje a spoločenské zmeny, do ktorých benediktíni vniesli prvok stability svojimi radikálnymi životnými hodnotami vernými Evanjeliu s odhodlaním pre Boha.<sup>8</sup> Obdobie rozkvetu rehole nastal v 6. – 9. stor. a jej činnosť sa rozšírila o obnovu kresťanského a mravného ducha v spoločnosti, starostlivosť o kultúrne dedičstvo, rozvoj a výučbu obyvateľov pôdohospodárstvu a remeslám, klčovanie lesov a ich premenu na úrodnú pôdu,

---

<sup>5</sup> Porov. *REGULA BENEDICTI*, s. XXXIII-XLIX.

<sup>6</sup> Porov. *Svätý Benedikt*. Velehrad : Kresťanská akadémia 1980, s. 83-84, 86, 89.

<sup>7</sup> Porov. DLUGOŠ, F.: *Historia ecclesiae Christi. Starovek*. Levoča : MTM 2006, s. 246-257.

<sup>8</sup> Porov. *Benedictine high school*. New York : Bernard C. Harris Publishing Company : 1997, s. V.

zakladanie záhrad a viníc, odvodňovanie močiarov, kláštornú pohostinnosť pocestným a chorým. Mnísi boli úspešní aj v medicíne, pestovali bylinky, venovali sa liečebnej a ošetrovateľskej činnosti a utvorili akýsi prechod medzi antickou a univerzitnou medicínou. Významným faktorom bola aj podpora kláštorov šľachtou – obdarovanie majetkami potrebnými pre ich celospoločenskú činnosť. Kláštory sa stávali školami Evanjelia, vedy a umenia, náboženskými a kultúrnymi centrami a centrami obnovy kresťanského života v Európe.<sup>9</sup> Obdobie od sv. Benedikta po sv. Bernarda sa potom nazýva „mníšska éra“ (6.-12. stor.), hoci už aj v 7. – 8. stor. dochádzalo k pokleskom v rehoľnom živote vplyvom prieniku svetského ducha do kláštorov.<sup>10</sup>

Teda už od začiatku bolo potrebné udržiavať v reholi aj ducha reformy. Vnútorne reformy sa v období politických a spoločenských zmien v Európe týkali návratu k prvotnej rehoľnej horlivosti a ideálu. Zo starobyklých opátstiev potom vzišli aj obrodné hnutia, ktoré sa od začiatku 10. stor. rozšírili medzi všetkými benediktínskymi kláštorami s centrom vo francúzskom kláštore v Cluny. Jadro vnútornej obnovy tvorila spoločná bohoslužba, modlitba rehoľníkov a presne stanovený denný poriadok modlitby, práce a pôstu.<sup>11</sup> Hoci reforma mala prísne monastické črty, istá otvorenosť voči svetu ostala v podobe záujmu o vedu, o politický život a kontakty s vladármi. V Cluny sa vystriedali viacerí svätí opáti a stávali sa aj pápežmi. Odtiaľ sa reforma rozšírila do celej Európy. Základ už jestvujúcich kláštorných reforiem tvorila benediktínska regula ošetrená opatreniami proti zosvetšteniu kláštorov v zmysle doby stredoveku (univerzalizmus).<sup>12</sup> Jedným z hlavných prostriedkov reformy bolo slúženie nepretržitých svätých omší na úmysel reformy celej cirkvi a spoločnosti. Na podklade reguly sv. Benedikta potom vznikali od 11. stor. aj ďalšie prísne

---

<sup>9</sup> Porov. *Svätý Benedikt*, s. 97; porov. KOREC, J. CH.: *S úctou voči dejinám*. Bratislava : Lúč 1993, s. 66-67; porov. ŘÍHOVÁ, M.: *Klášterní medicína*. In: FOLTÝN, D. (edit.): *Historia Monastica I*. Praha : Filosofia 2005, s. 25-28. Význam kláštornej medicíny bol v chápaní človeka v jeho celistvosti, znalosti fyto terapie, v múdrosti mníchov, ich láskavosti a trpezlivosti s pacientmi a najmä v modlitbe.

<sup>10</sup> Porov. BAGIN, A.: *Cirkevné dejiny. Stredovek*. Bratislava : RKCMBF 1990, s. 60-61; porov. KADLEC, J.: *Cirkevní dějiny. Raný středověk*. Praha : RKCMBF 1975, s. 70.

<sup>11</sup> Porov. KADLEC, J.: *Cirkevní dějiny. Raný středověk*, s. 85-88; porov. LAWRENCE, H.: *Dějiny středověkého mnišství*. Praha : Vyšehrad 2001, s. 85. Kláštory sa opäť stávali centrami zbožného ducha, sebazáporu a vernosti povolaniu. Clunyjská reforma zodpovedala vtedajšiemu feudálnemu spôsobu života.

<sup>12</sup> Porov. BAGIN, A.: *Cirkevné dejiny – stredovek*. Bratislava : RK CM BF 1990, s. 83, 91, 126.

monastické kongregácie, charakteristické duchom prísnej chudoby, práce, samoty a kontemplácie.<sup>13</sup>

V usporiadaní kláštorov sa smerodajnou stala bula pápeža Benedikta XII. vydaná v r. 1336 – tzv. benediktínska, ktorá uvádzala poriadok pre spoločný život komunity v jednotlivých kláštoroch spolu s ustanovením 36 provincií. Všetky vetvy sa napokon až v r. 1893 na želanie pápeža Leva XIII. spojili do Konfederácie benediktínskych kláštorov.<sup>14</sup> Okrem reformy vnútrocirkevných záležitostí bolo potrebné upraviť aj vzťah cirkvi a štátu a vyjadriť jasný postoj cirkvi k politicko-spoločenským otázkam.<sup>15</sup>

V 12. stor. sa rozvinula scholastika ako jednotná veda, ktorá sa rozumom snažila preniknúť dogmatické pravdy. Snaha o zjednotenie s Bohom v kontemplácii sa odrazila v mystike s cieľom naplniť v osobnej dokonalosti povinnosti svojho životného stavu. Medzi jej smery patrila aj benediktínska mystika.<sup>16</sup> V 13. stor. nastala veľká usilovnosť rehoľných rádov v boji proti herézam a v misijnej činnosti. Zvláštnosťou sa stal tzv. tretí rád, ktorý sa pripojil k prvému a druhému (mužskej a ženskej vetve rádov), jeho model pochádzal z laických bratstiev 11. stor.<sup>17</sup>

V 14. stor. došlo znova ku kríze v cirkevných štruktúrach rehoľného života a napokon v celej spoločnosti (rozklad dovtedajších foriem rehoľného života). Nové, často nekresťanské zvyky prakticky rozvrátili vnútorný život mnohých reholí a situáciu zhoršili aj ťažké spoločenské pomery. Kláštory postihla kríza:

---

<sup>13</sup> Porov. DLUGOŠ, F.: *Historia ecclesiae Christi. Stredovek*. Levoča : MTM 2007, s. 215-216; porov. KADLEC, J.: *Cirkevní dějiny. Raný středověk*, s. 90; porov. JUDÁK, V.: *Počiatky mníšstva*. In:

[http://74.125.39.104/search?q=cache:1KWrvl\\_u1JkJ:www.voltaire.netkosice.sk/archive/nabozenstvo/Pociatky%2520mnisstva.doc+pustovn%C3%ADctvo+a+mn%C3%AD%C5%A1stvo&hl=sk&ct=clnk&cd=6&gl=sk](http://74.125.39.104/search?q=cache:1KWrvl_u1JkJ:www.voltaire.netkosice.sk/archive/nabozenstvo/Pociatky%2520mnisstva.doc+pustovn%C3%ADctvo+a+mn%C3%AD%C5%A1stvo&hl=sk&ct=clnk&cd=6&gl=sk) (05. 03. 2009).

<sup>14</sup> Porov. *Svatý Benedikt*, s. 97-99.

<sup>15</sup> Porov. KUMOR, B.: *Cirkevní dějiny. Zlaté období křesťanského středověku*. Levoča : Polypress 2001, s. 7-12.

<sup>16</sup> Porov. AUMANN, J.: *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*. Praha : Karolinum 2000, s. 161; porov. DOLINSKÝ, J.: *Dejiny Cirkvi – Stredovek*. Bratislava : Aloisianum 1997, s. 209; porov. BAGIN, A.: *Cirkevní dějiny. Stredovek*, s. 146-148; porov. JUDÁK, V.: *Kristova Cirkve na ceste*. Trnava : SSV 1998, s. 144; porov. KUMOR, B.: *Cirkevní dějiny. Jeseň cirkevného stredoveku*. Levoča : Polypress 2002, s. 120-124.

<sup>17</sup> Porov. DOLINSKÝ, J.: *Dejiny Cirkvi – Stredovek*, s. 239-240; porov. KADLEC, J.: *Cirkevní dějiny. Vrcholní a pozdní středověk*. Praha : RKCMBF 1975, s. 77. Zvlášť žobravé rehole dali nový podnet k obnove pre laikov a vznikli terciári – tretie rády pri reholiach, ktorí žili vo svete vo svojich zamestnaniach, ale viedli život v duchu danej charizmy rehole. Aj ďalšie rehole si neskôr vytvorili takéto rády.

uvoľnený kláštorný aj mravný poriadok, poklesla snaha o dokonalosť aj vedecké vzdelenie, ujmá sa systém prebendy, vojny a mor nepriaznivú situáciu ešte prehľbili. No ani teraz nechýbali reformné pokusy obnoviť rehole znútra, hoci museli bojovať s mnohými prekážkami a aj z tohto obdobia vzišlo viacero svätých osobností, dokonca vznikli aj nové rehole.<sup>18</sup>

Sekularizácia, ktorá spolu s reformáciou postihla Európu v ranom novoveku, neobišla ani benediktínske kláštory. Na zač. 19. stor. v Európe zostalo 30 opátstiev, no už v r. 1880 v jubilejnom roku sv. Benedikta ich bolo cez 100. Kláštory mali úlohy predovšetkým liturgickej obnovy v cirkvi a zabezpečovali preklady omšových kníh do ľudových jazykov. Táto liturgická úloha – priblíženie liturgie (v minulosti vyhradenej duchovnému stavu) všetkým veriacim – je v ich poslaní prítomná aj dnes. K nej pribudla aj školská správa (najmä v USA a Anglicku, kde sa medzitým rehoľa rozšírila), farská správa a pokračujúca misijná činnosť.<sup>19</sup>

### **Odkaz pre dnešok**

Aj dnes sa snaží Európa objaviť, čo tvorí jej identitu, čo zjednocuje národy, tvorí jej jadro, obhájiť základné hodnoty. Z historického hľadiska Európa vytvorila geografické, politické, kultúrne, ekonomické a náboženské ohraničenie západného kresťanského sveta.<sup>20</sup> Napriek vlastnej neraz krvavej histórii aj politickej rozdrobenosti stále uchováva hodnoty schopné utvoriť vzájomnú jednotu vďaka klenbe, ktorá ich spája – Zjaveniu.<sup>21</sup>

Niet pochýb, že dedičstvo benediktínskej rehole patrí k takejto hodnote. Pápež Ján Pavol II. vo svojom liste vydanom pri príležitosti otvorenia benediktínskych osláv 1 500 rokov príchodu sv. Benedikta do Subiaca zdôraznil, že kláštor v Monte Casino sa stal nielen kolískou západného mníšstva, ale aj centrom

---

<sup>18</sup> Porov. RÁČEK, B.: *Církevní dějiny v přehledu a obrazech*. Praha : Vyšehrad 1939, s. 132-133; porov. KUMOR, B.: *Církevní dějiny. Jeseň církevního středověku*, s. 113-115; porov. KADLEC, J.: *Církevní dějiny. Vrcholí a pozdní středověk*, s. 123-124.

<sup>19</sup> Porov. *Svatý Benedikt*. Velehrad Křesťanská akademie 1980, s. 99, 101.

<sup>20</sup> Porov. STACH, P.: *Jednota křesťanstva – jednota Európy*. In: Sklenka, I., Sládek, K.: *Európa hodnôt*. Centrum pre európsku politiku : Bratislava 2004, s. 22-23.

<sup>21</sup> Porov. ŠIMKO, I.: *Jednota Európy ako jednota hodnôt*. In: Sklenka, I., Sládek, K.: *Európa hodnôt*. Centrum pre európsku politiku : Bratislava 2004, s. 33.

evanjelizácie a kresťanského humanizmu, spolu so základnou kresťanskou zásadou: vybudovať jednotu svojho života okolo Božieho primátu.<sup>22</sup>

Teológ Anzelm Grún uvádza niekoľko inšpiratívnych bodov, ktoré sú aj dnes významným povzbudením z benediktínskeho dedičstva pre kresťanský život v modernom svete:

*bežvýhradná láska k Bohu spojená s nezištnou láskou k ľuďom  
spoločenstvo, ktoré spolu žije a spolu verí a kostol ako model nerozdeleného  
miesta v rozdelenom svete*

*cirkev ako miesto viery a pravdivej skúsenosti s Bohom  
optimizmus a zmysel spravodlivého usporiadania vzájomných vzťahov  
kresťanský život ako duchovné umenie a nástroj na riešenie dobových  
problémov pomocou vzájomnej lásky a starostlivosti*

*práca spojená s etikou, schopnou vniesť do hospodárskych a ekonomických  
vzťahov úctu k človeku ako nevyhnutnú súčasť ich života*

*vnútorný pokoj, ktorý pramení zo života spojeného s Kristom a jeho  
nasledovaním ako spôsob dosahovania vonkajšieho pokoja.*<sup>23</sup>

O univerzálnom význame sv. Benedikta svedčí aj pontifikát súčasného pápeža Benedikta XVI., ktorého patrónom je práve sv. Benedikt. Pápež upozornil, že benediktínsky duch pomaly premieňal tvár Európy silou Evanjelia zvnútra, kým sa ona zmietala v rôznych politických a kultúrnych otrasoch. Bez týchto duchovných a kresťanských základov si Európu reálne ani nemožno predstaviť. O tom bol presvedčený aj pápež Pavol VI., keď 24. októbra 1964 vyhlásil sv. Benedikta za patróna Európy a cestu pre objavenie jej identity a pravého humanizmu.<sup>24</sup>

Benedikt XVI. upozorňuje v súvislosti s univerzalizáciou a krízou európskej kultúry, vychádzajúcej z viacerých kultúrnych a duchovných dedičstiev predovšetkým na princíp posvätnosti a morálne princípy ako na základné svedectvo o zjavenom Bohu.<sup>25</sup> Možno by sa historická cesta Európy v tomto

---

<sup>22</sup> Porov. List Svätého otca Jána Pavla II. Pri príležitosti otvorenia benediktínskych osláv XV. Storočnice od príchodu sv. Benedikta, patróna Európy, do Subiaca. Rím 1999, Trnava : SS V 1999, čl. 2-3.

<sup>23</sup> Porov. GRŮN, A.: *Benedikt von Nursia*. Herder Freiburg im Breisgau : Freiburg 2002, s. 113-140.

<sup>24</sup> Porov. TK KBS: Generálna audiencia Benedikta XVI.: Sv. Benedikt z Nursie. In: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20080409036> (14. 02. 2010)

<sup>25</sup> porov. RATZINGER, J.: Európa. Jej základy v súčasnosti a v budúcnosti, s. 31-35.

processe dala nazvať aj veľmi jednoducho a príznačne – cesta medzi hriechom a obrátením.<sup>26</sup>

## **Záver**

Zjednocovanie Európy je procesom, v ktorom hodnotový systém zaznamenal svoj vývoj, progres aj regres. Jeho korene vychádzajú zo základných kresťanských princípov. Hoci sa Európa nevyhla vo svojej histórii viacerým nebezpečenstvám, pojem Boha sa v nej stal významnou hodnotou pre všetkých ľudí dobrej vôle.

Sv. Benedikt z Nursie a rehoľa benediktínov svojím životom a dielom zásadne ovplyvnili rozvoj európskej vzdelanosti a všeobecnej kultúry. Najväčším prínosom bolo ohlasovanie Evanjelia a svedectvo o Bohu, ktorý je prítomný v živote každého človeka. Charakteristickými znakmi rehole sú modlitba spojená s prácou, poslušnosť, bratské spoločenstvo vo vzájomnej láske, vnútorný pokoj, pohostinnosť, prvenstvo Boha, dôraz na ľudskú dôstojnosť a celistvý pohľad na človeka. Najmä v čase krízy poriadku viery a mravov benediktíni ponúkajú stabilné svedectvo o hodnotách utvárajúcich životný priestor Boha a človeka.

**ThDr. Andrea Cibuláková PhD.**, Teologická fakulta KU v Košiciach, Katedra histórie a biblických vied, Hlavná 89, 041 21 Košice, tel. č. 055/6836 111, e-mail: acibulakova@centrum.sk

---

<sup>26</sup> Porov. VRÁNA, K.: *Společný evropský dům*, s. 34.

# Filozoficky o autenticite človeka, humanizme a antihumanizme v „Novej Európe“

## In a Philosophical Way about Human authenticity, Humanism and Anti – Humanism in „New Europe“

Anna KLIMEKOVÁ

### Abstrakt

The research depicts philosophical questions about man and man's authenticity, with an accent to humanism and anti – humanism. Special attention is given to the questions of anti – humanism, which is today - in postmodern times – very „actual“. Bounded to nowadays hectic era of social reality, the anti - humanism keeps growing. The research considers the role of the man, his authenticity, the problems of ability to solve the anti - humanism and the ways of sovinn it.

**Keywords:** man, human authenticity, humanism, anti – humanism, ethos of man, lucidity, vigilance.

Hneď v úvode je potrebné postaviť si otázku: existuje vôbec nejaká zvláštna, samostatná veda o človeku humanizme a európskych kontextoch? Ak áno, čo je jej obsahom? „*Ide o integrálnu antropológiu, či o odlíšenie vied spoločenských od vied prírodných? Alebo máme na mysli „filozofiu človeka“, skúmanie špecificky ľudskej kvality - humanizmu so všetkými jej pozitívami i negatívami v európskom rozmere? V dobe, v ktorej žijeme, sa po všetkých stránkach zvyšujú nároky na „ľudský subjekt“ v európskych súvislostiach*“ (Carpa, 2002, s. 39). Vieme však čo to znamená? A v prípade, ak áno, tak čo? „*Za posledné roky sa predstava o tom, „kto je človek?“, jeho humanistický páthos, aké sú možnosti jeho poznania, uspokojovania vlastných potrieb, v tak vnútorne protirečivom svete, ktorý je novou výzvou k človeku v etape jeho ohrozenia, pýtania sa na seba - a to v objektívnom i v subjektívnom zmysle - viackrát zmenila. Kedysi kľúčový problém povojnovej generácie, neskôr svetová móda, až nakoniec sa problém celkom stratil pod náporom dobovo nevyhnutnej preferencie prírodovedného poznania*“ (Lévinas, 2004, s. 32).



Ak hovoríme o človeku, ľudskom bytí, ľudskej existencii v európskych súvislostiach a jeho humánnom správaní, akosi nám to všetko v dobe „Novej Európy“ splyva. Častokrát sa stáva, že otázka, týkajúca sa obsahu menovaných pojmov uvedie do rozpakov, pretože problém človeka, humanizmu, antihumanizmu, ako i násilia je otvoreným problémom dnešnej, tak hektickej doby. A je to pochopiteľné. Už pradávny človek vie, že je sám pre seba najdôležitejším predmetom pozornosti, ale na strane druhej ako by sa bál skúmať práve tento fenomén ako človek. Chvíľami sa k tomu blíži, ale veľmi skoro ho problematika tohto záujmu svojou vlastnou bytnosťou vyčerpá, teda iba mlčanlivo ustupuje. *„Človek je produktom spoločnosti. Sociálnosť v humanistickom slova zmysle je významnou črtou človeka - no nie však dominujúcou. Človek je partnerom spoločnosti, ktorého nemožno redukovať ani na pána spoločnosti, ale ani na jeho „otroka“ či „zajatca“. Ide o živú dialektiku človeka a spoločnosti“* (Bogliolo, 2005, s.129).

Iba náhodne, ak by sme nadviazali na názory F. Dürnematta, známeho dramatika, prozaika, ale i filozofa, a sociálneho mysliteľa, ktorý bol vo svojich prácach ostrým kritikom a tak často nemilosrdne odhaľoval absurdnosť európskeho antihumanizmu a netoleranciu, bezmocnosť morálnych princípov, vytvoriac tak obraz degenerovanej spoločnosti ako takej, tak musíme uznať, že mal v každom prípade pravdu. Človek má na Zemi zvláštne postavenie. *„Pretvára prírodu a vytvára svet nový, európsko - kultúrno - kresťanský, poľudštený. Tomuto vytvorenému svetu sa však každý musí naučiť rozumieť, aby mohol v ňom zmysluplne žiť, udržiavať sa, zdokonaľovať, identifikovať svoju kultúrnu morálku, momenty humanisticko - eticko - novoeurópske“* (Anzenbacher, 2004, s. 72). Žijeme v ovzduší európskej kultúry, rovnako i interkulturality. Nie je možné, aby sme sa s týmto fenoménom nevyrovnali prakticky i teoreticky. Veď práve nielen kultúra, ale v jej rámci i samotný problém humanizmu, tolerancie a vzájomnej komunikácie sa stávajú čoraz viac dominantným javom ľudskej existencie. A práve s čím sa človek existenciálne vyrovnáva, toho podstatu chce aj racionálne poznať. Na stránkach slovenskej filozofickej literatúry sa „... stretávame s rôznymi názormi na problémy humanizmu, tolerancie, interkulturality, ako i na problémy humanizujúcich sa európskych kontextoch“ (Gálik, 2008, s. 109 – 117).

Základnou úlohou našich úvah je zamyslieť sa nad *kultúrnym humanizmom a identitou autenticity človeka* v „Novej Európe“. A to so zreteľom k rozvoju osobnosti človeka a sociálnej reality, v ktorej človek žije, ale hlavne s otázkami,



ktoré sa viažu na otázky európskeho humanizmu, kresťanstvo, toleranciu, identitu a autenticitu človeka. Je pravdou, že v dnešných vyspelých európskych spoločnostiach sa v chápaní kultúry žiada umocniť idea humanity a demokracie. Ak prijmeme myšlienku, že európska kultúra by mala byť vyjadrením úsilia o humánnosť a dokonalosť človeka, potom má kultúra hlboké zameranie, ktoré sa týka otázok humanizmu v „Novej Európe“ *„Najvyššie hodnoty hľadáme v človeku, v konkrétnej humanite, v prehlbujúcich sa ľudských ideáloch. Tento rozmer kultúrneho vývinu nám odkrývajú dejiny. Je to všeludský odkaz. V tejto súvislosti kultúru s jej širokým diapazónom a autenticitu človeka v jej rámci, chápeme ako spoločensko - historický fenomén, typicky ľudský, ktorý je výrazom stupňa spoločenského vývoja, ľudskosti a prejavuje sa vo vývine ľudstva a autenticity človeka zvlášť“* (Boublík, 2001, s. 59).

Tak sa do popredia dostáva problém humánneho rozmeru autenticity človeka a jeho identity. Otázka znie: čo tvorí podstatu identity autenticity človeka? Rozvíjať vedu o človeku humánne autentickom dnes znamená všestrannú snahu porozumieť ľudskej bytosti vo svete a tomu, aké máme prostriedky na porozumenie sebe samým v „Novej Európe“. Odpoveď je „zdanlivo“ jednoduchá. Otázky *„kto je človek?“*, *„čo utvára našu autenticitu, humánny pátos?“* - sú oveľa náročnejšie ako ich postulovanie. Či už jeho názorom súhlasíme alebo nie, faktom zostáva, že v žiadnom dejinnom období nebol človek sám pre seba takým veľkým problémom, akým je v súčasnosti, kedy o sebe nazhromaždil veľa poznatkov, než kedykoľvek predtým. Zároveň ale dnes vie o tom, kým a čím je, podstatne menej než v minulosti. Doposiaľ sa cítil stredom a pánom tvorstva. Toto tradované chápanie moderné vedy krok za krokom odmytologizovali. (pozri: Soukup, 2004, s. 29 – 41).

Dá sa teda konštatovať, že základným východiskom filozofických úvah o *autenticite človeka* v „Novej Európe“ je problém vzťahu človeka a sveta i k sebe samému. Možno povedať, že k tomuto prostrediu sa obraciamе, pretože v ňom hľadáme „... život v jeho pôvodnosti, „*Lebenswelt*“, ktorý je prirodzený, jednoduchý, pred – dejinný, je to život práce a námahy, dejov skrytých vo „*sfere domovov*“ a obrovských „*veľkých domácností*“, vysokých civilizácií, ktoré slúžia k udržiavaniu života, kde nie je cieľom nič iné, než žiť. Je to svet daný, skromný, so spoľahlivým zmyslom - svet neproblematický...“ (Klimeková, 2003, s. 44 - 56), ktorý je východiskom hľadania autenticity, humanizmu, tolerance a to v európskych interkultúrnych súvislostiach. Tu prenikáme k ľudskému životu, jeho kultúre s humánnym, ale i nehumánnym postojom

(žiaľ) a kladieme si otázky o zmysle bytia. V tomto svete vystupuje človek v dvojvtedinnej úlohe, ktorá akoby vyjadrovala dva rozmery bytia človeka, jeho ontologického zastúpenia vo svete:

1. *človek ako súčasť sveta*; 2.. *človek ako autentický fenomén tohto sveta*. Na týchto miestach je potrebné vyjadriť sa k obojm zastúpeniam človeka v svete prirodzenom a humánne – kultúrnom.

1. *K človeku ako súčasť sveta*. V tomto zástoji človeka vo svete - vystupuje človek ako jeho súčasť - iba ako 'objekt medzi objektmi'. Tu nie je pravým človekom s autentickým humánnym rozmerom. Neuvedomuje si realizáciu svojej vlastnej vôle, autokreativity, projekcie do budúcnosti. V tejto pozícii sa nestretávame s významom *sebavedomia* (*Selbstbewusstsein* - E. Husserl) - (ako nezastupiteľnej zložky svojej autenticity). Tento pohľad na človeka je skôr pesimistický.

2. *K človeku, ktorý nie je len súčasťou sveta*. Človek je aj fenoménom, transcudujúčim seba i svet, v ktorom sa identifikuje a má v ňom špecificky ľudské, humánne postavenie. Definujúc svoj konkrétny vzťah k svojmu vlastnému bytiu, prekračujúc svoj „rámec“, poznáva seba i svet, aký je. V bytí človeka sa tak zvláštnym spôsobom stretáva dianie spoločensko - ľudskej skutočnosti. V praktickom prenikaní do skutočnosti sveta i seba samého sa otvára prístup k autenticite i identite človeka v „Novej Európe“, ktorý má konkrétny vzťah k spoločnosti, k sebe samému, ktorý sa pýta na svoje miesto v tomto svete a uvedomuje si ho. Tu nachádza to, čomu hovoríme autentické humánne hľadanie svojho života v celoeurópskom rozmere. V týchto súvislostiach môžeme konštatovať, že *humánnu autenticitu človeka* (v európskom zmysle slova) možno považovať za ten rozmer, ktorý zahŕňa tieto momenty: „1. *človek si uvedomuje sám seba ako vedomá bytosť* - vie, že vie, v čom je vyjadrená jednota *vigilancie, lucidity a selektivity*; 2. *človek je (existuje), čo znamená, že je schopný sebareflexie, a to tak, že vie o „svete“ a zároveň vie o „vedomí sveta“* , o „vedomí vedomia sveta“ ako podstatnom predpoklade ľudského spôsobu sebaudržania sa v ňom - t. j. *individuálnej reprodukcie ako reprodukcie ľudskej*; 3. *autenticita človeka vyjadruje jednotu v ňom integrovaných stránok v praktickej sfére individualizovaného jedinca*; 4. *k jeho jednote patrí vedomie seba samého, realizované na báze sociálnych vzťahov, ktoré sú základom množstva psychických mechanizmov*; 5. *k autenticite človeka ako bytosti bio- psycho-sociálnej prináleží jeho vzťah k okoliu, prírode,*

sebe samému, inštitúciám atď., s tým, že človek „má vzťah“, vie o povahe „vzťahovania sa“, vie o schopnosti „dištancie“ - odpútania sa od bezprostredne daného a transcendentie smerom k pred - pokladom, k pred - vidaniu; 6. „dištancia“ v zmysle autenticity človeka znamená schopnosť ľudskej bytosti vnímať a vnímané „zovšeobecňovať“ a pýtať na „vnímateľnosť vnímaného“ alebo na „vnímateľnosť vnímateľa“, na jeho predpoklady, možnosti a obsah. Ale iba za podmienky, že ten druhý je ochotný tolerovať a prejavovať humánne postoje a altruizmus k druhému. Práve prostredníctvom týchto momentov sa človek manifestuje ako bytosť autentická „ (Klímeková, 2007, s. 72-73).

V „Novej Európe“ je táto problematika, ako i problematika humanizmu, ale i antihumanizmu, ktorú formuje a dotvára človek autentický, viac než aktuálna, ale i otvorená. Preto si vyžaduje väčšiu pozornosť a riešenie, aby človek nestratil svoju autenticitu a pochopil zmysel svojho humánneho posolania v novom miléniu, keď príde k zmiešaniu rôznych kultúr. Integrácia ľudstva a človeka, život vedľa seba existujúcich sociálnych skupín, kultúr, životných štýlov aktualizuje otázku mierových, nenásilných foriem ich spolužitia, ako i hľadanie konsenzu, suverenity a ochrany záujmov každej zo strán. Táto problematika nadobúda tým väčšiu aktuálnosť, čím viac si uvedomujeme dilemu:

1. potrebu väčšej spolupráce a koordinácie medzi našimi a inými spôsobmi života; 2. znepokojujúci pocit, že náš spôsob života podlieha stále väčšej erózii a stáva sa tým menej stabilným, čím viac takúto toleranciu rozširujeme. V súvislosti s označenými procesmi sa aktualizuje problém vzťahu k „tým - iným“, „cudzím“, vyriešenie ktorého predpokladá analýzu stratégií medziľudských komunikácií.

Podobne ako jedinec, i každá skupina potrebuje trvalú kultúru a spoločné pochopenie humánnych hodnôt. Pre niektorých zástancov *etiky tolerancie* sú európske kultúry chápané ako kultúry agresívne, založené na hodnotách *násilia, nadvlády* - a východné kultúry - ako zbavené nedostatkov technokratizmu, *násilia a nadvlády*. Z esenciálneho hľadiska je idea humanizmu, tolerancie alebo intolerancie ideou určitej technológie činnosti. V európskej kultúrnej a filozofickej tradícii dominovalo chápanie činnosti ako ľudskej aktivity, nasmerovanej proti prevahe objektu (vrátene identity a autenticity človeka) za účelom jeho podriadenia moci človeka. Podobné chápanie činnosti má svoje korene v *renesancii* a potvrdzuje sa v období *osvietenstva*, výsledkom čoho je tzv. *expansionizmus* ako charakteristický znak západnej civilizácie. M. Heidegger v cykle prednášok *Was heibt Denken?* analyzuje našu vlastnú

modernú dobu ako fenomén „*kalkulujúceho myslenia*“, ktorý deformuje osobu a autenticitu človeka. O niekoľko desiatok rokov E. Fink píše, že: „... *výchova človeka sa stala technikou ľubovoľnej tvorby ľudských typov z amorfneho materiálu, stratila svoju pravdu*“ ( Fink, 1968, s. 87). Východ nepozná pojem sebahodnota človeka, autenticita človeka (ktorá je chápaná iba ako akási neopakovateľnosť). Človek je predovšetkým chápaný *ako súčasť sociálneho prostredia*.

V novoeurópskej kultúrnej tradícii prichádza k opozícii. 1. potvrdenie človeka ako osoby kreatívnej; 2.vnímanie sveta ako sveta objektov, ktoré človek mení v svoj prospech. Pritom je svetom objektov tak realita prírodná ako i sociálna. Nesmieme zabúdať, že práve v novoeurópskej kultúre bola formulovaná a stala sa skutočnosťou sociálne - politického života idea práv človeka. V každej kultúre minulosti koexistujú dve hodnotové orientácie a dva hodnotové systémy. *Prvý* z nich vychádza zo snahy potlačiť protikladnú stranu, ovládnuť ju, pohltiť ju vlastnou vôľou, exploatovať ju. Je to inštrumentálne racionálna, utilitaristická, axiologická orientácia. V podobnej situácii nachádzame východisko diskurzu moci, ktorý je založený na hierarchii medzi tým, kto riadi a tým kto je riadený, na stotožnení moci s nadvládou a podriadenými. Ide o globálnu orientáciu ako k sebe samému, tak k iným ľuďom a iným kultúram.

*Druhá* orientácia je založená na uznaní rovnocennosti a dôstojnosti partnerov dialógu v oblasti kultúry v novom miléniu. Ide o cestu hľadania kompromisov adekvátneho riešenia konfliktov, „*spolu - bytia, spolu - cítenia*“ v oblasti človeka a ľudskosti a to prostredníctvom novoeurópskeho dialógu. Obe axiologické orientácie sú prítomné v každej kultúre; každá európska kultúra obsahuje mnohotvárnosť možných zmyslov, z ktorých sa niektoré aktualizujú, stávajú sa dominantnými tým, že vytlačujú na perifériu alternatívne axiologické orientácie.

Tzv.„*refundantné*“ *axiologické orientácie* vytvárajú kultúru vnútorne európsky dialogickú. Čo sa týka tolerancie, konštatujeme jej potrebu aktualizovať ju vo svete, ktorý je kultúrne pluralistickým. V jazyku súčasnej filozofie to znamená, že v svete, ktorý je kultúrne pluralistickým, v jej axiologickom chápaní je pravda rozptýlená medzi mnohými univerzálnymi diskurzmi, ktoré sa nedajú hierarchizovať. Popredným predstaviteľom tolerancie a humánnych vzťahov je W. Switalski, ktorý sa venoval otázkam tolerancie, humanizmu a úcte k rozdielnym kultúram. Práve tu je potrebné zvýrazniť situáciu kultúrnej „*vzájomnosti*“. Nie je možné, aby sme tolerovali hodnoty a normy iba jednej zo

strán. Musí ísť o spolužitie, nie iba o život „*vedľa seba*“. V týchto súvislostiach je dôležitá komunikácia ako priestor pre otvorené hodnotenie. Práve prostredníctvom tohoto dosiahnutého cieľa je vymedzenie mierou kompromisu každej zo strán. Od každej zo strán sú očakávané isté „*ústupky*“. Humanizmus a tolerancia sú vždy mnohorozmerným javom, a tie vždy niesli so sebou i veľkú dávku intolerancie, antihumanizmu násilia, agresivity etc. (pozri: Aristoteles, 1995, s. 65-78).

Humanizmus a tolerancia je to, čo: „... označuje hodnotiace humánne postoje subjektu k spoločenskému predmetu, ktorý sprostredkúva vzťah k inému subjektu. Ľudské individuum i spoločenská skupina sa nachádzajú v sieti spoločenských vzťahov v dvojúrovňovej situácii. Jednak sú ponorení do vzťahov, jednak k niektorým majú dištančne reflexívny vedomý vzťah a tým sa voči nim a akémukoľvek predmetu kvalifikujú ako subjekty“. Záverom snád' iba toľko. Dnes sa môžeme stretnúť s toleranciou v západnej Európe, ktorá platí pre všetky podoby orientálnych kultúr (Paloušek, 2006, s. 87). Preto sa neustále vedie dialóg medzi týmito kultúrami. Nota bene: dialóg neruší rozdiely, kultúrne i hodnotové inakosti. Dá sa povedať, že k dnešnému dňu je jediným prostriedkom ako ne strácať vlastnú identitu a autenticitu, vzájomne sa humánne obohacovať, zblížovať sa a ostávať sebe samým Teda byť človekom, ktorý si zachoval svoju tvár, empatiu a v konečnom dôsledku i altruistické postoje. A čo je najpodstatnejšie, snažiť sa o úctu a toleranciu vzhľadom k partnerovi dialógu, a to akejkol'vek kultúry, viery, náboženskej i občianskej orientácie, ako i spoločenskej vcelku.

**Prof. PhDr. Anna Klimeková, PhD.** Katedra občianskej a etickej výchovy, Fakulta humanitných a prírodných vied, Prešovská univerzita v Prešove ,  
aklim@unipo.sk



# Idea humanity ako prejav kresťanských koreňov Európy

## The idea of humanity as a sign of Europe's Christian roots

Tomáš KRÍŽ

### **Abstrakt**

Author of the text deals with the idea of humanity as one of the foundations of Europe, which seeks to demonstrate the critical reflection. It seeks to highlight the fact that the idea of humanity has its basis in Christian tradition and not in ancient or Enlightenment tradition as is often erroneously reported. Subsequently, the text discusses a distorted picture of humanity in terms of individualism, respectively I am limitless. Finally, attempts to rediscover the lost idea of the importance of humanity which can become a challenge and a vision for Europe and the world, and intercultural dialogue.

**Keywords:** humanity, humanism, individualism, I and Thou relationship, Europe's tradition

Súčasná Európa sa ocitla na rázcestí a zároveň pred novými výzvami. Podarilo sa jej prekonať päťdesiatročné rozdelenie a pomocou Európskej únie sa snaží opätovne získať svoje stratené významné postavenie v celosvetovom daní. Dôsledku globalizácie sveta, jeho obmedzenie na oblasť politiky moci a ekonomiky trhu začína Európa pociťovať ako priestor v ktorom jej chýba hlbšie ukotvenie. Európa si uvedomila, že ak chce napredovať ďalej, byť zdrojom, ktorý udáva tempo v celosvetovom daní, potrebuje priniesť vlastnú víziu sveta a jeho fungovania. To však nejde bez poznania nielen vlastnej minulosti ale aj seba samej, vlastnej tradície, svojich koreňov, ktoré vplývali na vývoj Európskych hodnôt a myšlienok. Zároveň však ak chce Európa osloviť svet, potrebuje prísť s alternatívou, toho čo ponúka jej dedička v súčasnosti. Totiž dedičom Európy je dnes to, čo nazývame Západ. Alternatívou však nemusí byť nevyhnutne niečo úplne nové, niečo čo vznikne na zelenej lúke, od zeleného stola. Európska tradícia a minulosť Európy je dostatočne bohatá na to aby z tohto bohatstva čerpala základ pre alternatívu dneška. To čo si však daná situácia vyžaduje, je dostatočne kritický postoj k reflexii vlastnej tradície,

prostredníctvom ktorej znovuobjaví dôležitý základ pre samú seba a alternatívu pre svet. Preto sa v nasledujúcom texte pokúsím o takúto kritickú reflexiu nad jednou zo zásadných ideí na ktorých stojí Európa a Západ v súčasnosti.

Zdrojom našej pozornosti bude idea humanity. Domnievam sa, že súčasná Európa dnes stojí na siedmich ideách, ktoré sa vytvorili v jednotlivých etapách Európy, ktoré nazývam koreňmi Európy. Ide o ideu starostlivosti o dušu, v zmysle Patočkovej „peče o duši“ a racionalizmu, ktoré majú svoj základ v atických koreňoch Európy. Ďalej ide o ideu slobody a humanity, ktoré majú svoj základ v kresťanských koreňoch Európy. Ideu nacionalizmu v zmysle národného vedomia, národnej kultúry, ktorá je výsledkom barbarských koreňov Európy. A idey univerzalizmu, v zmysle jednoty v mnohosti, tzv. plurality a tolerancie, ktoré sú výsledkom reflexie antických, kresťanských a barbarských koreňov. Mojou úlohou však nie je pojednávať o jednotlivých ideách a koreňoch Európy. Tento krátky exkurz ma slúžiť k tomu aby idea humanity a pokus o jej stručnú kritickú reflexiu nebola vnímaná ako niečo, čo je vytrhnuté z kontextu, čo by vyvolávalo otázku, prečo práve humanita je mnou považovaná za ideu Európy. Preto sa pri politickej reflexii nad ideou humanity dotknem najprv vysvetleniu prečo humanitu považujem za jednu z hlavných ideí Európy. Následne sa pokúsím prostredníctvom samotného pojednávania humanity obhájiť názor, že humanita je zdrojom kresťanských a nie antických koreňov či novovekej osvietenскеj a romantickej tradície, ako býva často mylne prezentovaná. Nakoniec poukážem na skreslený obraz vnímania humanity a pokúsím sa načrtnúť znovuobjavený význam, resp. stratený význam humanity, ktorá sa tak môže stať výzvou pre Európu a alternatívou, ktorú môže ponúknuť svetu pre dialóg.

Dnešná Európa si zakladá na tom, že je humanistickou spoločnosťou, že dospala k takej forme humanizmu a humanity, ktorý dokáže ponúknuť a ktorý ponúka svetu. Táto humanita je dnešnou Európou a Západom prezentovaná ako idea ktorá dosiahla svojej konečnosti, v zmysle kultúrneho a spoločenského rozvinutia a naplnenia. Stala sa nosným elementom pre koncipovanie a fungovanie spoločností. Tým dáva Európa najavo, že humanitu možno bezpochyby považovať za jednu z jej základných ideí na ktorých stavia. Ale zdá sa, že humanita od svojho zrodu, cez rôzne variácie pohľadu a nánosy významov stráca v súčasnej dobe svoju silu a svet a odlišné kultúry v ňom príliš neoslovuje. Akoby sa vnútorný obsah postupne vyprázdňoval hrozí, že po ňom ostane len jeho formálna podoba. Stáva sa iba frázou slovníka kultúry politiky.



Akoby sa európska kultúra nedokázala posunúť pomocou tejto idey viac dopredu. Prestáva byť výzvou, v presvedčení, že človek Európy dosiahol ideál humanity. Tým však humanita stráca svoju hodnotu v zmysle vízie pre človeka ako aj vízie pre Európu i svet samotný. Jej hodnotu skreslene vidí len v snahe etablovať humanitu do zvyšku sveta, do iných kultúr sveta, skôr ako výdobytko civilizovanosti, než základ pre kultúrny dialóg.

Aj napriek tejto snahe, aj napriek neustálemu poukazovaniu na ideál humanity a rozprávaniu o spoločnosti ako humanistickej, dnešný človek Európy často sám nevie čo je obsahom pojmov humanity a humanizmu. Užíva ich v zmysle ľudskosti, hodnoty vlastnej individuality či systému ľudských a občianskych práv, ktoré zabezpečujú slobodu prejavu, vyznania či spravodlivosti a rovnosti. Navyše tu vyvstáva otázka či je humanita a humanizmus to isté. Preto sa pokúsim ozrejmiť tieto dva používané pojmy na vývoji idey humanity a zároveň poukázať na to, že táto idea je výsledkom kresťanských koreňov.

Vývoj idey humanity je možné jednoducho naznačiť ako: *anthropos* (grécka tradícia) – *studia humanitatis* (rímska a neskôr renesančná tradícia) – *humanitas* (rímska a kresťanská tradícia) – *humanista* (renesančná a osvietenská tradícia) – *humanizmus* (tradícia 18. a 19. storočia). Totiž v období renesancie sa idea humanity objavuje skôr ako koncepcia *studia humanitatis*, ktorá je vlastne znovuoobjavením rímskej tradície. Už Cicero hovorí o *studia humanitatis*. Myslí tým intelektuálne činnosti, ktorými človek rozvíja vlastnosti, ktoré nazýva *humanitas*.<sup>1</sup> Renesancia tento koncept preberala a odkazovala ním na potrebu humanitného vzdelania. Jeho základom bolo vzdelávanie v piatich predmetoch ako gramatika, rétorika, básnictvo, história a morálna filozofia. Idea humanity je tak poznačená koncepciou, v zmysle intelektuálnej činnosti a humanista je predstaviteľ tejto koncepcie. Navyše podľa J. Carolla humanizmus nastúpil na svoj samostatný vývoj už vo Francúzsku v 18. storočí, pomocou osvietenského hnutia.<sup>2</sup> Pre den Boera či G.H von Wrighta je humanizmus pojmom, ktorý označuje prejav humanity a napĺňanie tejto idey v 19. storočí. Teda pojmy humanizmus a humanista sú v Európe pomerne mladé. To však neznamená, že idea humanity sa objavuje v Európe až tak neskoro. Objavuje už v antike. Najprv gréckej tradícií v zmysle *άνθρωπος* – *anthropos*. Spočiatku bola skôr

---

<sup>1</sup> Porov. Von WRIGHT, G. H.: *Humanizmus ako životný postoj*. Bratislava : Kalligram, 2001. ISBN 80-7149-363-5, s. 12.

<sup>2</sup> Porov. CARROLL, J.: *Humanizmus. Zánik západní kultury*. Brno: CDK, 1996. ISBN 80-7346-395-3, s. 98.

považovaná za slabosť, za to, čo je až príliš ľudské,<sup>3</sup> postupne sa idea humanity transformovala v sokratovskej tradícii na postoj hľadania, ktorý sa neskôr zmenil, pričinením stoikov a epikurejcov na hľadanie cesty mimo zlo tohto sveta. Cestu objavili jedni v uznaní rozmarov osudu, ktorý sa nedá zvrátiť, druhí v úniku do života, kde je možné pestovať záľuby a priateľstvá s rovnako zmyšľajúcimi priateľmi.<sup>4</sup> Rímska tradícia, ktorej vdáčíme skôr za pojem než význam a zmysel pojmu humanita v podobe humanitas, vnímala humanitu, popri *pietas* a *auctoritas*, za jeden z prejavov medzil'udských a medzi osobných vzťahov vzhľadom k cudzím, v privátnej oblasti.<sup>5</sup> To znamená, že ani novoveké tradície od renesancie, cez osvietenstvo po romantizmus, ani antická tradícia nerozvinula humanitu v jej celistvosti. Dnes sa však pri humanite operuje jej antickými a novovekými koreňmi. Hoci je pravda, že rímska tradícia vytvorila živnú pôdu pre základ humanity v kresťanskom duchu, predsa sa len v otázke humanity obmedzila iba na privátnu stránku života človeka. Kresťanstvo však humanitu ako ideu rozvinulo v jej celistvosti a to prostredníctvom pojmu človek ako osoba. Preto aby sme lepšie pochopili ideu humanity a ukázali na jej plný pôvod v kresťanských koreňoch, je potrebné uskutočniť malý exkurz k otázke človeka. Totiž napr. von Wrightovi otázke čo je humanizmus a humanita pripomína otázku: Kto je človek?<sup>6</sup>

Existuje množstvo definícií človeka, osoby i samotných týchto pojmov. Ale človek sa dokáže často zaobiť ako bez definícií a vystačí si charakteristikami. Ako upozorňuje E. Morin človek dostal v dejinách európskeho myslenia mnoho prívlastkov. Od prívlastkov ako *sapiens* či *demens*, nie však pejoratívnom zmysle, ale vo význame zmyslov zbavený – teda v zmysle kriminality a neschopnosti obrazotvornosti a kreativity, cez prívlastky *faber*, *ludens*, *imaginarius*, *oeconomicus*, až po *consumans*, *aestheticus*, *prosaicus* a *poeticus*.<sup>7</sup> Pozrime sa teda bližšie na pohľad na človeka vo filozofii. Najprv na niektoré novoveké a samozrejme aj antické pohľady na človeka, keďže mnohí sa odvolávajú práve na tieto tradície. „[...] Nietzsche definoval človeka jako *das*

---

<sup>3</sup> Porov. TAMŽE, s. 710

<sup>4</sup> Porov. Von WRIGHT, G. H.: *Humanizmus ako životný postoj*, s. 15.

<sup>5</sup> Porov. PATOČKA, J.: *Péče o duši III. Sebrané spisy*. Praha : Oikoymenh, 2002. SBN 80-7298-054-8, s. 710.

<sup>6</sup> Porov. Von WRIGHT, G. H.: *Humanizmus ako životný postoj*, s. 10.

<sup>7</sup> Porov. REALE, G.: *Kulturní a duchovní kořeny. Za obrození evropského člověka*. Brno : CDK, 2005. ISBN 80-7325-068-3, s. 106, citujúc E. Morina, *La méthode (5. L'identité humaine)*, Éditions du Seuil, Paríž 1977-1980.

*noch nicht festgestellte Tier*, čili jako „dosud neustálený druh zvířete [...]“<sup>8</sup> Zakladateľ teórie evolúcie Ch. Darwin zase o človeku povedal, že je len zvierat.<sup>9</sup> Idea humanity ako humanizmu si však zakladala aj na vzdelaní a obratu k antike, ktorá môže nahradiť stratený, resp. zanechaný kresťanský svetový názor.<sup>10</sup> Ale ani Gréci nemali o samotnom človeku vysokú mienku. Pre Plotina „[...]človek není nejlepší z živých tvorů“.<sup>11</sup> Okrem toho, podľa Platóna „každý z nás, živých tvorů, je boží loutka, sestrojena buď jako hračka bohů, nebo jakoby k nějakému vážnému účelu“.<sup>12</sup> Dokonca v dialógoch *Faidón*, *Kratylos* či *Gorgias*, sice chápe človeka ako jednotu tela a duše, no telo – *soma* považuje za väzenie alebo hrob – duše – *sema*. Telesnú stránku človeka tak spojuje so zlom.<sup>13</sup> Teda hoci samotný Gréci chápali človeka nielen ako telo, teda materiálnu bytosť, ale aj ako dušu, teda duchovnú bytosť, nedosiahli chápanie človeka ako osoby. Grékom totiž chýba pojem osoby ako jedinca, ktorý má neopakovateľnú hodnotu.<sup>14</sup> Grécke i osvietenecké a postosvietenecké chápanie človeka je chápané skôr v negatívnej a animálnej rovine. Takýto základ chápania človeka pre ideu humanity nie je príliš najšťastnejší. Z takéhoto základu humanity by sme z nadsadením mohli povedať, že podstata humanity by vyzerala skôr v duchu *homo homini lupus*, než vzájomnej lásky a úcty. Základom idey humanity je však ľudskosť, ktorej je však schopný len človek. Len človek je schopný pochopiť hodnotu ľudského života, len on je schopný úcty k druhému. Idea humanity si tak zakladá na vzťahu k druhým. Druhého si človek môže vážiť len vtedy, keď pochopí vlastnú hodnotu. Preto je potrebné pozrieť na zatracovaný koreň našej Európskej tradície, ktorým je kresťanstvo. Práve ono dalo chápaniu človeka nový rozmer, dodalo chápaniu človeka vyšší status. Pod týmto vyšším statusom však nemáme na mysli ani tak nadradenosť, hoci ju kresťanská, resp. pôvodne židovská tradícia prisúdila človeku v podobe nadradenosti nad prírodou a svetom. Ide o odkaz Boha človeku aby vládol nad zemou a podmanil si ju. To čo pod vyšším statusom máme na mysli je však veľkosť človeka. Táto veľkosť so sebou prináša

---

<sup>8</sup> TAMŽE, s. 105 citujúc F. Nietzscheho, *Nachgelassene fragmente* (1884).

<sup>9</sup> Porov. CARROLL, J.: *Humanismus*, s. 191.

<sup>10</sup> Porov. DAHLHEIM, W.: *U kolébky Evropy. Odkaz antického Říma*. Praha : Vyšehrad, 2006. ISBN 80-7021-728-6, s.197.

<sup>11</sup> REALE, G.: *Kulturní a duchovní kořeny*, s. 92, citujúc Plótina Enneadi, III 2, 10, 1. 20.

<sup>12</sup> TAMŽE, s. 91, citujúc *Zákony I 644 D*.

<sup>13</sup> TAMŽE, s. 96-97, citujúc *Kratylos 400 C a Gorgias 492 E – 493 A*.

<sup>14</sup> Porov. TAMŽE, s. 91.

zodpovednosť voči sebe i voči iným. Práve v kresťanstve sa zrodilo chápanie človeka ako osoby, veľkosti človeka oproti antike.

Podľa Gregora Naziánskeho „človek byl stvořen jako jakýsi druhý svět, veliký svět v světě malém [...]“.<sup>15</sup> Gregor Nýssky si zase kladie otázku v ktorej vystihuje hodnotu a veľkosť človeka: „V čem však podle Círky závisí velikost člověka? Ne v jeho podobě s kosmem, ale v tom, že je obrazem Stvořitele naší přirozenosti. [...] obrazem, který v každém okamžiku nese v sobě rysy krásy svého vzoru“.<sup>16</sup> Človek je tak v kresťanstve chápaný nie ako niečo nedostatočné, malo cenné, ako nejaká bábka s predurčeným osudom, alebo v rukách bohov. Stáva sa tým najväčším a najdokonalejším stvorením spomedzi všetkých stvorených vecí. Ako hovorí Tomáš Akvinský, „osoba znamená to, čo je v celej prírode tým najdokonalejším, neboť trvá v duchovnej prirodzenosti.“<sup>17</sup> Aj pohľad na samotné ľudské telo nadobúda oproti negatívnemu zmyslu v gréckej tradícii pozitívny zmysel. „Lidská těla jsou údy Kristova těla. Tak se z kobky a vězení stává *tělo chrámem Ducha*.“<sup>18</sup> Ľudské telo tak získava novú hodnotu prostredníctvom vzkrieseného Kristovho tela. Každé ľudské telo bude rovnako vzkriesené.

Človek ako osoba v kresťanskom chápaní získava nielen duchovnú, ale aj racionálnu hodnotu. To najlepšie vystihuje Boetiova definícia človeka ako „*persona est naturae rationalis individua substantia*“ teda „osoba je individuálnou substanciou rozumovej prirodzenosti“. Takýto základ chápania človeka ako osoby – *persona*, tento personálny charakter nám umožní obnoviť pravý zmysel idey humanity ako ľudskosti. Práve v ňom môžeme nájsť dôležité základy pre našu ideu humanity. Už u Augustína môžeme vidieť, že celá jeho filozofia a teológia sa točí okolo pojmu človeka ako osoby, pretože práve láskou osobe druhého človeka, prejavuje človek lásku samotnému Kristovi. Základom pojmu osoby je totiž pojem láska.<sup>19</sup> Ako Reale ďalej dodáva „ve skutečnosti má pojem osoby trojúhelníkovou strukturu. „Já“ se uskutečňuje, a tudíž i poznává sebe sama pouze ve vztahu k „Ty“. Každé „Já“ tak nese nesmazatelné znamení nějakého „Ty“. Ale dynamika vztahu mezi „Já“ a „Ty“ je, jak se ukazuje, dosti

---

<sup>15</sup> TAMŽE, s. 95 citujúc Gregora Naziánskeho, *Tutte le Orazioni*.

<sup>16</sup> TAMŽE, s. 96 citujúc Gregora Nýsskeho, *De hominid opificio*.

<sup>17</sup> TAMŽE, s. 101 citujúc podľa *Summa theologiae* I, q. 29, a. 3.

<sup>18</sup> TAMŽE, s. 99.

<sup>19</sup> Porov. REALE, G.: *Kulturní a duchovní kořeny*, s. 99 a s. 116.

křehká a často se zlomí. Zakládajúcí strukturí celek, který upevní vztah mezi „Já“ a „Ty“, je dán vztahem, který navazuje s Bohem a s tím, co je boží.“<sup>20</sup>

Európsky člověk sa však chcel oslobodiť od vzťahu s Bohom. Tieto oslobodzovacie snahy od Boha, viery, sa tiahli európskou kultúrou od obdobia renesančného humanizmu cez osvietenstvo až po dnešný individualizmus. Už renesancia začala rozvíjať humanitu aj ako ideu *vita felice* – šťastného života o ktorý sa mala snažiť *civilitas humana*.<sup>21</sup> Okrem tejto podoby prispelo obdobie renesancie k rozvinutiu humanity aj do roviny *dignitas*, teda dôstojnosti človeka,<sup>22</sup> avšak tuto hodnotu cti a úcty staval humanizmus bez metafyzickej podpory.<sup>23</sup> Tento utvárajúci novoveký humanizmus deformoval ideu humanity v tom zmysle, že postavil do centra blaho človeka, ktoré dosiahne svojím oslobodením. Totiž každý vzťah zaväzuje, pretože vytvára väzby. Človek tak svoju pozornosť upriamil na seba a precenil tuto svoju hodnotu až do tej miery, že sa vymedzil s ľudskosti nielen k druhému ale dokonca i voči sebe. Humanizmus sa tak vybral cestou reduktivistického individualizmu,<sup>24</sup> ktorý sa zameril na hodnotu človeka, na jeho možnosti, na jeho ctižiadostivosť a nezávislosť vládnúť sám sebe, určovať čo je dobré bez toho aby mal nejaké metafyzické ukotvenie. Postačovať bude vzdelávanie ľudského ducha a starostlivosť o ľudskú individualitu. Táto snaha často viedla až k preceňovaniu ľudských síl a k snahe vytvoriť náboženstvo človeka, divinizovať, teda zbožštiť vlastné *Ja*. To však doviedlo samotnú humanitu k depersonalizácii, z ktorej sa postupne vytrácal vzťah *Ja* a *Ty*, pretože človek spoliehajúci sa na človeka ako seba samého necítil úplnú potrebu rozvíjať vlastné *Ja* v koexistencii s *Ty*.

Dokonca tento medziludský vzťah sa ešte viac deformoval. Hobbes totiž za prejav ľudskej prirodzenosti považoval rivalitu. Rivalitu jedného človeka nad druhým. Ako hovorí Rousseau, „nie som stvorený ako ktokoľvek z tých, ktorí existujú“.<sup>25</sup> Tým sa aj kresťanská koncepcia človeka ako obrazu Boha mení na koncepciu človeka vytvoreného na svoj vlastný obraz, po vzore vlastnej

---

<sup>20</sup> TAMŽE, s. 110

<sup>21</sup> HUIZINGA, J.: *Kultúra a kríza*. Bratislava : Kalligram, 2002. ISBN 80-7149-472-0, s. 226.

<sup>22</sup> Porov. Von WRIGHT, G. H.: *Humanizmus ako životný postoj*, s. 25.

<sup>23</sup> Porov. CARROLL, J.: *Humanizmus*, s. 16.

<sup>24</sup> Porov. REALE, G.: *Kulturní a duchovní kořeny*, s. 117.

<sup>25</sup> ŠULAVÍKOVÁ, B.: *Prirodzenosť človeka v intenciách moderného humanizmu*, s. 104 citujú Rousseau: *Vyznania*. Praha : Odeon, 1978, s. 1. IN: ŠULAVÍKOVÁ, B., VIŠŇOVSKÝ, E.(ed.): *Ľudská prirodzenosť a kultúrna identita*. Bratislava: Iris, 2006. ISBN 80-89238-04-1

predstavy. Ako hovorí Carroll, človek na svoj vlastný obraz pretvára hodnoty, určuje čo je dobré, mimo seba nič a nikoho nepotrebuje, pretože je tvorcom seba samého, jeho *Ja* už nie ničím obmedzené.<sup>26</sup> Človek ako *Ja* si vďaka svojmu rozumu a sile uvedomuje *autarkiu*, čiže sebestačnosť. Tomuto bezhraničnému individualizmu, tomu *Ja* tak priniesol osvietenecký rozum aristokratické postavenie a romantizmus estetické výslnie *kalokhagatie*.

Dnešná Európa hrdó hlása, že svoje ideové základy odvodzuje od osvietenскеj a antickej tradície. Ale podoba európskeho individualizmu nijako nereflektuje antickú tradíciu. Antika síce poznala individualizmus, ale hrdinský moralizujúci, disciplinárny individualizmus a nie hedonistický a psychologický „podľa vlastnej voľby“, aký z najnútornejšieho naplnenia robí hlavný účel našej existencie.<sup>27</sup> Ako hovorí G. Reale individualizmus sa dopúšťa hrubého omylu, keď chápe vlastné dobro oddelene od všeobecného dobra, teda toho čo je dobré aj pre iných. To vedie k obmedzovaniu slobody iných<sup>28</sup>. Čím sa stráca základný princíp idey humanity ako ľudskosti.

Idea humanity ako hodnota vlastného Ja, vlastnej nezávislej individuality sa tak stala, ako hovorí J. Carroll zvodnou a zároveň nebezpečnou šelmou.<sup>29</sup> Takáto idea humanity vyvoláva obavu, pretože jej chýba metafyzické ukotvenia človeka. Človek ma predsa konečné trvanie. A táto konečnosť je prejavom humanizmu. Ved' „práve smrť v celé své kráse byla bytostným, nejvyšším ideálem humanismu“.<sup>30</sup>

Európsku kultúru kedysi Karol Wojtyla ako pápež Ján Pavol II. označil za kultúru smrti. Primárne narážal na otázky v rovine interrupcií či eutanázie v Západnej kultúre, no zároveň by sme toto jeho charakterizovanie *našej* kultúry mohli preniesť aj do roviny straty vízie idey humanity. Túto víziu sa však môžeme pokúsiť znovuobjaviť. Dnešná spoločnosť nedokáže len pomocou humanisticko-osvietenskej humanity a altruizmu úplne vrátiť ľudskosť idey humanity. Ako hovorí M. Machovec s odvolávaním sa na T.G. Masaryka. Láska a ohľad k inému musia mať metafyzický základ, pretože etické kategórie altruizmu či humanity neurobia nikoho lepším, pretože samé v sebe nemajú dôvod a môžu byť proti ním postavené nároky na epikurejský hedonizmus

---

<sup>26</sup> Porov. CARROLL, J.: *Humanismus*, 16, 20 a 27.

<sup>27</sup> Porov. ŠULAVÍKOVÁ, B.: Prírodnosť človeka v intenciách moderného humanizmu, s. 105, IN: ŠULAVÍKOVÁ, B., VIŠŇOVSKÝ, E.(ed.): Ľudská prirodzenosť a kultúrna identita.

<sup>28</sup> Porov. REALE, G.: *Kulturní a duchovní kořeny*, s. 102.

<sup>29</sup> Porov. CARROLL, J.: *Humanismus*, s. 194.

<sup>30</sup> TAMŽE, s. 106.

a pod.<sup>31</sup> Musí sa vrátiť k hodnote vzťahu *Ja* a *Ty*. Tento vzťah však musí byť živým vzťahom aby sa mohol naplniť a neostal len vo formálnej rovine. Je potrebné vrátiť sa ku koreňom hodnoty človeka, ktorý sa utvára a seberealizuje len vo vzťahu. To si však vyžaduje zodpovedné uznanie svojich Európskych koreňov. Tie vyvierajú z judaizmu, ktorý chápe *Ty* ako toho blízkeho, ktorého uprednostňuje pred vlastným *Ja*.<sup>32</sup> Človek sa musí vrátiť k hodnote ľudskej osoby. Človek je cítiaca bytosť, ktorá je schopná pochopenia druhých. Vďaka tomu je schopný solidarity s druhými. Tým naplní aj význam kultúry, kde by mal platiť zákon solidarity so slabším, v tomto prípade s druhým, než právo silnejšieho, vo význame sily vlastného *Ja*. Len tak bude schopný človek naplňovať ľudskosť, ľudskosť vo vzťahu medzi sebou navzájom, čím znovuobjaví skutočný význam idey humanity. Tak sa stane idea humanity opätovnou výzvou a víziou nie len pre Európu, ale aj pre svet.

**Mgr. Tomáš Kříž**, Kutnohorská 2219/2, 075 01 Trebišov

Tel.: +421/56/3024785, e-mail: tomas.kriz@gmail.com

---

<sup>31</sup> Porov. MACHOVEC, M.: *K filosofickým základům tolerance*, s. 269, IN: MACHOVEC, M.: *Problém tolerance v dějinách a perspektívě*. Praha : Academia, 1995. ISBN 80-200-0414-9

<sup>32</sup> FUNDA, O.A.: *Znavená Európa umírá*. Praha : Karolinum, 2000. ISBN 80-7184-944-8, s. 43.





# **Caritas in veritate v kontexte výziev európskej spoločnosti**

## **Caritas in veritate in context of challenges of European society**

Silvia KUŠNÍROVÁ

### **Abstrakt**

*Caritas in veritate* is a Social Encyclical from Pope Benedikt XVI in which he tackles questions of economics, politics and morals from a viewpoint of justice and the common good. He challenges both the individual and the whole of society with their responsibility for sin. He says that failure to respect the laws of ethics, justice, co-operation and the common good in any area of human life will bring about the loss of social and economic values and lead humanity to hedonism and consumerism. Pope Benedikt calls for a change of lifestyle and a search for the good in every member of the human family. Only in this way he says we can create a world of peace and justice.

**Keywords:** *Caritas in veritate*, justice, common good, Benedikt XVI

### **Úvod**

V roku 2009 sme v Cirkvi uvítali novú encykliku pápeža Benedikta XVI. *Caritas in veritate* o integrálnom ľudskom rozvoji v láske a v pravde. Pápež v nej sleduje, rozvíja a prehĺbuje myšlienky sociálnych tém, tak dôležitých pre našu modernú spoločnosť, pričom sa opiera o sociálnu encykliku svojho predchodcu pápeža Pavla VI. *Populorum progressio*, ktorú napísal pred 40 rokmi.

Okolo zásady *caritas in veritate*, ktorá sa inšpiruje myšlienkou sv. Pavla „*Žime podľa pravdy, v láske všestranne vrastajme do toho, ktorý je hlavou, do Krista*“ (Ef, 4, 15) sa odvíja celá sociálna náuka Cirkvi. Ide o prehĺbenie niektorých aspektov dnešnej doby vo svetle lásky v pravde. Encyklika spomína dve základné kritériá spravodlivosť a spoločné dobro.<sup>1</sup> Šesť kapitol je rozdelených

---

<sup>1</sup> Porov. *Generálna audiencia Benedikta XVI.: Encyklika Caritas in veritate*. In: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20090708018> (02. 02. 2010)

medzi súčasné problémy spoločnosti a poskytuje odpovede na sociálne, ekonomické a morálne otázky súčasného sveta v hľadaní pravdy.<sup>2</sup>

Pápež Benedikt XVI. v encyklike *Caritas in veritate* ponúka úvahy nad skutočným ľudským rozvojom, nad etickými princípmi, ekonomickou zodpovednosťou, nad vzťahom ľudstva a životného prostredia.

Pri čítaní encykliky sa nám môže vybaviť asociácia na nie tak dávno uskutočnený rozhovor<sup>3</sup> vatikánskeho denníka *L'Osservatore Romano* s arcibiskupom Gianfrancom Girottim, regentom Apoštolskej penitenciárie, ktorý vyvolal v spoločnosti búrlivé diskusie. Rozhovor sa uskutočnil jeden rok pred vyjdením encykliky. Tí, ktorí si rozhovor vysvetlili „po svojom“ vyhlasovali, že „Vatikán aktualizoval sedem smrteľných hriechov“. Arcibiskup Girotti však neproklamoval novú cirkevnú doktrínu, ale poskytol niekoľko vlastných komentárov o aplikácii katolíckeho učenia na moderné podmienky.<sup>4</sup> Tábor opozície na jeho iniciatívu vyslovil kritiku, že po hlbšej úvahe sa jeho „nové“ hriechy dajú zatriediť aj podľa pôvodnej klasifikácie siedmich smrteľných hriechov.

„Nové hriechy“ modernej spoločnosti, ktoré arcibiskup Girotti konkrétne špecifikuje sa v hlbších a zdravých úvahách objavujú v najnovšej encyklike *Caritas in veritate*. Ako zaujímavý sa javí pohľad odhaľujúci „masky“ dnešného sveta konkrétnym pomenúvaním jeho „bolestí“, čím nás núti k zamysleniu a hľadaniu spravodlivosti, spoločného dobra a skutočného ľudského rozvoja.

Slovom moderného slovníka by sa dalo povedať, že rozhovor arcibiskupa Girottiho vykonal funkciu „predskokana“ najnovšej encyklike Benedikta XVI. Konkrétne formulovanie „nových“ siedmich hriechov Girottiho, ktoré obracajú pozornosť k hriešnosti človeka a zodpovednosti celej spoločnosti sú zárodok konkrétnych odpovedí Benedikta XVI. na otázky ekonomiky, politiky a morálky súčasného sveta v hľadaní pravdy.

Podľa arcibiskupa dnešné moderné storočie prináša hriechy ako sú obchod s drogami, ich distribúcia a užívanie, znečisťovanie životného prostredia, genetická modifikácia, vedecké experimentovanie na ľuďoch v rozpore s etikou, nenásytnosť po peniazoch a život v nadmernom bohatstve, správanie vedúce

---

<sup>2</sup> Porov. *Predseda Konferencie biskupov USA o encyklike „Caritas in veritate“*. In: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20090708104> (04. 02. 2010)

<sup>3</sup> Uskutočnený v marci 2008.

<sup>4</sup> Por. <http://www.postoy.sk/node/1325> (07.01. 2010)

k sociálnej nespravodlivosti, zapríčiňovanie chudoby.<sup>5</sup> Tento zoznam „bolestí“ modernej spoločnosti súvisí s prostredím, v ktorom žijeme a najmä súvisí s veľkým dopadom konania jednotlivca na spoločnosť. Danými skutkami človek neublíži iba sebe, ale aj svojim blízkym, svojmu okoliu a prírode.<sup>6</sup>

Pápež Benedikt XVI. apeluje predovšetkým na hľadanie spravodlivosti a spolupráce pre spoločné dobro, ktorých nerešpektovanie vedie na jednej strane k strate sociálnych a ekonomických hodnôt a istôt a na strane druhej pre úzku skupinu ľudí k hedonizmu a konzumizmu. Sv. otec vyzýva k zmene mentality, ktorá vedie k osvojeniu si nových životných štýlov.<sup>7</sup>

### **Caritas in veritate v ekonomike**

Sociálna náuka Cirkvi, ešte skôr ako v časoch Pavla VI., vyzývala k zakladaniu odborových organizácií robotníkov na obranu vlastných práv. Dnes viac ako inokedy sa javí táto výzva naliehavejšia z dôvodu redukovania sietí sociálneho zabezpečenia.<sup>8</sup>

Tragickým tlakom na psychiku dnešného človeka je globálna celosvetová ekonomická kríza, ktorá so sebou priniesla frustrujúci pocit neistoty, nepotrebnosti a neužitočnosti zo straty zamestnania ako zdroju príjmu, ktorý devastuje nielen samotnú psychiku človeka, ale celú rodinu a plodí škody na spoločnosti. Keď sa neistota vzhľadom na pracovné podmienky udomácní v ľudskej psychike, vznikajú ťažkosti vo vytváraní si pevnej životnej cesty.<sup>9</sup>

Už Druhý vatikánsky koncil upozornil, že tvorcom, stredobodom a cieľom hospodársko-spoločenského života je človek.<sup>10</sup> Dlhodobá nezamestnanosť a závislosť od verejnej podpory ohrozujú slobodu a kreativitu ľudskej osoby a deštruujú rodinné a sociálne vzťahy.<sup>11</sup>

V súvislosti so súčasnou ekonomickou krízou, podľa názoru arcibiskupa Girottiho, tri zo siedmich „nových“ smrteľných hriechov súvisia s „ekonomikou biznisu“ a všetky ďalšie majú v nej oporu. Sú to nenásytosť po peniazoch,

---

<sup>5</sup> <http://www.allforum.sk/7-smrte-nych-hriechov-t7728-10.html>. (07. 01. 2010)

<sup>6</sup> Por. <http://www.allforum.sk/7-smrte-nych-hriechov-t7728-10.html>. (07. 01. 2010)

<sup>7</sup> BENEDIKT XVI., encyklika o integrálnom ľudskom rozvoji v láske a v pravde *Caritas in veritate*, 51.

<sup>8</sup> BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, 25.

<sup>9</sup> BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, 25.

<sup>10</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, pastorálna konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete *Gaudium et spes*, 63.

<sup>11</sup> Porov. BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, 25.

život v nadmernom bohatstve, správanie vedúce k sociálnej nespravodlivosti a zapríčiňovanie chudoby.

Tak ako bohatstvo samo osebe nie je zlé, nemôže byť zlom ani zisk ako taký. Treba však vedieť, aké stratégie na zisk firma používa. Tiež treba vedieť, či vedome využíva detskú prácu, vedome uplatňuje nespravodlivé odmeňovanie, či je prostredie naklonené korupcii, či sú v systéme vytvorené cesty, ktoré smerujú k daňovým únikom... atď.

Významné je, že niektoré príčiny tejto situácie pomenovala už encyklika Pavla VI. *Populorum progressio* pred 40. rokmi ako napr. vysoko stanovené colné sadzby, čím sa stále znevýhodňujú produkty pochádzajúce z chudobných krajín.<sup>12</sup>

Benedikt XVI. zas vystríha pred egoistickým ekonomickým prosperom a ziskom bez ohľadu na spoločné dobro. Poukazuje na špekulatívne finančné aktivity a zneužívanie prírodných zdrojov. Do absolútnych rozmerov narastá bohatstvo, ale i nerovnosť a s ním chudoba. Rovnako v bohatých i chudobných krajinách je prítomná korupcia, kedy veľké podniky nerešpektujú práva zamestnancov.<sup>13</sup>

Svätý otec ďalej naznačuje potrebu systému troch faktorov a to trh, štát a civilná spoločnosť. Aktuálna svetová kríza je pre nás napomenutím, že tradičné princípy sociálnej etiky ako transparentnosť, čestnosť a zodpovednosť nemôžu zostať nepovšimnuté.<sup>14</sup>

### ***Caritas in veritate* v životnom prostredí**

Sv. otec Benedikt XVI. nás v Posolstve pre 43. svetový deň pokoja vyzýva: „*Ak chceš napomáhať pokoj, ochraňuj stvorenie.*“<sup>15</sup> V posolstve obracia našu pozornosť na „humánnu ekológiu“, pod ktorou rozumie čo najtesnejšie prepojenie medzi úctou k človeku a ochranou stvorenia. Spolu s úpadkom človeka upadá aj životné prostredie.<sup>16</sup>

Encyklika *Caritas in veritate* pripomína, že príroda je Božím darom, a tak k nej musíme pristupovať zodpovedne. Energetické problémy sa môžu vyriešiť

---

<sup>12</sup> Porov. BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, 33.

<sup>13</sup> Porov. BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, 22.

<sup>14</sup> Porov. BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, 38.

<sup>15</sup> <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20100101002> (05. 01. 2010)

<sup>16</sup> Porov. <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20100101002> (05. 01. 2010)

využívaním alternatívnych zdrojov energií a najmä zmenou myslenia a prechodom od hedonizmu a konzumizmu k prijatiu nového životného štýlu.<sup>17</sup>

### ***Caritas in veritate* v genetickom experimentovaní**

Inštrukcia Kongregácie pre náuku viery *Donum vitae* hovorí, že predpôrodná diagnostika ak je zameraná na zachovanie alebo uzdravenie plodu je morálne dovolená. Ak je však cieľom vyšetrenie s otázkou ponechať alebo usmrtiť plod, je vo veľkom rozpore s morálnym zákonom.<sup>18</sup>

Závažným previnením proti Stvoriteľovi a osobnej dôstojnosti človeka sú zásahy do genetického dedičstva, ktoré smerujú k vytvoreniu ľudských bytostí podľa dopredu stanovených kritérií. Človek však nie je „skladačka“, ale bytosť obdarená rozumom a slobodnou voľou.<sup>19</sup>

V otázke umelého počatia človeka klonovaním vyjadrila Subkomisia Konferencie biskupov Slovenska pre bioetiku jasné stanovisko proti. Podľa vyjadrenia, klonovanie odporuje dôstojnosti človeka, dobru jednotlivca i celého ľudstva. Každá ľudská bytosť od okamihu počatia má právo na rešpektovanie a ochranu svojho života, jeho nenarušiteľnosť, ako aj na ochranu pred každým zneužitím a manipuláciou.<sup>20</sup>

Encyklika *Caritas in veritate* vníma, že v súčasnosti sa sociálna otázka stala výsostne otázkou antropologickou v zmysle ako zaobchádzať so životom, ktorý bioetika stále viac vkladá do rúk človeka.<sup>21</sup> Ide o šíriacu sa kultúru smrti presadzujúcu interrupciu, eutanáziu, výskum na embryách, ľudské klonovanie a kríženie. Vatikán je predovšetkým proti výskumu kmeňových buniek, ktoré zahŕňajú deštrukciu ľudských zárodkov a varuje pred negatívnymi dôsledkami eventuálneho klonovania ľudí.<sup>22</sup> Arcibiskup Girotti rozhodne kritizoval také manipulácie s génmi, ktoré vstupujú do DNA alebo ktoré ničia ľudské embryá.<sup>23</sup>

---

<sup>17</sup> Por. BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, 51.

<sup>18</sup> KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Donum vitae* 1, 2.

<sup>19</sup> Porov. Katechizmus Katolíckej cirkvi, 1705.

<sup>20</sup> Porov. <http://veda.sme.sk/c/798150/terapeuticke-klonovanie-pomoze-chorym.html> (04. 01. 2010)

<sup>21</sup> Porov. BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, 75.

<sup>22</sup> <http://www.allforum.sk/7-smrte-nych-hriechov-t7728-10.html> (03. 01. 2010)

<sup>23</sup> Por. <http://www.tyzden.sk/casopis/2008/13/stare-a-nove-hriechy.html> (03. 01. 2010)

## **Caritas in veritate a globalizácia**

Globalizácia súčasného sveta napreduje obrovským tempom. Prekvapuje nás rozsah a rýchlosť, akými sa rozvinula. Tento proces, ktorý sa zrodil v ekonomicky rozvinutých krajinách, svojou povahou zahrnul do seba všetky ekonomiky.<sup>24</sup> Samotný fenomén globalizácie je vo svojej podstate veľkou príležitosťou, aby sa slabšie oblastné ekonomiky vymanili zo zaostalosti. Na dosiahnutie tohto cieľa sa musia prijať a dodržiavať etické hodnoty a princípy vedené láskou k pravde, ktorých nedodržiavanie predstavuje hrozbu ďalšieho sekularizmu. Dôležité je nové ekonomické plánovanie, ktorého prioritou je globálny rozvoj založený na zodpovednosti a rešpektovaní ľudskej bytosti.<sup>25</sup>

## **Caritas in veritate a svetlo poznania a ľudského svedomia**

Konanie bez poznania je slepé a poznanie bez lásky je sterilné. Veď „koho vedie opravdivá láska, je schopnejší než ktokoľvek iný odhaliť korene biedy, nájsť prostriedky boja proti nej a spôsob, ako s ňou rozhodne skončiť“.<sup>26</sup> Ľudské poznanie je nedostatočné a závery vied samy nemôžu ukázať cestu k integrálnemu rozvoju človeku. Všetkým nám zainteresovaným chýba nezištnosť a dopracovanie sa k „logike darovania“.<sup>27</sup> Odpoveďou na posilnenie morálnych kritérií je správne formovanie svedomia. Svedomie je vnútornou svätynou človeka, kde sa človek stretáva s Bohom a počúva jeho hlas.<sup>28</sup> Je v človeku krytým kompasom, ktorý naviguje jeho činnosti smerom k dobru a odhovára ho od skutkov zlých. Plodom správneho svedomia je predovšetkým to, že dobro i zlo sa nazýva pravým menom. Apoštolská konštitúcia to zlo pomenúva. Je to všetko, čo je konkrétne proti životu, všetko, čo poškodzuje celistvosť ľudskej osoby, všetko, čo uráža ľudskú dôstojnosť.<sup>29</sup>

Svedomie osobitným spôsobom rozhoduje o dôstojnosti ľudskej osoby. Ono človeku vo vnútri našepkáva, aby toto robil a tamtoho sa varoval. Svätým

---

<sup>24</sup> BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, 33.

<sup>25</sup> Porov. *Generálna audiencia Benedikta XVI.: Encyklika Caritas in veritate*. In: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20090708018> (08. 01. 2010)

<sup>26</sup> PAVOL VI., encyklika o rozvoji národov *Populorum progressio*, 75.

<sup>27</sup> Porov. *Generálna audiencia Benedikta XVI.: Encyklika Caritas in veritate*. In: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20090708018> (08. 01. 2010)

<sup>28</sup> Porov. Katechizmus Katolíckej cirkvi, 1776.

<sup>29</sup> JÁN PAVOL II., apoštolská konštitúcia *Dominum et Vivificantem*, 43.

písmom zvestovaná činnosť Ducha Svätého – Ducha pravdy „ukazovať, čo je hriech“, sa nemôže v človeku prejavíť inak ako prostredníctvom svedomia.<sup>30</sup>

## **Záver**

Jedným z prejavov našej spoločnosti je snaha všetko spochybňovať. Morálne hodnoty sa dnes nenosia a svedomie nahradila kalkulácia. Keď sa opäť vrátíme k „novému“ zoznamu smrteľných hriechov arcibiskupa Girottiho a predovšetkým k encyklike Benedikta XVI. *Caritas in veritate* osloví nás jasnosť postojov k moderným „bolestným“ skutočnostiam dnešného storočia. Sv. otec Benedikt XVI. vidí ľudstvo ako rodinu, ktorá sa má usilovať o dobro každého jej člena. Tým každý pracuje na uskutočnení spravodlivého a pokojného sveta. Láska, ktorá vychádza z pravdy a pravda plná lásky sú hnacími silami akýchkoľvek snáh o integrálny rozvoj človeka a celej spoločnosti.

**Mgr. Silvia Kušňirová**, interná doktorandka na Katedre histórie a biblických vied, absolventka RCMBF UK v Bratislave a FHV UMB v Banskej Bystrici.  
silviakusnirova@gmail.com

---

<sup>30</sup> Porov. JÁN PAVOL II., *Dominum et Vivificantem*, 43.





# Európa a jej predstava v období rímskeho cisárstva

## 3. – 4. storočia

---

### Europe and its vision in the time of the Roman Empire in the 3rd and 4th centuries

Marta SENDEKOVÁ

#### Abstrakt

The vision of Europe with its conception saw its development in the 3rd and 4th centuries. Unlike at the geographical understanding, my aim is directed at expressing the political and, to a certain degree, ideological meaning of the concept of Europe. Under the Emperor Diocletian the existence of the province of Europa, situated in the area of south-eastern Thrace, was apparent within his new provincial organisation. Here, at least in part, I will try to describe some events preceding the concept of Europe, and demonstrated in works of the Ancient authors of the 3rd and 4th centuries.

**Keywords:** Europe – Ευρώπη, Roman Empire, 3th and 4th centuries, Diocletian, Europa – Asia, the West – the East, Historia Augusta, Laterculus Veronensis

Cisár Dioklecián (284 – 305) zaviedol v roku 297 nové administratívno – správne usporiadanie rímskeho cisárstva. Počet provincií zvýšil takmer na sto, ale zmenšil ich územný rozsah. Malé provincie boli spojené do diecéz a jednotlivé diecézy vytvárali jednu prefektúru. Cisár pri vytváraní nového usporiadania nesledoval len jedno kritérium, ale zohľadňoval viacero kritérií. V pohraničných oblastiach prevládalo vojenské kritérium, teda snaha, aby sa územný rozsah provincií v tomto pásme zmenšil pre lepšiu obranu *limes*. Inokedy prevládalo etnické kritérium. Administratívne rozdelenie tiež zodpovedalo motívom daňovej politiky. Správy o rozdelení Rímskej ríše nám poskytuje predovšetkým *Laterculus Veronensis*, t. j. list z Verony.<sup>1</sup> Schematicky bola Rímska ríša rozdelená na štyri *praefecturae*.

---

<sup>1</sup> V katedrálnej knižnici vo Verone bol uchovaný rukopis zo 7. stor., ktorý prinášal zoznam provincií Rímskej ríše za vlády Diokleciána. Prvýkrát ho uverejnil Scipione Maffei v roku 1742. V roku 1862 Theodor Mommsen opätovne uverejnil zoznam rímskych provincií z roku

Prvá *praefectura* sa skladala z troch *dioceses*: *Oriens*, *Pontus* a *Asiana*. Druhá *praefectura* bola rozdelená na tri *dioceses*: *Thracia*<sup>2</sup>, *Moesia* a *Pannonia*. Tretia *praefectura* mala dve *dioceses*: *Italia* a *Africa*. Štvrtá *praefectura* obsahovala štyri *dioceses*: *Britanniae*, *Galliae*, *Viennensis* a *Hispaniae*.

V novej provinciálnej organizácii Diokleciánovho impéria je teda prítomná provincia *Europa* umiestnená v oblasti juho – východnej provincie *Thracia*, približne v terajšom európskom Turecku. Na tomto mieste sa pokúsim aspoň z časti priblížiť niektoré predchádzajúce udalosti obsahu pojmu *Europa*, ktorý je na prvý pohľad prekvapujúci zo strany „konzervatívneho“ a rímskosťou preniknutého cisára Diokleciána, ak sa vezme do úvahy nedostatok záujmu rímskej mentality a kultúry vzhľadom ku obsahu tohto pojmu.<sup>3</sup> Zámerom tohto článku nie je snaha zamerať sa na geografický význam termínu *Europa*, ale pozornosť chcem upriamiť na jeho politický a v istom zmysle ideologický význam. Grécka veda už v 5. stor. pred Kr., v období gréckeho historika a geografa Ecataia z Miléta, stanovila geografické vymedzenie Európy, ktorá bola označená ako rozsiahly kontinent od Atlantického oceánu po rieku Tanai. Táto hranica bola uznaná aj latinskými geografmi, napr. Agrippom a Pomponiom Melom.<sup>4</sup>

---

297. Od toho času bol dokument predmetom mnohých diskusií, najmä čo sa týka jeho pravosti. Zoznam provincií je známy ako *Laterculus Veronensis*. Porovnaj BARNES, Timothy D. *The New Empire of Diocletian and Constantin*, s. 201 – 208; REES, Roger. *Diocletian and the tetrarchy*, s. 25 – 26; PARETI, Luigi. *Storia di Roma e del mondo romano*, s. 166 – 168; KUHOFF, Wolfgang. *Diokletian und die Epoche der Tetrarchie: das römische Reich zwischen Krisenbewältigung und Neuaufbau (284 – 313 n. Chr.)*. Frankfurt am Main : Lang, 2001, s. 329 – 381 (ďalej ako KUHOFF, Wolfgang. *Diokletian und die Epoche der Tetrarchie: das römische Reich zwischen Krisenbewältigung und Neuaufbau (284 – 313 n. Chr.)*); MOMMSEN, Theodor. *Le provincie Romane: da Cesare a Diocleziano*. Traduzione di Ettore Di Ruggiero. 2. ed. Torino; Roma : Roux e Viarengo, 1885. 651 s.; MOMMSEN, Theodor. *Historische Schriften*. Vol. III. Zürich und Hildesheim : Weidmannsche Buchhandlung GmbH, 1994, s. 212 – 216.

<sup>2</sup> Diecézu *Thracia* tvorili provincie: *Europa*, *Rhodope*, *Thracia*, *Haemimontus*, *Scythia*, *Moesia Inferior*.

<sup>3</sup> ZECCHINI, Giuseppe. Polibio, la storiografia ellenistica e l'Europa. In *L'Europa nel mondo antico*. M. Sordi (ed.). Milano : CISA, 1986, 124 – 134.

<sup>4</sup> OROSIUS, Paulus. *Le storie contro i pagani* I, 2, 1; I, 2, 4. Volume I. A cura di Adolf Lippold, traduzione di Aldo Bartalucci. Roma : Fondazione Lorenzo Valla. Milano : A. Mondadori, 1976: „... triquadrum statuere eiusque tres partes Asiam Europam et Africam...“ a „*Europa incipit... a flumine Tanai...*“. POMPONIIUS MELA. *De chorographia* I, 3, 1. Liber primus: „*Europa terminos habet ab oriente Tanain et Maeotida et Pontum...*“. Aj Polybios mal znalosť o stredozemnej Európe, ktorá siahala od Tanai k Atlantickému oceánu, ale s nepochopiteľnou odlišnosťou: Európa siahala až po Narbonne, rovnomennú rieku blízko ktorej vznikla osada Narbo Martius. In POLYBIOS. *Dějiny I*. Preložil Pavel Oliva. Praha :

Prvýkrát sa objavuje názov *Europa* alebo *Europei* v literatúre z cisárskeho obdobia Rímskej ríše, s výnimkou literatúry zameranej na geografiu, v diele Rímske dejiny od Cassia Diona (164 – 229). Vo svojom diele autor podáva rozprávanie o obliehaní mesta Hatra<sup>5</sup> v roku 198 vojskami cisára Septima Severa (193 – 211). Hovorí, že cisár povolal svojich vojakov skoro ráno, aby sa zmocnili mesta, a poslal ich znova do útoku. Ale Európania, schopní podniknúť vojenskú výpravu, ho viac neposlúchli pre pochopiteľné podráždenie, zatiaľ čo sýrski vojaci boli odmietnutí. Jeden dôstojník požiadal Severa, aby mu dal iba päťstopäťdesiat Európanov, s ktorými by dobyl mesto bez riskovania iných vojakov, ale cisár mu zúfalo odpovedal, že nevie odkiaľ nabráť podobných vojakov a narážal na neposlušnosť Európanov.<sup>6</sup>

Statočnosť Európanov bola postavená do protikladu s neschopnosťou zbabelých Sýrčanov. Teoreticky mohli byť pod pojmom Európania zahrnutí aj vojaci rýnskeho vojska, ktorí bojovali až do roku 197 s Claudiom Albinom (195 – 197). Ale pravdepodobnejšia je ich identifikácia s podunajskými vojskami, ktoré boli súčasťou silného trácko – ilýrskeho komponentu. V roku 193 potvrdili kandidatúru Septima Severa na cisársky trón a možno preto si mohli dovoliť trúfalú nedbalosť voči nariadeniam cisára bez riskovania trestu.<sup>7</sup>

Ohraničenie pojmu *Europei* na národy balkánskej oblasti bolo zaužívané a identifikované ako pojem Európa v období 3. – 4. stor.<sup>8</sup> Na ďalších ôsmych miestach diela Cassia Diona sa vyskytol termín *Europa*, ale bol stále používaný v tradičnom geografickom význame.<sup>9</sup> Zvlášť v XXXVIII časti autor naznačil *rímsku nadvládu v Európe*, ktorá môže byť predmetom priamej diskusie zo

---

Arista, 2008. 216 s. Porovnaj GRILLI, Alberto. Il travaglio per raggiungere un'Europa. s. 238 – 39. In *Integrazione Mescolanza Rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo*. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 21-23 settembre 2000, Edizione Elettronica. In <http://www.fondazionecanussio.org/atti2000.htm>.

<sup>5</sup> Dnešná Al Hadra v Iraku.

<sup>6</sup> *Della Istoria romana di Dione Cassio* LXXVI, 12. Dal libro LX. fino all' I.XXX. Volume terzo. Tradotte da Giovanni Viviani. Milano : dalla tipografia de' fratelli Sonzogno, 1823. 544 s.

<sup>7</sup> O identifikácii vojsk *europae*, ktoré sa vzbúрили pri meste Hatra bližšie pozri MURPHY, Gerard James. *The Reign of the Emperor L. Septimus Severus from the Evidence of Inscriptions*. Jersey City, N. J. : St. Peters College Press, 1945, s. 22.

<sup>8</sup> HÉRÓDIANOS. *Řím po Marku Aureliánovi*. VI – VII. Praha : Svoboda, 1975. 313 s. Porovnaj ZECCHINI, Giuseppe. Polibio, la storiografia ellenistica e l'Europa. In *L'Europa nel mondo antico*. M. Sordi (ed.). Milano : CISA, 1986, s. 126 – 127.

<sup>9</sup> CASSIUS Dion. *Roman history* XIII, 21; XVIII, 60; XIX, 18; XIX, 62; XXXVIII, 38, 2; XLII, 5, 2; XLVII, 25, 1; XLVIII, 28, 4. In

[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius\\_Dio.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius_Dio.html).

strany bitínského historika.<sup>10</sup> Zároveň autor vyjadril s jasnosťou vedúcu pozíciu tejto provincie.

Na základe vyjadrení Cassia Diona a niektorých hypotéz<sup>11</sup> môžeme usúdiť, že Septimus Severus považoval Európanov za zdateľnejších v porovnaní s ázijskými vojakmi a že praví Európania boli Ilýri. Cisár bol Afričan a preto mu táto myšlienka nemohla byť vrodená, ale musela sa v ňom rozvinúť počas jeho podunajského velenia, kedy bol v kontakte s európskymi vojakmi, ktorí sa netajili svojou hrdosťou na vlastnú identitu a boli si vedomí toho, že pre vojenského šťastie Ríma sú nenahraditeľným prínosom.

Z úryvku Cassia Diona je zrejماً myšlienka Európy ohraničenej trácko – ilýrskou oblasťou a zjednotená hodnotami patriotizmu a odvahy, ktoré sa šírili medzi ilýrskymi vojakmi. Antická tradícia balkánskej Európy prišla do týchto oblastí<sup>12</sup> a prežívala aj v ťažkom období 3. stor. v podobe miestneho nacionalizmu zlučiteľného s vernosťou Rímu. Postupne sa formovala idea Európy, prostredníctvom ktorej ilýrski vojaci a cisári získali tiež rozhodnejšiu úlohu v osude impéria.

Vo svetle citovaného úryvku gréckeho autora je zaujímavé skúmať odlišný koncept, ktorý vyplynul trochu neskoršie z historika Herodiána (cca 170 – 240). Vo všetkých siedmich zmienkach o Európe, ktoré sa vyskytujú v jeho diele *Rím po Markovi Aureliánovi*<sup>13</sup>, používal stále rovnaké vyjadrenie Európa (Εὐρώπη). Termín sám o sebe smeruje ku kontinentálnej myšlienke Európy. Zvlášť v IV knihe predkladá podmienky diarchie, ktoré Septimus Severus a Giulia Domna plánovali pre Caracallu a Getu.<sup>14</sup> Herodián poukazuje na to, že rozdelenie krajín znamenalo zveriť Caracalovi do ochrany Európu a Getovi Áziu aj s vojskami, aby kontrolovali Helespont v dvoch základných strategických bodoch Byzancie a Kalcedónie s príslušnými hlavnými mestami situovanými v Ríme

<sup>10</sup> CASSIUS Dion. *Roman history*. XXXVIII, 38, 3 – 4.

In [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius\\_Dio.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius_Dio.html). Porovnaj ZECCHINI, Giuseppe. *Cassio Dione e la guerra gallica di Cesare*. Milano : Università Cattolica, 1978, s. 34 – 36.

<sup>11</sup> CASSIUS Dion. *Roman history*. LXXVI, 12.

In [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius\\_Dio.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius_Dio.html). Porovnaj RUBIN, Ze'ev. *Civil-War Propaganda and Historiography*. Bruxelles : Collection Latomus, 1980, s. 83 – 84, s. 133 – 138.

<sup>12</sup> ZECCHINI, Giuseppe. Polibio, la storiografia ellenistica e l'Europa. In *L'Europa nel mondo antico*. M. Sordi (ed.). Milano : CISA, 1986, 163 – 164.

<sup>13</sup> HÉRÓDIANOS. *Rím po Marku Aureliánovi*. II, 8, 7; II, 14, 7; III, 1, 6; IV, 3, 5 – 6; V, 4, 11; VI, 2, 2; VI, 4, 5. Praha : Svoboda, 1975. 313 s.

<sup>14</sup> HÉRÓDIANOS. *Rím po Marku Aureliánovi*. IV, 3, 5 – 6. Praha : Svoboda, 1975. 313 s.

a v Alexandrii alebo Antiochii. Taktiež boli dôležité dva senáty, z ktorých jeden bol rímsky a skladal sa zo všetkých európskych senátorov. Je evidentné, že pod pojmom Európania sa rozumeli na prvom mieste senátori italskí a nie ázijskí, a tiež nie iba nejaká malá trácko – ilýrska reprezentácia.<sup>15</sup>

Plán rozdelenia rímskeho cisárstva na Európu a Áziu (neskôr to bolo na Západ a Východ) napovedá, že na konci vlády sa Septimus Severus vymanol spod vplyvu dunajského vojenského elementu a opäť získal takpovediac tradičnú a geografickú predstavu o Európe v dokonalej zhode s gréckou kultúrou. Predpokladám, že použitie pojmu Európa a Európania v texte Herodiána malo za cieľ uchovať rovnako motivovanú oficiálnu terminológiu.

Nedostatok písomných prameňov o 3. stor. nám nedovoľuje sledovať cestu „balkánskej“ myšlienky o Európe, iba ak prostredníctvom prchavých náznakov. Prvý náznak reprezentuje dielo C. Julius Solinus v polovici 4. storočia od C. Julia Solina, ktorý vo svojom diele *Collectanea* definoval trácky pôvod *validissimas Europae gentes*<sup>16</sup>. Autor nenaznačil termín, ktorý by vyjadroval, že Európa je totožná s Tráciou, ale skôr poukázal na nespornú prednosť Trácie nad všetkými európskymi regiónmi z morálneho pohľadu a vo vojenskej perspektíve. Takže Trácia sa stala nie geografickým, ale morálnym a ideologickým srdcom Európy.

Druhým náznakom je možno podanie od Justina (asi 2. polovica 3. stor.). Vo svojom diele *Epitoma Historiarum Philippicarum* zaznamenal správu, podľa ktorej *ex alio latere [sc. Macedoniae] in Europa regnum Europus nomine tenuit*. Vymyslená postava kráľa Európy *Europus* bola výsledkom aplikácie eponymického kritéria v starej miestnej v širšom zmysle slova tráckej tradícii. Autor vyjadril pôvodné stotožnenie pojmu Európa s oblasťou Macedónie na juhovýchode Ázie, čo bolo tiež potvrdené prítomnosťou niekoľkých toponymov Εὐρωπος práve v Macedónii a v severnej Tesálii.<sup>17</sup> Justin si bol dobre vedomý

---

<sup>15</sup> Porovnaj CÀSSOLA, Filippo. Il nome e il concetto di Europa. In *Convegno per Santo Mazzarino. Roma 9 – 11 maggio 1991*. Roma : L'ERMA, 1998, s. 41 – 43; MAZZARINO, Santo. Il nome e l'idea „Europa“. In *Antico, tardoantico ed era costantiniana*. Volume II. Bari: Dedalo, 1980, s. 412 – 430; PUGLIESE CARRATELLI, Giovanni. Europa e Asia nella storia del mondo antico. In *Scritti sul mondo antico*. Napoli : G. Macchiaroli, 1976, s. 3 – 19.

<sup>16</sup> C. IVLII SOLINI. *Collectanea rerum mirabilium*. X, 1. In

<http://www.thelatinlibrary.com/solinus5.html>.

<sup>17</sup> JUSTIN. *Epitoma Historiarum Philippicarum*. Liber VII, 1, 6. In

<http://www.thelatinlibrary.com/justin/7.html>. Porovnaj ZECCHINI, Giuseppe. Polibio, la storiografia ellenistica e l'Europa. In *L'Europa nel mondo antico*. M. Sordi (ed.). Milano : CISA, 1986, s. 8.

kontinentálneho rozšírenia Európy až po Iberský polostrov.<sup>18</sup> Je zjavné, že prostredníctvom prívlastku používaného Justinom kultúra latinského jazyka 3. stor. mohla znova obnoviť a šíriť myšlienku tráckej Európy.

Aj keď sa nám nepodarí lepšie obsiahnuť osudy pojmu Európa v priebehu 3. stor., predsa len môžeme poukázať na určité ideologické a politické črty pojmu z diokleciánsko – konštantínovskeho obdobia, t. j. na prelome 3. a 4. stor.. Anonymný autor vo svojom diele *Historia Augusta* prináša štyri pasáže týkajúce sa Európy.

Jeden úryvok sa nachádza vo *Vita Probi* tri vo *Vita Aureliani*. Ide teda o životopisy dvoch ilýrskych cisárov. Vo *Vita Probi* autor spomínal štyri európske vojská, ktoré najskôr podporili cisára Floriána, a potom ho zabil. Na tomto mieste môžeme podotknúť, že význam Európy a vojska Európanov je ten, že sa týkal oblasti na juh od Dunaja, a teda išlo o dunajské vojská.<sup>19</sup> Vo *Vita Aureliani* v časti XVII sa hovorilo o Gótoch, ktorí drancovali Emimonto a Európu<sup>20</sup>, a v časti XXX autor spomínal víťazstvo Aureliána nad Karpami v Európe<sup>21</sup>. Obsiahlejšie sú však posledné dva úryvky vo *Vita Aureliani*.

V kapitole XXXI anonymný autor podal rozprávanie o vzbure Palmirenov proti Aureliánovi (270 – 275), ktorí bol zaneprázdnení európskymi záležitosťami: „*Aureliano rebus Europensibus occupato*“.<sup>22</sup> Po potlačení vzbury sa cisár vrátil znova do Európy: „*Iterum in Europam redit*“.<sup>23</sup> Zatiaľ čo Aurelián dokončil veľké vojenské ťaženie „*per Thracias Europamque omnem*“<sup>24</sup>, vzbúril sa proti nemu uzurpátor Firmus v Egypte. Cisár porazil tohto rivala a smeroval na západ („*occidentem petit*“) proti *imperator Galliarum* Tetricovi, ktorý pred ním

---

<sup>18</sup> JUSTIN. *Epitoma Historiarum Philippicarum*. Liber XLIV, 1, 1: „*Hispania sicuti Europae terminos claudit...*“ In <http://www.thelatinlibrary.com/justin/7.html>.

<sup>19</sup> *Vita Probi* XIII, 4. In *Scrittori della storia Augusta*. A cura di Paolo Soverini. Torino : UTET, 1983. 1277 s.: „*Recepit deinde omnes Europenses exercitus, qui Florianum et imperatorem fecerant et occiderant.*“

<sup>20</sup> *Vita Aureliani* XVII, 2. In *Scrittori della storia Augusta*. A cura di Paolo Soverini. Torino : UTET, 1983. 1277 s.: „*Gothi oppugnandi sunt, Gothi a Thraciis amovendi. Eorum enim plerique Haemimontum Europamque vexant...*“

<sup>21</sup> *Vita Aureliani* XXX, 4. In *Scrittori della storia Augusta*. A cura di Paolo Soverini. Torino : UTET, 1983. 1277 s.: „*Pacato igitur oriente in Europam Aurelianus redit victor atque illic Carporum copias adflixit et...*“

<sup>22</sup> SCRIPTORES HISTORIAE AVGVSTAE. *Vita Aureliani* XXXI, 1; HARTMANN, Udo. Das palmyrenische Reich. Stuttgart : Steiner, 2001, s. 396 – 398. ISBN 3-515-07800-2.

<sup>23</sup> SCRIPTORES HISTORIAE AVGVSTAE. *Vita Aureliani* XXXII, 1. In *Scrittori della storia Augusta*. A cura di Paolo Soverini. Torino : UTET, 1983. 1277 s.

<sup>24</sup> SCRIPTORES HISTORIAE AVGVSTAE. *Vita Aureliani* XXX, 2. In *Scrittori della storia Augusta*. A cura di Paolo Soverini. Torino : UTET, 1983. 1277 s.



kapituloval. A tak mohol Aurelián oslavovať v Ríme dvojitý triumf: v palmírkej Zenobii a v Tetricu: „*hoc est de oriente et de occidente*“.<sup>25</sup>

Pozoruhodné v tejto kapitole je, že termín *Europa* sa viac používal v zmysle *Thracia*.<sup>26</sup> Na tomto mieste je možné badať nahradenie predchádzajúceho rozdelenia rímskeho impéria na *Európu* a *Áziu*, ktoré je potvrdené a platné ešte v 3. stor. u Herodiána, hoci pochádzalo z aténskej kultúry 5. stor. pred Kr. (Herodotos<sup>27</sup>), termínmi *Západ* a *Východ (Orient)*, ktoré sa uplatnili v nasledujúcich storočiach na politickej a administratívnej úrovni vo vnútri rímskeho cisárstva. Táto situácia bola prvýkrát uskutočnená ilýrskym cisárom Diokleciánom, ktorého môžeme považovať za dediča a pokračovateľa mnohých ideálov Aureliána a za vlády ktorého bol s veľkou pravdepodobnosťou upravený životopis Aureliána.

Rozdelenie cisárstva na Západ a Východ je v diele prezentované nasledovne: Západ predstavuje „*imperium Galliarum*“ a Východ Palmírské kráľovstvo. Európe bola priradená pozícia prostredníka a nebola geograficky upresnená. Mala však výnimočný politický význam, keďže ako jediná oblasť impéria zachovala vernosť voči legitímnemu panovníkovi oproti mnohým vzburám a uzurpáciám. Bola jedinou oblasťou, v ktorej cisár nemusel sláviť svoje triumfy. Vrátil sa sem so závažnejšími motiváciami, predstavou Európy ako morálneho srdca impéria. Potom nie je náhoda to, čo tvrdil autor v životopise Aureliána z diokleciánskeho obdobia, ale právom sa môžeme domnievať, že anonymný autor iba prijal propagandu a myšlienky týchto dvoch cisárov. Vyjadrenie „*de oriente et de occidente*“<sup>28</sup>, ktoré je zaznamenané v diele *Historia Augusta*, predstavuje triumf cisára Aureliána, ale nie je vylúčené, že to mohla byť aj oficiálna formulácia. V súvislosti s Diokleciánom vyplývalo toto vyjadrenie z jeho administratívnych reforiem.

Ako už bolo na začiatku spomenuté, Dioklecián založil na okraji juhovýchodnej tráckej diecézy provinciu *Europa*, ktorá bola prvýkrát spomenutá v *Laterculus Veronensis* (v období rokov 297 a 312/314).<sup>29</sup> Európa sa tak stala časťou Trácie

---

<sup>25</sup> SCRIPTORES HISTORIAE AVGVSTAE. *Vita Aureliani* XXXII, 4. In *Scrittori della storia Augusta*. A cura di Paolo Soverini. Torino : UTET, 1983. 1277 s.

<sup>26</sup> Vyjadrenie „*per Thracias Europamque omnem*“.

<sup>27</sup> HÉRODOTOS. *Dějiny*. Kniha první. Praha : Academia, 2003. 548 s. ISBN 80-200-1192-7.

<sup>28</sup> *Vita Aureliani* XXXII, 4. In *Scrittori della storia Augusta*. A cura di Paolo Soverini. Torino : UTET, 1983. 1277 s.

<sup>29</sup> JONES, J. H. M. *The Later Roman Empire 284 – 602*. Volume One. Oxford : Blackwell Publishers, 108 Cowley Road, 1964, s. 373 – 377. ISBN 0 631 14965 1.

ako bola provincia *Asia* vo vnútri ázijskej diecézy a provincia *Africa* vo vnútri africkej diecézy. Provincia *Europa* ako novovytvorený útvar nebola povýšená na úroveň prokonzulárnej provincie ako boli *Asia* a *Africa*, ale faktom ostáva, že bola významná. Ilýrsky cisár Dioklecián zhromažďoval podnety svetskej propagandy a pevne sa držal presvedčenia svojho ľudu, na základe ktorého Európa patrila k Trácii.

Trácko – ilýrsky patriotizmus usmerňovaný Diokleciánom nebol cudzí ani Konštantínovi, ktorého spájal s Diokleciánom nielen ilýrsky pôvod, ale aj mnohé ďalšie aspekty. Najohromujúcejším krokom Konštantína bol fakticky výber osady Byzantion a jeho premena na Konštantinopol – nové hlavné mesto rímskeho cisárstva a nový Rím. Bez pochybností vytvoril predovšetkým výnimočnú strategickú hodnotu mesta, ktorá bola zvlášť zdôraznená v rušnom období udalostí 3. stor. Tiež je pravdou, že Byzantion porazil skupinu významných kandidátov miest: Kalcedóniu, ktorá mala hodnotu pre svoju výhodnú geografickú polohu, Ilion s legendárnou minulosťou, trácku Sardiku a Tessaloniki. Konštantín bol špeciálne spojený so Sardikou, v ktorej sídlil v období rokov 317 a 310, ale Byzantion napriek tomu v sebe spájal dve vlastnosti evidentne nevyhnutné, a to vojenskú výhodnosť miesta a príslušnosť k tráckej diecéze, presnejšie v provincii *Europa*.<sup>30</sup>

Založenie Konštantinopolu v roku 330 dalo Európe slávu provincie neporovnateľnú so žiadnou ďalšou provinciou rímskeho cisárstva. Európa získala v priebehu 4. stor. hodnotu konzulárnej provincie a bola registrovaná takmer vo všetkých administratívnych dokumentoch 4. – 5. stor.<sup>31</sup> Jej nerozlučiteľné puto s Konštantinopolom je zdôraznené v diele *Laterculus Veronensis* od galského Rimana Polemia Silvia z roku 449: „*Europa, in qua est Costantinopolis prius Lycos dicta siue Byzantium*“.<sup>32</sup>

Prítomnosť Konštantinopolu v Európe a Európy v diecéze Trácia bola v celej sláve ilýrskeho komponentu impéria a tvorila odmenu za rozhodujúcu úlohu Ilýrov v priebehu 3. stor.. Dvojítm rozhodnutím, Diokleciána aj Konštantína,

---

<sup>30</sup> DIEFENBACH, Steffen. *Römische Erinnerungsräume*. Berlin : Walter de Gruyter GmbH&Co, 2007, s. 86 – 152. ISBN 978-3-11-019129-5.

<sup>31</sup> DI DARIO, Beniamino Massimo. *La "Notitia Dignitatum" : immagini e simboli del tardo impero romano*. Padova : Edizioni di Ar, 2005. 139 s.

<sup>32</sup> POLEMIUS SILVIUS. *Laterculus VI, 5*. In *Chronica Minora: Saec. IV.V.VI.VII*. Ed. Th. Mommsen. Berlin : Weidmann, 1961. 728 s. Porovnaj CONWAY, Charles Patrick MacMillan. *Aurelian's Bellum Monetarium: An Examination*. In *Past Imperfect*. The History & Classics Graduate Student Journal 12 (2006), s. 1 – 21. ISSN 1192-1315.



bol tiež vyriešený dvojitý význam Európy, ktorý sa zhodoval s názorom Aureliána. Podľa rekonštrukcie diela *Historia Augusta* bola pre Aureliána *Europa* fakticky „iná“ vzhľadom k Západu aj k Východu. Ale pre Diokleciána znamenala *Europa* súčasť tráckej diecézy, ktorá prináležala východnej časti cisárstva, kde on ako *Augustus senior* a *Iovius* sídlil, a ktorý považoval za znamenitý. Konštantín nakoniec postavil v Rímskom cisárstve oproti Rímu znova zjednotený „druhý Rím“ v Európe, a teda na Východe. Bolo to prvé potvrdenie zámeru, ktorý Teodosius I. definitívne dokončil rozdelením impéria na *pars Occidentis* a *pars Orientis* (s Európou). Tým sa ukončilo zaužívanie delenia cisárstva podľa starého plánu Septima Severa na Európu a Áziu.

Potvrdenie príslušnosti Európy k Východu cisármi Diokleciánom a Konštantínom, ktorí boli známi svojím tradičným zmýšľaním, by mohlo v prvej chvíli ohromiť. Rímska verejná mienka pripustila túto koncepciu Európy, keďže nemala politický a ideologický rozmer, ale iba geografický. Kontrapozícia *Europa – Asia* vznikla v gréckej epoche a latinská kultúra ju neprijala. Dávala prednosť rozdeleniu impéria na Západ (v centre s Rímom a Italiou) – Východ. Rimania nemali záujem vedieť, v ktorej časti sa rozprestierala *Europa*, ale mali záujem potvrdiť rozdiel Západu a Východu Západu od Východu, a teda pre nich dôležitú nadradenosť Západu.<sup>33</sup>

Pre grécku kultúru bol problém pojmu *Europa* rozdielny a znamenal určitú rokmí hlboko zakorenenú tradíciu. Preto je pochopiteľné, že reagovala na vyššie načrtnuté geopolitické zmenšenie Európy. Napríklad u historika sýrskeho pôvodu, ale gréckej formácie a rímskeho ducha – Ammiana Marcellina (330 – 395), je badateľná rozpačitosť medzi novým a úzkym významom Európy, ktorý používal bez nejakého polemického náznaku.<sup>34</sup> S presnosťou historika vyrozprával súčasné udalosti. Rozšírenejšia a tradičnejšia koncepcia Európy bola prijatá v geografickom *excursus* zvlášť tam, kde bolo potrebné označiť hranice medzi dvoma kontinentmi, Európou a Áziou.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> ZECCHINI, Giuseppe. Polibio, la storiografia ellenistica e l'Europa. In *L'Europa nel mondo antico*. M. Sordi (ed.). Milano : CISA, 1986, s. 124 – 134.

<sup>34</sup> AMMIANUS MARCELLINUS. *Dějiny římske říše za soumraku antiky* XXII, 8, 7 a XXVII, 4, 12. Praha : Arista; Baset, 2002. 849 s. ISBN (Arista) 80-86410-26-9. ISBN (Baset) 80-86223-72-3.

<sup>35</sup> AMMIANUS MARCELLINUS. *Dějiny římske říše za soumraku antiky*. XVII, 7, 13, XXII, 8, 27, XXXI, 2, 13. Praha : Arista; Baset, 2002. 849 s. ISBN (Arista) 80-86410-26-9. ISBN (Baset) 80-86223-72-3. Porovnaj GRATTAROLA, Paolo. Il concetto d'Europa alla fine del mondo antico. In *L'Europa nel mondo antico*. M. Sordi (ed.). Milano : CISA, 1986, s. 181 – 183.

V dielach Juliána a Libania malo použitie termínu *Europa* polemický význam. Julián vo svojom diele *Caesares* porovnával vojská Daria a Pompeia a zdôraznil väčšiu hodnotu vojsk Pompeia. Vymenoval zložky európskeho vojska rímskeho generála: „Ἰταλούς, Ἰλλυρίους, Κελτούς“.<sup>36</sup> Prítomní boli Ilýri, ale rovnako aj Italovia a Kelti, ktorí boli považovaní za prvok veľmi dôležitý vďaka ich odvahe. Obraz nadradenosti Pompeia nad Dareom je možné prirovnať k nadradenosti Európy nad Áziou. Julián nechcel zdôrazniť vo svojich literárnych spisoch iba kontinentálny pojem Európa. Jeho polemika bola verejná a mierila stále k zvyčajnému cieľu, a to ku Konštantinopolu. Tento fakt je potvrdený tiež panegyristom Mamertinom v *Gratiarum actio* z roku 362, v ktorom napísal, že Julián „*in pauculis mensibus diuno munere Libyae Europae Asiae que regnator est*“.<sup>37</sup>

Grécky učiteľ rétoriky Libanios (cca 314 – 394) bol citlivejší na kultúrne aspekty interpretácie pojmu *Europa*, ale menej na politické. Medzi početnými zmienkami termínov v jeho diele v mýtickom a historickom význame klasickej pamiatky v porovnaní s Áziou vyniká časť XI verejného prejavu z roku 362, v ktorej identifikoval dve morálne a intelektuálne hlavné mestá Európy a Ázie: Atény – kolíska gréckej civilizácie a Antiochiu s vylúčením Konštantinopolu. Ak Európa bola podľa Juliána kontinent tvorený Ilýriou, Itáliou a Galiou, podľa Libania mala Európa svoje centrum v Aténach. Ale primát patril predovšetkým Grécku a až potom nasledoval helenistický Západ. Pre oboch autorov Európa nebola trácko – ilýrska ako u ich predchodcov. Ak by sme chceli charakterizovať literárnu prestíž Juliána a Libania, tak môžeme povedať, že ich reakcia predstavovala názor menšiny intelektuálov danej doby a ako taká nebola schopná poprieť trácko – ilýrske ponímanie Európy. Avšak v priebehu neskorej antiky v období 4. – 5. stor. došlo k pádu ilýrskeho prvku vo vláde cisárstva.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> GIULIANO IMPERATORE. *Simposio: i Cesari*. 320 D. Edizione critica, traduzione e commento a cura di Rosanna Sardiello. Galatina : Mario Congedo editore, 2000. 202 s. ISBN 8880863282.

<sup>37</sup> *Panegirici latini*. XI, 27, 2. Lassandro, Domenico – Micunco, Giuseppe (eds.). Torino : Unione tipografico – Editrice Torinese, 2000. 544 s. ISBN 88-02-05574-2.

<sup>38</sup> BALDINI, Antonio. *Ricerche sulla storia di Eunapio di Sardi*. Problemi di storiografia tardopagana. Bologna : Coop. Libreria Universitaria ed., 1984, s. 55. GRATTAROLA, Paolo. Il concetto d'Europa alla fine del mondo antico. In *L'Europa nel mondo antico*. M. Sordi (ed.). Milano : CISA, 1986, s. 181 – 183; WIEMER, Hans-Ulrich. *Libanios und Julian: Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert n. Chr.* München : Beck, 1995. 408 s. ISBN 3-406-39335-7.

V období Byzantskej ríše a vrcholného stredoveku boli prítomné nasledovné stanoviská: kultúra gréckeho jazyka udržiavala kontinentálnu víziu Európy, kultúra latinského jazyka bola k tomu ľahostajnejšia, iba ak pripúšťala reorganizáciu v dunajskej oblasti a byzantská kultúra uchovávala správy o tráckej Európe, ktorá bola na úrovni provincie a „zošľachtená“ prítomnosťou Konštantinopolu.

V západnej časti impéria nebola prítomná žiadna koncepcia pojmu Európa okrem geografickej. Taktiež ideálna, politická alebo morálna predstava nebola nikdy spojená s Európou ani sa nevnímala „potreba“ Európy. V 5 stor. však otras Rímskeho cisárstva na Západe spôsobil zánik rozdelenia ríše na Západ – Východ, ktorý v latinskej kultúre nahradil delenie *Europa – Asia* počas 4. stor. Západná časť impéria prestala existovať, a tak je možné pokračovať v skúmaní vývoja koncepcie pojmu Európa a spoločnej identity jej obyvateľov až do obdobia vrcholného stredoveku.

**PaedDr. Marta Sendeková, PhD.**, Prostejovská 41, 080 01 Prešov, Slovensko,  
tel. +421 915 870 137, e-mail: [marta.sendekova@gmail.com](mailto:marta.sendekova@gmail.com)



# Náboženská otázka a křesťanské kořeny Evropy v Masarykově filozofii dějin

---

## Religious Question and Christian Roots of Europe in Masaryk's Philosophy of History

Lucie SEVEROVÁ, Karel ŠRÉDL

### **Abstrakt**

Masaryk is very close to theological point of view in his history of philosophy because he sees a meaning of history in mission given to every nation by the Providence. He especially emphasizes a theological point of problem and sees the peak of Czech history in Hussitism and fellowship as only and the best manifestations of humanity. The meaning of Czech history is religious though. The ideal of humanity is presented as a democracy but even though it does not lose its religious merit. It is Jesus not Caesar who represents the meaning of our history alike our democracy. Masaryk calls a sum of all components of ideal of humanity the religion because its essential part is a fellow feeling, which makes an essence of religion.

**Keywords:** religion, Christianity, history, Protestantism, philosophy, humanity

Náboženství reprezentuje určité hodnoty, někdy vyšší, někdy nižší, které by mohly docela samostatně existovat i mimo náboženské prostředí. Jsou to zejména mravní ideje, jako láska k bližnímu, spravedlnost, které mohou náboženství dodat větší objektivitu a kulturnost, nežli mají někdy ideje nenáboženské, vedené často nižšími zájmy. Tedy náboženský eticismus, tj. směr, který vidí právě podstatu náboženství v morálce, se může se svým hodnocením v historii přiblížit větší objektivitě. Palackého oblíbenec Herder když říká, že podstatou křesťanství je humanita, našel v humanitě skutečně pramen vyššího hodnocení nežli historikové, kteří měli často tendenci historii posuzovat z nižšího stanoviska, lokálního, obvykle jen národního. Říká-li Palacký podobně, že „božnost“ je „obsah jestotný všech konečných oučelův života duchovního“, pak má tato idea vysoký význam pro hodnocení v dějinách a jí Palacký převyšuje obyčejné kronikáře a své současníky. Božnost je

Palackému ovšem totéž co humanita, lidskost. „Pravé živé a úplné poznání svrchované idey člověčství jest vrch moudrosti lidské. Nejvyšší a nejsvětější člověka povinnost jest býti člověkem“. A z tohoto vyššího stanoviska hledí na národ a národnost i na lásku k vlasti. Národ a národnost má podle něho význam jen v humanitě. „Při vši vřelé lásce k národu svému vždy ještě výše cením dobré lidské i vědecké nežli dobré národní“. Tato idea dala Palackému možnost lépe pochopit české dějiny. Vrchol tvoří česká Jednota bratrská a husitské dějiny jako příprava k ní. Přitom také dovede ocenit, co je veliké v katolicismu, neboť katolicismus a protestantismus vyjadřují božnost různým způsobem; katolicismus straní více pasivnosti člověka a zdůrazňuje autoritu, protestantismus aktivností klade nejvýše svobodu a česká přirozenost (aktivnost) se projevila nejlépe v českobratrství.

Palacký ve svém hodnocení českých dějin našel pokračovatele vlastně až v Masarykovi. Také Masaryk byl pod vlivem Herderova pojmu humanity a pod vlivem náboženského eticismu. Avšak u Masaryka nesmíme zapomínat, že jeho myšlenky netvoří neměnný systematický celek, ale vyvíjely se současně s jeho pohledem na současné události.

Tomuto vývoji podléhá Masarykova filozofie dějin. V první periodě, která je charakterizována zvláště knihami Jan Hus a Česká otázka, není dalek teologického hlediska, neboť vidí smysl dějin v úkolu, určeném každému národu Prozřetelností. V té době zdůrazňuje Masaryk zvláště náboženskou stránku problému. Kráčí ve šlépějích Palackého a vidí také vrchol českých dějin v husitství a Bratrství, jakožto jediných a nejlepších projevech humanity. Smysl českých dějin je tedy náboženský.<sup>1</sup> „Humanitní ideál český má svůj i věčný základ v naší reformaci, nikoli ve francouzské revoluci; humanismus liberální není totožný s humanitou naší reformace. Tento liberalismus je svým původem v nesouhlase se základní ideou našeho obrození, totiž s ideou humanitní, pokud tato u nás se prýštila z našeho Bratrství. Naše Bratrství bylo právě jiné nežli „bratrství“ francouzské revoluce. Naše Bratrství bylo založeno na citu a ideji náboženské, bratrství revoluční bylo negací náboženského citu, mělo zřídlo v úsilí politickém“ (Masaryk 1969). Tento názor, vyplývající z původního Masarykova náboženského stanoviska (dogmaticko – protestantského) a stavějící českobratrskou reformaci mimo tok světových dějin, ubíral pojmu

---

<sup>1</sup> Srovn. J. Bílý: Česká národní tradice je tradice náboženská. Praha 1996. In: Český týdeník, 157/96, str. 9.

humanity jeho hodnotu dějinné velikosti. Mimo to byla problematická druhá Masarykova myšlenka, že národní obrození navazuje na čistě náboženskou podstatu českobratrství a že se tato náboženská kontinuita zachovala v lidu.<sup>2</sup> Masarykův názor na dějiny v tomto pojetí vyvolal značné pochybnosti a kritiky, neboť právem poukazovali mnozí na to, že naše obrození bylo pod větším vlivem liberalismu francouzské revoluce nežli přímého působení české reformace a že dokonce měly v něm značný vliv nacionálně jezuitské tendence Balbínova směru. Těžko se dalo chápat, že by doba pod velkým vlivem katolicismu nebo nábožensky indiferentní mohla vytvořit hnutí reformačního náboženského rázu.

Masaryk sám poznal, že v tomto pojetí nelze jeho pohled na české dějiny udržet a proto, když si v dalším vývoji přesněji ujasnil náboženskou otázku (jak to zvláště ukazuje jeho knížka „V boji o náboženství“), nabyl jiného hlediska na francouzský liberalismus a francouzskou revoluci. Jeho kniha „Ideály humanitní“ z roku 1901 obsahuje již toto nové stanovisko. Základní idea hodnotící dějiny, tj. idea humanitní, nabývá v ní širší význam opouštějíc původní čistě náboženské hodnocení a přebírajíc všechny profánní prvky hodnocení. Renesance a francouzská revoluce získává v Masarykově humanitním ideálu první místo a reformace vůbec (nikoli česká reformace) stává se jedním z momentů tvořících novověký humanitní ideál. Humanitní ideál je totéž co přirozený ideál, Masaryk zdůrazňuje v něm vedle přirozeného práva i přirozené náboženství, tedy nezjevené. Při našem obrození neklade pak Masaryk důraz na bratrské náboženství, nýbrž na humanitní osvícenský prvek. Ještě další vývoj ideálu humanitního spočívá v tom, že politický prvek v něm nabývá převahu, jak se to projevuje zvláště ve spisech: „Rusko a Evropa“ a „Světová revoluce“. Ideál humanitní se tu prezentuje jako demokracie, avšak i tak neztrácí svou náboženskou hodnotu. Ježíš, ne Caesar je stejně smyslem našich dějin jako naše demokracie. Souhrn všech složek humanitního ideálu nazývá tedy Masaryk i tehdy náboženstvím, neboť jeho podstatnou stránkou je láska k bližnímu, která tvoří podstatu náboženství.

Takto pozměněný ideál humanitní, který tvoří základ jeho hodnocení našich dějin, je zcela jiný nežli původní teleologická náboženská idea; tím odpadáji proti ní všechny námítky, které původně teleologická idea vyvolávala.

---

<sup>2</sup> Srovn. J. Bílý: Náboženské kořeny Masarykovy filozofie českých dějin. Praha 1990. In: Teologické texty 1990/3.

Masarykovi pak poskytl velkolepý pohled nejen na dějiny, nýbrž i na celou současnou světovou situaci, jak ukazuje spis „Světová revoluce“. Masaryk hodnotí stejně na základě tohoto pozmiňeného kritéria hodnotního dobu husitskou („Tábor je náš program“), Bratrství, Komenského, doba obrození pokračuje v ideálu humanitním naší reformace, ovšem dobově jej pozměňuje. „Ideál humanitní není specificky český, je právě všelidský, ale každý národ jej uskutečňuje způsobem svým“ (Masaryk 1901). Tím se podařilo Masarykovi spojit do určitého systému smysl českých dějin s dobovými českými kulturně-politickými ideály.

V Masarykově pojetí českých dějin jsou ovšem i závažné nedostatky. Jeden spočívá v tom, že když v příliš jasném světle zazářila česká reformace, byl tím národ rozdělen na dva tábory a katolická část byla z této skvělé koncepce vylučována. V Palackého pojetí to nebylo tak nápadné jako u Masaryka, neboť tam nemá reformace onen výlučný charakter, protože demokratická myšlenka byla v jeho pojetí českých dějin odedávna. Druhým hrubým nedostatkem je, že Masaryk, jako ideolog, přehlížel hospodářskou stránku dějin. Ve Světové revoluci i v České otázce viděl jen ideje. Na jedné straně je tu západní demokracie, na druhé straně autoritativní centrální mocnosti. Naše místo bylo mezi západními demokraciemi a s nimi šla i zahraniční politika první republiky. Masaryk neviděl v západních demokraciích stíny jejich hospodářského zřízení, neviděl reakční proudy uvnitř těchto demokracií. Proto národ, odchovaný Masarykovou ideologií, byl tak zcela nepřipraven pro Mnichov.

Také Josef Pekař, který vydal roku 1912 proti Masarykově filozofii dějin studii „Masarykova česká filozofie“, nepřihlížel k vývoji v Masarykových názorech, a tak mohl svou studii otisknout beze změny ještě roku 1927, přesto, že poslední spisy Masarykovy jej mohly přesvědčit o jeho omylu. Pekař ovšem vytýkal Masarykovi subjektivní zkreslování dějin, zapomínaje, že proti tomuto „subjektivnímu zkreslování“ podává sám jiné „subjektivní zkreslování“. Bylo několik tragických nepochopení kolem něho i u něho. Pekař, liberál, byl citován faráři a Pekař, český nacionalista, byl citován Němci. Přitom není druhé dílo v české historické literatuře, které by bylo tak historicky materialistické, jako je Pekařova kniha o Kosti. Žádný marxistický historik nesehnal tolik dokladů proto, jak kultura je nadstavbou nad hospodářským životem, že kulturní statky rostou z potu a mozolu pracujících, jak je v této knize snesl Pekař. Jen hodnocení je jiné. Pekařův omyl spočívá v tom, že nehledal pramen Masarykova



původního názoru na jeho hodnocení českých dějin, a tím zbavil své správné výtky náležitého významu, který měly.<sup>3</sup>

Proti Palackého názoru na dějiny vznikly záhy opačné pokusy nacionalistického hodnocení, kladoucí důraz na vnější národní jednotu a vidoucí v každém porušení této jednoty podlamování národní ideje. S tímto úzkým nacionalismem v dějinném hodnocení nesouhlasil však ani tak konzervativní filozof dějin jako byl Ludovít Štúr, který v tomto smyslu napsal krásná slova na konci své knihy „Das Slaventhum und die Welt der Zukunft“: „Leer ist aber aller Nationaleigendünkel, der keinen tieferen Keim in sich birgt. Um die Menschheit geht es zuletzt, deren wir mit allen anderen Völkern Glieder sind“ (Štúr 1931: 237). Nacionalistické hodnocení, pocházející z doby staročeského úpadku, uvedli do české historie W. Wl. Tomek a J. Kalousek. Tomek vycházel z přítomné skutečnosti a stál na stanovisku, že národ se musí přizpůsobit dvěma mocem ovládajícím tehdejší politickou situaci, tj. opírat se o silné Rakousko a katolickou církev. Husova doba, doba revoluce a rozvratu, byla národu škodlivá, naopak Bílá hora byla Kalouskovi lékem. Kalousek, který neměl takový zájem na Rakousku jako Tomek, měl přesto jako reprezentant pozdního staročeského nacionalismu zájem na spolupráci s katolickou církví, neboť viděl jednu ze záruk národní existence v jednotě s katolicismem. Doby, kdy tato jednota byla dokonalá, byly významné, kdy tato jednota byla roztržena, byly národním neštěstím. Nebylo potřeba husitské revoluce. Hus byl čistě středověkým katolíkem, jemu šlo o reformu uvnitř církve, kterou církev sama později provedla. Mělo by se tedy přistoupit k revizi Husova odsouzení. Kalousek ovšem nepřihlíží k teologické stránce rozporu Husova s církví, který byl, jak ukázali např. teologové Sedlák a Vychodil, mnohem hlubší, nežli se domníval Kalousek.

Z této hodnotící staročeské tendence vyšel také Josef Pekař. K uplatnění nacionalistického hodnocení u Pekaře přispěla také značně diltheyovská filozofie dějin, která na základě teorie „prožití“ otvírala cestu každému, i subjektivnímu hodnocení. (Dilthey 1923) Je to jakýsi druh historického impresionismu, kterému šlo hlavně o uplatnění osobního hodnocení, bez ohledu na otázku, jak toto hodnocení srovnat s objektivitou vědy. Proti Masarykově tezi o náboženském smyslu českých dějin klade Pekař svoji tezi národního smyslu:

---

<sup>3</sup> Srovn. J. Bílý: K Pekařově filozofii českých dějin. Praha 1990. In: Teologické texty 1990/5, str. 196-9.

„Jest velkým omylem, tvrdí-li se, že vedoucí myšlenkou našeho národního vývoje je myšlenka náboženská; velkým motivem našich dějin je myšlenka národní; jí chví se každý nerv naší minulosti od dob apoštolů Cyrila a Methoda až do nynějška“ (Pekař 1912). Pekař nikde nepodal své sociologické názory (sociologii zásadně odmítá) o pojmu národa a národnosti ani o náboženství. Ideálem dějiny jsou mu, jako Kalouskovi, doby, kdy mezi katolictvím a češtvím je dokonalá jednota. Ty doby nazývá kladnými a těmi dobami jsou mu doba Cyrila a Methoděje, sv. Václava, Karla IV. a chtěj nechtěj přichází k tomu, aby vyzdvihoval aspoň některé lidi a momenty z pobělohorské historie. Bílá hora a bezprostřední její následky mluvily proti jeho nacionalismu, takže je musel odsoudit. Snad se tak dalo proto, že tu nebylo ještě ono dokonalé sjednocení mezi katolicismem a národem a tak brzy, když se objevily jen známky takového sjednocení, jako u jezuitu Balbína, neváhal s neúměrnou chválou. Právě tady nejvíce vyniká Pekařův nedostatek sociologické analýzy národa a národnosti, který by mu ukázal nedostatečnost jazyka jako jediného kritéria národa a národnosti. Odmítá Jiráskův název Temna pro dobu 18. století a hodnocení jezuitu a mesionáře Koniáše, v němž předchází historické hodnocení spatřovalo fanatika a kulturního vandala, odmítá. (Bílý 1995)

V první době chránila Pekařovo kladné hodnocení husitství ta okolnost, že to bylo hnutí také národní a protiněmecké, tedy že projevovalo také jeho vedoucí motiv českých dějin; avšak později, věrný svému ideálu jednoty katolictví a češtví, hleděl Husa, který mu byl nejnárodnější, a husitství vylíčit jako projev čistého katolictví a vrací se ke Kalouskovu názoru, že Husova reforma se pohybovala v církevním rámci. Když pak zde narazil na odpor teologů, chopil se se zájmem Tröltsovy periodologické teorie.<sup>4</sup> Periody bere stejně jako Tröltsch jakožto pevné uzavřené celky, které nemají nic společného ani s předchozími, ani následnými dobami, tedy pravý opak toho, jak se chápe periodologie dnes. Hus a husitská doba náleží k době gotické, a tím je vzdálena naší době a „běžnému u nás kultu husitskému, jemuž vše, co je husitské, je dokonalé a výborné“. Jedině z tohoto hlediska lze pochopit kriticky osobnosti velkého husitského dramatu. Příklad tohoto nového kritického chápání husitské doby podal ve své knize Žižka a jeho doba (1923 – 1933). Vlivem nové periodizace dějin přichází však Pekař k hodnocení husitství na základě velikosti. „Nelze přece nevracet se s pýchou k tomuto obrazu vzepětí českého života a vůle, k té

---

<sup>4</sup> Srovn. E. Tröltsch: Z dějin evropského ducha. Praha 1934.

všelidsky významné, mravně pokrokové síle vůdčí myšlenky jeho, jež dala na čas dějinám našim význam evropský a učinila nás aktivními podílíky v tvořivé kulturní snaze křesťanského světa“. Nicméně toto hodnocení naráželo u Pekaře stále na jeho zakořeněné nacionalistické hodnocení, které, jak se nakonec ukázalo, zvítězilo. „Revoluce husitská pohřbila nejenom skvělou konstrukci českého státu lucemburského, ale i jeho blahobyt, jeho kulturní, hospodářský a sociální vývoj a pokrok. Obhájení „zákona božního“ v jeho českém výkladu příliš neúměrně zapláceno bylo zkázou hodnot, které – kdyby jim bylo dopřáno vývoje – mohly znamenati pro lidský pokrok snad přece jenom více, než vojenská vítězství husitská a troška těch náboženských odchylek, jak vyjádřeny byly v kompaktech“. (Pekař 1927-1933)

Současně s tímto periodologickým hlediskem užívá Pekař jako historického zákona zákona kontrastu, který nazývá zákonem akce a reakce, a nepřihlíží k relativnosti historického dění. (Bílý 1990/3)

Ovšem, celá Pekařova filozofie dějin nemá co do činění s jeho jinak vynikající historicko-organizační činností, a nijak z ní nevyplývá, naopak byla leckdy jeho vědeckému úsudku na překážku, jak lze vidět třeba na jeho vylíčení Žižky. Pekař stejně jako Masaryk svá hodnocení čerpal ze své doby. (Slavík 1928) Jsou přitom hodny úcty obě strany, i ta, která ve prospěch o existenci zápasícího malého národa odmítala zřetele jen čistě vědecké, a stavěla vědu do služeb přítomného zápasu, i ta, která trvala na nekompromisním požadavku pravdy „padni komu padni“.

**Ing. PhDr. Lucie Severová, Ph.D.**, Katedra ekonomických teorií, Česká zemědělská univerzita, Kamýcká 129, 165 21 Praha 6 – Suchbát, Czech Republic,  
tel: +420 22438 2160, severova@pef.czu.cz

**doc. Ing. PhDr. Karel Šrédli, CSc.**, Katedra ekonomických teorií, Česká zemědělská univerzita, Kamýcká 129, 165 21 Praha 6 – Suchbát, Czech Republic  
tel: +420 22438 2339, sredl@pef.czu.cz



# Benediktíni a Európa

---

## Benedictines and Europe

Dušan ŠKURLA

### Abstrakt

St. Gregory the Great in his *Dialogues* praises St. Benedict as „blessed by name and life“. Fifteen centuries of existence and work of his followers have shown, how prophetic the words of holy pope living in 6th century were. Besides an apostolic work as Christian missionaries, Benedictines have enriched European civilization in numerous fields of human and social development. They've participated in cultural and educational effort among barbarian tribes as well as preserving ancient texts, cultivation of soil, invention of new technologies, to name a few. Europe needs to know its own history built by Benedictines, lest fall into self-destruction.

**Keywords:** Benedictines, Europe, civilization, culture, values.

Jean Giono vo svojej knihe *Muž, ktorý sadil stromy* opisuje osobnú skúsenosť s neobyčajným mužom, Elzéardom Bouffierom. Ten sa v roku 1910, ako 52-ročný utiahol do suchopárnej krajiny Prímorských Álp, aby zvyšok života zasvätil vysádzaniu stromov. Žil samotársky a striedmo v krajine bez vody a života, oddaný každodennej primitívnej činnosti, ktorú vykonával s posvätnou precíznosťou. Keď po 37 rokoch zomrel, všetci návštevníci sa len nechápavo divili ako neuveriteľne sa zmenila okolitá krajina: vzduch, voda, vietor, dediny, ľudia... „Ak porátame starých usadlíkov, ktorí sa zmenili na nepoznanie, a nových prisťahovalcov, tak vyše desaťtisíc ľudí vďačí za svoje šťastie Elzéardovi Bouffierovi.“<sup>1</sup>

Priliehavá paralela, ktorá dobre charakterizuje 1500 ročné úsilie čiernych mníchov na európskom kontinente. Keď svätý Benedikt písal pre svojich nasledovníkov Regulu, nemal v úmysle reformovať Európu. Chcel „len“ ponúknuť návod, ako sa priblížiť ku kresťanskej dokonalosti. Načrtol, ako sám hovorí, „školu Pánovej služby“, aby duša získala účasť na Božom kráľovstve

---

<sup>1</sup> GIONO, J.: *Muž, ktorý sadil stromy*. Košice : Knižná dielňa Timotej 1997, s. 53.

(Regula sv. Benedikta, Prológ)<sup>2</sup>. Vykonal však omnoho viac, ako si zaumienil. Kultivácia ľudskej duše našla svoju ozvenu v kultivácii hodnôt, vzdelania, umenia, rodinných a spoločenských vzťahov, prístupu k svetu atď. Symbolicky je to naznačené v momente, kedy sa sv. Benedikt rozhodne presťahovať svoju komunitu zo skrytosti v údolí Anio na vrch Monte Cassino, viditeľný zo všetkých strán. Žiaci sv. Benedikta majú kontemplovať Krista v utiahnutosti kláštora a zároveň sa stať svetlom a kvasom uprostred sveta. Láska k Bohu a láska k bratom nie sú konkurenti, ale sestry.

50 rokov po Benediktovej smrti ho sv. Gregor Veľký prorocky ospevuje ako „muža Požehnaného (benedictus) menom i životom.“ (II. kniha Dialógov, Prológ). Toto požehnanie – založené na učení Evanjelia – prekročilo časové a priestorové hranice svätca a v nasledujúcich storočiach sa významne podieľalo pri formovaní kresťanských koreňov Európy.<sup>3</sup> Kvas kresťanskej viery, trpezlivo a vytrvalo uvádzaný do života v benediktínskych strediskách, vyviedol rozvrátený kontinent 5. a 6. storočia zo slepej uličky barbarstva k úsvitu novej jednoty a kultúry európskych národov.<sup>4</sup>

Otec západného mníšstva sa narodil v r. 480 v oblasti Nurzie. Bohatí rodičia ho poslali na štúdiá do Ríma. Benedikt sa tam dlho nezdržal. Znechutený hýrivým životom študentov, utiahol sa do samoty v blízkosti Ríma. Najprv žil v komunite mníchov, potom tri roky ako pustovník neďaleko Subiaca. Toto obdobie očisťovania a dozrievania vyústilo do založenia kláštorov v Anio a od r. 529 na Monte Cassino, kde Benedikt zomrel 21. marca 547. Pre chod nových komunít zostavil vlastnú regulu. Politické nepokoje 6. storočia však čoskoro zasiahli toto mladé dielo: nájazdy Longobardov vypálili v r. 577 Monte Cassino (obnovili ho až v r. 717). Niektorí prchajúci mnísi sa uchýlili do Ríma, kde predstavili pápežovi Gregorovi Regulu. Gregora Veľkého zaujal Benediktov život a jeho mníšske pravidlá natoľko, že neskôr mu vo svojom diele *Dialógy* venuje samostatnú časť. Vďaka zachovanej Regule a Gregorovým Dialógom

---

<sup>2</sup> Zaužívanou skratkou Reguly sv. Benedikta je RB. Ďalej ju budeme používať aj my.

<sup>3</sup> Porov. BENEDIKT XVI.: Generálna audiencia: reflexia nad voľbou mena Benedikt XVI. In: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20050427\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2005/documents/hf_ben-xvi_aud_20050427_en.html) (17.3.2010)

<sup>4</sup> Porov. BENEDIKT XVI.: Generálna audiencia: Sv. Benedikt z Nursie. In: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20080409036> (18. 02. 2010).

benediktínska tradícia nestratila kontinuitu a čoskoro sa stala normou západného mníšstva.<sup>5</sup>

Rehoľné pravidlá východných otcov a rovnako reguly írskych mníchov boli kvôli svojej asketickej prísnosti určené skôr pre duchovnú elitu. Naproti tomu, Regula sv. Benedikta vyniká umiernenosťou. Sám autor uvádza, že ju zostavil pre začiatočníkov na duchovnej ceste (RB, 73). Regula sa začína výzvou „počúvať“ Majstra - Krista, ktorý hovorí (RB, Prológ). Mních nemá dať prednosť ničomu pred Kristom (RB, 72). Prvoradou činnosťou mnícha je *Opus Dei* – čítanie Božieho slova a chórová modlitba. Tá sa má pretaviť do konkrétnych skutkov lásky k bratom a všetkým pocestným, ktorých treba prijať ako samého Krista (RB, 53). Na čele komunity stojí opát, ktorého treba poslúchať vo všetkom. Na druhej strane, opát má pamätať, že sa bude zodpovedať za zverené duše. Keďže je otcom, má múdro spájať prísnosť a milosrdenstvo (RB, 2). Mladší si majú uctiť starších a starší majú vypočuť mladších, lebo aj cez nich môže hovoriť Boží Duch (RB, 3). Kráčanie po dvanástich stupňoch pokory uschopňuje mníchov k vzájomnej poslušnosti (RB, 71-72). Aby mních nepodľahol nepriateľovi duše – lenivosti, má pracovať (RB, 48). Mních má zostať na jednom mieste a neprechádzať do inej komunity (RB, 4). So zariadením a náradím kláštora treba nakladať rovnako úctivo ako s nádobami na oltári (RB, 31-32). Mních si nesmie ponechať nijaké vlastníctvo, no treba sa postarať, aby dostal primerané oblečenie a stravu (RB, 33-34). Chori, starí a deti si zasluhujú zvýšenú pozornosť komunity, no nemajú ju zneužívať (RB, 36-37). Mníchom sa môže stať zámožný človek i taký, čo nemá nič (RB, 59).<sup>6</sup>

Tieto a ďalšie usmernenia Reguly nestratili ani dnes svoju sviežosť a vo svojom čase, na troskách Rímskej ríše a zoči-voči nájazdom barbarov, ponúkali presne to, čo Európa potrebovala. Prvenstvo počúvania – formácie, rovnosť všetkých pred Bohom, vzájomná úcta a služba, snaha o poriadok pri zachovaní ľudskosti, striedanie modlitby a práce, vzťah k materiálnemu svetu a prírode, stabilita života, ohľad na potreby najslabších... tieto hodnoty, načrtnuté v Regule, dnes považujeme za samozrejmé znaky našej civilizácie, no v kontexte svojho vzniku

---

<sup>5</sup> Porov. GRŮN, A.: *Svätý Benedikt z Nurzie*. Bratislava : Lúč 2004, s. 12, 13, 37; Porov. JOHNSON, P.: *Dějiny křesťanství*. Brno : CDK 1999, s. 143.

<sup>6</sup> Porov. PIUS XII.: Encyklika *Fulgens radiatus*, 1947, č. 13. In: <http://www.zenit.org/article-25357?l=english> (13.3.2010)

boli revolučné.<sup>7</sup> Bohatstvo Reguly, ktorým benediktíni obdarovali Európu, sa súhrne ukrýva v slove pax – pokoj. Na tejto ceste k pokoju kráča Európa dodnes a bude ho musieť dosahovať i naďalej, no bez stáročného úsilia benediktínov vmiesť kvas pokoja do cesta neistoty, hľadania, vojen a ničenia by sa Európa nebola mohla pochváliť toľkým duchovným bohatstvom a kultúrnou výškou.

Sv. Benedikt nechcel založiť reholu so systémom komunit tak, ako ich poznáme z neskoršieho obdobia (žobravé rehole). Samotné pomenovanie *benediktíni* sa po prvýkrát objavuje až v 15. storočí. Rehoľné spoločenstvá prvých kresťanských storočí vznikali ako nezávislé jednotky na čele s opátom a riadili sa niektorou z kolujúcich regúl. Regula sv. Benedikta bola jedna z mnohých a jej rozšírenie nastalo len postupne. Zaslúžila sa o to už samotná regula: spomínanou vyváženosťou pravidiel, asketickou miernosťou, flexibilitou a univerzálnosťou. No výrazne k tomu prispel aj vplyv spomínaného pápeža Gregora Veľkého a najmä „náboženská politika“ Karola Veľkého, ktorý sa snažil o zjednotenie novovzniknutej Franskej ríše na základe kresťanskej viery. Zaiste aj vďaka svojmu poradcovi, benediktínskemu mníchovi Alkuinovi, sa Regula sv. Benedikta stala všeobecnou kláštornou regulou Ríše. Na vrchole svojej expanzie sa Benediktovou regulou riadilo 37 tisíc kláštorov!<sup>8</sup>

V roku 529, keď sa sv. Benedikt usadil na vrchu Monte Casino, v Aténach zatvorili Platónsku školu. Bol to akoby symbolický moment prechodu od antiky ku kresťanskej ére rodiaceho sa stredoveku. Zaiste, tento „moment“ trval niekoľko storočí a bol poznačený sťahovaním národov, čo možno pokladať za ozaťstné temné obdobie kontinentu. Invázie barbarov v 6. a 7. storočí zničili mestá, knižnice, kláštory, školy a úrady; zanikli remeslá, upadla vzdelanosť, rozpadli sa rímske cesty. V tomto období turbulencií, stála Cirkev pred úlohou vštepiť evanjeliovú etiku ľuďom, pre ktorých bola vražda a pomsta ušľachtilým činom.<sup>9</sup> Popri starovekých, najmä mestských, formách cirkevnej organizácie (diecéza, kapitula, farnosť) sa začali formovať, hlavne na vidieku, mníšske

---

<sup>7</sup> Porov. LE GOFF, J.: *Kultura stredoveké Evropy*. Praha : Vyšehrad 2005, s. 174. Autor sa zamýšľa: „Umírnenosť, antická *temperantia*, nabyla u svätého Benedikta kresťanské tvárnosti. A to bolo řečeno v 6. stoly. Pomyšlime-li na všechno to násilí, které se v tom divokém středověku ještě rozpoutá, jsme nakloněni se domnívat, že ponaučení svätého Benedikta nebylo valně vyslyšeno, ale musíme se ptát, k jakým krajnostem by se byli lidé středověku nechali strhnout, kdyby na prahu těch staletí nezazněl tento mocný mírný hlas“

<sup>8</sup> Porov. WOODS, T.: *Jak Katolická církev budovala západní civilizaci*. Praha : Res Claritatis, 2008, s. 29.

<sup>9</sup> Porov. PAPARELLA, E.: *The Medieval Monks as Preservers of Western Civilization*, ods. 3. In: <http://www.ovimagazine.com/art/281> (26. 2. 2010)



komunity. Ich kláštory však neboli iba miestom modlitby, ale postupne prerástli do centier vzdelanosti, umenia, remesiel a trhu. Od najstarších čias sa pri kláštoroch benediktínskej tradície otvárali školy pre deti. Spočiatku sa v nich vyučovala náuka cirkevných otcov, no neskôr sv. Augustín, pôsobiaci na Britských ostrovoch, presadil aj výuku antickým autorov. Benediktínski mnísi patrili k najvzdelanejším ľuďom svojej doby. Cassiodorus v Calábrii premenil kláštor na kresťanskú akadémiu (Vivarium) a načrtnol plán štúdia cirkevných otcov. Ďalším velikánom bol Alkuin, ktorého si Karol Veľký povolal z opátstva v Yorku na kráľovský dvor, aby tu viedol Kráľovskú akadémiu. Alkuin, inšpirovaný antikou, zaviedol vyučovanie siedmich slobodných umení. Znalosťou klasickej latinčiny umožnil Germánom pochopenie antických textov, podieľal sa na ujednotení písma a zakladal skriptória na zhotovovanie odpisov.<sup>10</sup> V Nemecku sv. Bonifác vytvoril pri každom založenom kláštore školu nielen pre mníchov, ale aj pre študentov zvonku. Po smrti Karola Veľkého to boli výlučne kláštorné školy, ktoré pestovali štúdium a dbali o vzdelanosť. O niekoľko storočí neskôr sa tieto kláštorné školy pretransformovali na prvé stredoveké univerzity (napr. Paríž, Tours, Lyon, Reims, Bologna, Cambridge).<sup>11</sup> Veľkú službu západnej civilizácii preukázali benediktíni tým, že starostlivo uchovávali a prepisovali nielen bibliu a spisy cirkevných otcov, ale aj diela grécko-rímskej kultúry. Kláštorné skriptória boli vlastne prvými kníhtlačiarňami. Opisovaním klasických diel, ktoré cirkulovali medzi kláštormi, zakladali prvé európske knižnice. Niektoré z nich sa mohli pochváliť stovkami zväzkov. Je prirodzené, že to boli práve mnísi, ktorí vynikali znalosťou antickej literatúry a bez ich obdivu antiky by nikdy nebola naštartovala neskoršia renesancia, ktorá vlastne len objavila skvosty, stáročia prechovávané v kláštorných archívoch. Spomedzi mnohých obdivovateľov antiky spomeňme opáta Dezidéria (v r. 1086 sa stal pápežom Viktorom III.), ktorý osobne dohliadal na prepisovanie diel Horácia, Senecu, Cícera a Ovídia. Ďalším bol jeho priateľ Alfano z Monte Cassina, ktorý sa stal arcibiskupom a vo svojich spisoch cituje Aristotela, Cícera a Platóna i iných. Sv. Anzelm, opát z Becu, odporúčal svojim študentom Vergília a ďalších klasikov. Medzi najvzdelanejších učencov svojej doby patril benediktín Gerbert z Aurillacu

---

<sup>10</sup> Porov. WOODS, T.: *Jak Katolícka cirkev budovala západní civilizaci*, s. 20-23; JOHNSON, P.: *Dějiny křesťanství*, s. 152-153.

<sup>11</sup> Influence and work of the order, ods. 4-5, 7. In: <http://www.newadvent.org/cathen/02443a.htm> (12.3.2010)

(neskorší pápež Silvester II.), ktorý vyučoval logiku a antických literatúru, menovite: Horácia, Juvenalia, Luciána, Persia, Statia a Vergília. A napokon spomeňme sv. Hildeberta, ktorý ovládal Horácia naspamäť.<sup>12</sup>

Ako pripomína George Weigel, zásluhou benediktínov sa podarilo jednak zachovať poznanie o starovekej civilizácii Európy (čo sa nedá povedať o iných podobných kultúrach, napr. Mayovia), no súčasne ju očistili biblickým myslením a tak, zlúčením Jeruzalema, Atén a Ríma sformovali to, čo nazývame „Západ“.<sup>13</sup> To by nebolo možné bez misijného úsilia medzi novými kmeňmi, ktoré prenikli do európskeho priestoru. V časoch sv. Benedikta kristianizácia už zasiahla územia italských kmeňov, dnešného Španielska, Gálie a časť Britských ostrovov. V r. 597 vstúpil na Ostrovy sv. Augustín, nazývaný aj „apoštol Anglicka“. Anglická misia sa ujala natoľko, že už v r. 716 vyslal kláštor v Exeteri benediktínskeho mnícha Winfrida, neskôr známy ako sv. Bonifác, ku germánskym kmeňom. Misijné úsilie v Nemecku bolo korunované vznikom 29 kláštorov v rozpätí 40 rokov (r.740 - 780). Z bavorskej Fuldy sa onedlho rozšíri misia k Prusom a do dnešného Rakúska, kde už skôr pôsobil sv. Ruppert. Sv. Wilibrord založil misiu v Holandsku. Sv. Ansgar v r. 827 začal misijné pôsobiť v dnešnom Dánsku, Švédsku a Nórsku, odkiaľ sa Evanjelium dostalo až na Island a do Grónska.

Napriek početným ťažkostiam a novým nájzdom v 9. storočí (Vikingovia, Maďari a Saracéni), benediktínski mnísi vynikali obdivuhodnou schopnosťou obnovy.<sup>14</sup> Zničené kláštory čoskoro nahradili nové. V 10. storočí sa formujú tzv. kláštorne konfederácie s centralizovaným riadením (najznámejším centrom sa stalo Cluny, od r. 910). Obdobie do 12. storočia sa považuje za zlatý vek benediktínov, kedy stáli na čele stvárňovania stredovekej Európy po stránke duchovnej, umeleckej, literárnej, akademickej i politickej. (spomeňme mystičky sv. Hildegardu z Bingen a sv. Mechtildu z Magdeburgu; sv. Anzelma

---

<sup>12</sup> Influence and work of the order, ods. 8.

<sup>13</sup> Porov. WEIGEL, G.: Light in a New Dark Age: Pope Benedict XVI - The Man and the Mission, ods. 2. In:

[http://catholiceducation.org/articles/stories\\_of\\_faith\\_and\\_character/cs0115.html](http://catholiceducation.org/articles/stories_of_faith_and_character/cs0115.html) (24.2.2010)

<sup>14</sup> Benediktínov zvyknú prirovnávať k stromu z ktorého vyrastajú vždy nové výhonky dcérskych fundácií. Známe je motto Monte Cassina: *succisa virescit* („zrež ho, a vyrastie ešte mocnejší“). A naozaj, počas celej svojej existencie bolo Monte Cassino 4 krát zničené a zakaždým ho dokázali obnoviť. Porov. Benedictine roots, ods. 1.

z Canterbury, otca scholastiky a sv. Bernarda z Clairvaux; opáta Sugera zo sv. Denisa, otca gotiky v architektúre).<sup>15</sup>

Požiadavka sv. Benedikta, vo všetko slúžiť Kristovi, sa premietla aj do vzťahu k manuálnej práci. Hovorí sa, že popri kríži a knihe darovali Európe aj pluh. Nie je to. Práca sa v benediktínskej tradícii nechápe ako podradná činnosť, vyhradená otrokom, lež ako vznešená forma bohoslužby – účasť na stvoriteľskom diele. Mnísi spájali kultiváciu duší s kultiváciou sveta a ako povedal kardinál Jozef Ratzinger, „premenili zem na záhradu“.<sup>16</sup> Kým púštni otcovia obdivovali krásu nedotknutej prírody, benediktíni vnímali krásu v zúrodnení polí.

Mnísi sa prirodzene usádzali na odľahlejších miestach. Od miestnych panovníkov dostávali do daru málo cenené územia, pokryté močiarimi, ktoré však umne odvodňovali a premieňali na úrodnú zem; tak napr. v Anglicku im napokon patrila pätina úrodnej pôdy a iný autor ich označuje za kultivátorov predtým barinatého Nemecka. Na obrobených poliach pestovali mnísi obilie, zakladali vinohrady, chovali a šľachtili dobytok, kone, ovce i včely, varili pivo, vyrábali syry a iné produkty. Okrem toho budovali odvodňovacie a zavlažovacie systémy.<sup>17</sup>

Najmä cisterciáni sa stali známi svojou technickou vyspelosťou: vedeli využívať vodnú silu ako pohon na mlyn, pri tkaní súkna i na spracovanie koží. Boli odborníkmi v metalurgii, spracovávali rudu na výrobu železa, vyrábali sklo, lámali mramor. Svojou schopnosťou zdokonaľovania a vlastnou pracovnou silou sa stali najefektívnejšími ekonomickými jednotkami v Európe.<sup>18</sup> Im vďačíme za vynález šampanského (Perignon, 1688), zostrojenie prvých známych hodín (Gerbert, budúci pápež Silvester II, 996), astronomické hodiny s ukazovateľom dráhy Mesiaca (Richard z Wallingfordu, 14. stor.).<sup>19</sup>

Benediktínske kláštory vynikali úrovňou umeleckého spracovania materiálov. Napr. mnísi z Monte Cassina boli priekopníkmi v maľovaní na sklo a tiež v tvorbe iluminácií a mozaiky. V Beurone benediktíni založili školu umenia, so špecializáciou na polychromatické dekorácie. Benediktínske sestry boli známe

---

<sup>15</sup> Porov. Benedictine roots, ods.4.

<sup>16</sup> V roku 2000 počas rozhovoru s Petrom Seewaldom. Porov. WEIGEL, G.: Light in a New Dark Age: Pope Benedict XVI - The Man and the Mission, ods. 4.

<sup>17</sup> Porov. WOODS, T.: *Jak Katolícka cirkev budovala západní civilizaci*, s. 30-32.

<sup>18</sup> Porov. WOODS, T.: *Jak Katolícka cirkev budovala západní civilizaci*, s. 32-33.

<sup>19</sup> Porov. WOODS, T.: *Jak Katolícka cirkev budovala západní civilizaci*, s. 34-35.

kvôli výšivkárskemu umeniu a výrobe liturgických odevov. S benediktínmi sa neodmysliteľne spája tradícia chorálového spevu, tzv. gregoriánsky chorál.<sup>20</sup>

Tento pozitívny a tvorivý prístup benediktínov k prírode a svetu, spolu so stabilitou miesta výrazne prispel k usadeniu obyvateľstva v Európe a zvýšeniu životnej úrovne. Prebytok, ktorý dokázali mnísi vyprodukovať, slúžil ako rezerva v čase neúrody a plienenia. Objavy v oblasti poľnohospodárstva a strojárstva sa čoskoro stali spoločným dedičstvom okolitého obyvateľstva.

Benediktova regula nariaďuje, aby mnísi zvláštnu pozornosť venovali pocestným. V storočiach vojen, ukrutností a spoločenského chaosu sa tak kláštory stali oázami prijatia a istoty. Boli využívané ako ochrana pred nepriateľmi, či ako útulky pred nocou a zimou. Rovnako sa tu sústredila starostlivosť o chorých; za tým účelom sa v kláštoroch rozvíjala i medicínska veda, ktorá čerpala zo starovekých poznatkov a dopĺňala ich novými prístupmi.

24. októbra 1964, pápež Pavol VI. listom *Pacis nuntius* vyhlásil sv. Benedikta za patróna Európy. Tým vyjadril svoje uznanie dielu, z ktorého len do začiatku 14. storočia vzišlo 24 pápežov, 200 kardinálov, 7000 arcibiskupov, 15000 biskupov a 1500 kanonizovaných svätých. Do ich kláštorov sa uchýlilo 20 cisárov, 10 cisároviem, 47 kráľov a 50 kráľovien.<sup>21</sup> Nie je možné opísať rozsah, v akom benediktínsky duch ovplyvnil vývoj európskeho kontinentu. Ide o široký fenomén, ktorý nenápadne pôsobil vo veľkej škále foriem po celé storočia a vtlačal do mentality Európanov étos, ktorý, poznamenáva Martin Thornton, sa dá rovnako dobre aplikovať na Taliansko 6. storočia i na moderné Anglicko.<sup>22</sup>

Duch Reguly dnes v rôznych formách preniká myslenie západnej civilizácie: rovnosť všetkých, poznávanie skutočnosti rozumom, pokojné riešenie sporov, úcta k životnému prostrediu, pomoc slabším, jednota atď. Romano Guardini poukazuje na fatálnu chybu postmoderného človeka, ktorý tieto hodnoty považuje za „prirodzené“, t.j. že tu boli odjakživa. Pravdou však je, že ide o hodnoty, zrodené na základe kresťanskej viery. Ak odstránime prameň, z ktorého vyvierajú, časom sa vytratia a budeme svedkami nového barbarstva.<sup>23</sup> Lebo ak odmietneme kresťanské korene, časom zaniknú aj kresťanské hodnoty.

---

<sup>20</sup> Influence and work of the order, ods. 12-13.

<sup>21</sup> Porov. WOODS, T.: *Jak Katolícka cirkev budovala západní civilizaci*, s. 28-29.

<sup>22</sup> Porov. HALE, R., OSB.: *The Benedictine Spirit in Anglicanism*, ods. 1. In: <http://fullhomelydivinity.org/articles/benedictinespirit.htm> (15.3.2010)

<sup>23</sup> Porov. GUARDINI, R.: *Konec novověku*. Praha: Vyšehrad, 1992, s. 80-82.

Dieťa získava najdôležitejšie návyky od tých, ktorí ho formujú počas prvých rokov života. Neskôr, keď podrastie a naučí sa žiť samostatne, nepotrebuje asistenciu rodičov. Žije z naučeného a niekedy svojimi schopnosťami prekoná rodičov. Vtedy si môže falošne namýšľať, že všetko vie, nepotrebuje od nikoho radu a dokonca môže pohrdnúť tými, ktorí ho kedysi postavili na nohy. Táto pýcha dospelého dieťaťa potom často vedie k bolestným zakopnutiam a pádom. Tak sa aj Európa po určitom období detstva (do 12. storočia) osamostatnila od svojich mníšskych vychovávateľov, ktorí ju z prameňa Evanjelia naučili modliť sa, komunikovať, spolucítiť, pomáhať si navzájom, užívať sa, tvoriť, skúmať, pracovať i rozlišovať. To, čo bolo spočiatku výsadou mníchov, neskôr si osvojili široké masy laikov a dokonca v mnohom prekonali tých, ktorí ich to predtým učili, takže civilizačný pokrok sa stal spoločným dedičstvom európskych národov. Moderná Európa, obdivujúca výdobytky svojho civilizačného úsilia stojí pred vážnym pokušením, či hrozbou, že zabudne na svojich zakladateľov. Ak by sa to stalo, hrozí jej zrútenie. Svedectvom, že sa to môže stať, sú nedávne tragédie dvoch svetových vojen a totalitných režimov, v ktorých sa odkryla novodobá tvár barbarstva. Zdanlivo dospelá Európa sa „prekvapujúco“ ocitla na pokraji morálneho a kultúrneho kolapsu. Je to výzva, žiaľ mnohými nedocenená, znova *počúvať* Toho, ktorému po celé stáročia načúvali duchovní synovia sv. Benedikta.<sup>24</sup>

**Mgr. Dušan Škurla**, interný doktorand, Teologická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, Hlavná 89, 041 21 Košice, [dusan.skurka@ku.sk](mailto:dusan.skurka@ku.sk)

---

<sup>24</sup> Porov. BENEDIKT XVI.: Generálna audiencia: Sv. Benedikt z Nursie, 09. 04. 2008. In: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20080409036> (18. 02. 2010).



# Sonda do nacionalizmu v dejinách Košickej diecézy

---

## Probe into nationalism in the history of the Diocese of Kosice

Peter ZUBKO

### Abstrakt

The territory of the Diocese of Kosice in eastern Slovakia is a ethnic and religious crossroad since ancient times to the present. This article offers a look at three areas of nationalism: (A) the Jewish testimony from 1854 on the absence of anti-Semitism, (B) Ruthens - Greek-Catholics in the mid-20th century were cooperating with the Hungarians against the Slovaks, (C) the high clergy in the Diocese of Kosice at interwar period consisted of priests of different nationalities, social and geographical origin, the origin of the plurality of enrichment in the management of the diocese. The practice of the past can become the basis for today's proceedings and unresolved issues can be discussed scientifically and definitively closed, because of their failure to address only deepens the bias.

**Keywords:** Jews, anti-Semitism, Ruthens, Greek-Catholics, Hungarians, Slovaks, pluralism.

### Vovedenie do problematiky

Málokterý európsky región je národnostne, rečovo a konfesiónálne tak pestrý ako územie Košickej diecézy na východnom Slovensku. Dodnes tu nachádzame Slovákov všetkých kresťanských konfesií, primárne však ako rímskokatolíkov a evanjelikov, v menšej miere ako gréckokatolíkov, potom Maďarov ako kalvínov a rímskokatolíkov, v menšej miere ako gréckokatolíkov, Ruténov/Rusínov ako gréckokatolíkov/pravoslávnych, Nemcov ako evanjelikov a rímskokatolíkov, Poliakov ako rímskokatolíkov, ďalej tu žijú Rómovia rôznych kresťanských vierovyznaní a Židia so svojím vierovyznaním. Podobne komplikované pomery nachádzame v Sedmohradsku, Vojvodine alebo v Pobaltí.<sup>1</sup> V našom prostredí k tomu pribudlo ešte delenie sa podľa regiónov –

---

<sup>1</sup> Porov. ŠOLTÉS, P.: Tri jazyky, štyri konfesie. Etnická a konfesiónálna pluralita na Zempláne, Spiši a v Šariši. Bratislava : Pro Historia, 2009, s. 6.

Košičania (kvôli tzv. komplexu hlavného mesta), Abovčania, Šarišania a Zemplínčania, ku ktorým prirodzene inklinujú obyvatelia slovenského Použia. V tomto príspevku urobíme sondu do problematiky nacionalizmu v troch vybraných rovinách: (A) na príklade vzájomných vzťahov so Židmi v polovici 19. storočia; (B) na príklade vzťahov s gréckokatolíkmami, kde nachádzame skrytý nacionalizmus v rámci Katolíckej cirkvi, ale dvoch rozličných obradov, kde v pozadí pretrváva napätie medzi Slovákmi a Ruténmi (rímskokatolíkmami a gréckokatolíkmami); (C) na príklade internej atmosféry vo vedení Košickej diecézy v medzivojnovom období. Všetky príklady sledujú líniu vzťahov na národnostnom základe od navzájom vzdialených fókusov/subjektov (väčšinového rímskokatolíckeho – národnostne slovenského/maďarského – a menšinového) až do vnútorného fóra, kde obidva fókusy splyývajú do jedného ohniska. Táto pestrosť je dôsledkom pohnutej minulosti (vojny, epidémie, kolonizácie a sociálne motivované sťahovania). Východ Slovenska je križovatkou, ktorá ustavične žije od starého paleolitu až do súčasnosti. V jednej obci bežne žijú dve aj viac konfesií, ale i etník. V súvislosti s pestrým geografickým členením, a tomu prispôbeným župným zriadením, sa v minulosti nevytvorilo výraznejšie národné povedomie (ako na západe Slovenska), ale povedomie stoličnej príslušnosti, ktorá pretrváva dodnes.<sup>2</sup> Z tejto pestrosti sa vyvinul prirodzený sklon k tolerancii a vedomiu, že svet nie je monotónna a fádna, ale pestrá mozaika.

### **A. Židia a kresťania v 19. storočí**

Židia sa objavili v uhorských dejinách už v stredoveku. Vzťahoval sa na nich osobitný režim, *expressis verbis* definovaný uhorskými zákonnými článkami. Zákony, ale i existujúci predsudkový antisemitizmus a vlastná uzavretosť spôsobovali ich odsunutie na okraj spoločnosti. Bol to oficiálny prístup, ktorý vyplýval z antisemitizmu, ktorý nachádzame vo vzťahoch medzi kresťanmi a židmi už od 1. storočia.

Vo všeobecnej a veľkej miere sa so Židmi v Uhorsku stretávame v 18. a 19. storočí. Na územie dnešného východného Slovenska v tom čase prichádzajú Židia predovšetkým z územia Haliče, teda zo severnej susedskej krajiny.

---

<sup>2</sup> ŠOLTÉS, P.: Špecifická formovania národnej identity na východnom Slovensku na prahu modernej doby. In: DANIŠ, M. (ed.): Štúdie z dejín baníctva a banského podnikania. Zborník k životnému jubileu Mariána Skladaného. Acta Historica Posoniensa I. Bratislava: Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Katedra všeobecných dejín, 2001, s. 84-85.



V priebehu desaťročí sa tieto komunity rozrastajú (1) z pretrvávajúcich dôvodov imigrácie, ale aj (2) vďaka prirodzenej natalite. Rovnako to bolo na Makovickom panstve na severe Šarišskej stolice so sídlom v mestečku Zborov. Zborov je mesto ležiace asi 8 km severne od mesta Bardejov, v roku 1853 tam žilo podľa cirkevného sčítania 1897 rímskokatolíkov, 38 gréckokatolíkov a 309 židov.<sup>3</sup> Židov nachádzame aj v susedných filiálnych obciach celej farnosti, kde ich žilo rozptýlene ďalších 200, štatisticky priemerne cca od 1 do 2 rodín na jednu obec v okolí. V roku 1857 sa uvádza 655 židov,<sup>4</sup> v roku 1930 klesol ich počet na 322.<sup>5</sup> Tejto komunite sa tu zjavne darilo. Venovala sa obchodu a bola výrazne majetná.<sup>6</sup> To, že sa zástupcovia tejto komunity dostali do obecného zastupiteľstva,<sup>7</sup> svedčí o ich domestikácii v tamojšom pôvodne katolíckom prostredí. Pri tomto konštatovaní však vyvstáva otázka, nakoľko títo židia rešpektovali vyslovene katolícke prostredie, a to aj s jeho zvykmi, resp. osobitosťami.

Naše myslenie je ovplyvnené predsudkami vyplývajúcimi zo súčasného stavu vzťahov medzi židmi a kresťanmi, keď existuje výrazná autonómia, až náboženský fundamentalizmus. V 19. storočí bol Zborov sídlom rabinátu na čele s Ezechielom Landauom, hlavným rabinom makovického obvodu.<sup>8</sup> Synagóga bola postavená až na začiatku 20. storočia. Obecná kronika obsahuje z 30. rokov 20. storočia konštatovanie, že židia žijú autonomisticky a separovane od ostatného obyvateľstva, sú ekonomicky dominantní, úplne gramotní atď.<sup>9</sup> Pramene nezaznamenávajú žiadne konflikty. Záznam je však napísaný v duchu sobových predsudkov, akoby konflikty boli samozrejmosťou, vyplývajúcou zo židovského prostredia, lebo v Zborove ich zjavne nebolo.

Po tomto opise stavu podľa prameňov a literatúry by sa zdalo, že k tematike vzťahov medzi katolíkmi a židmi niet čo dodať. V Arcibiskupskom archíve v Košiciach sa nachádza zaujímavý a doteraz neznámy dokument, ktorý dokumentuje tieto vzťahy v polovici 19. storočia (a nepriamo i v celej 1.

---

<sup>3</sup> Schematismus venerabilis cleri dioecesis Cassoviensis... 1853. Cassoviae 1853, s. 95.

<sup>4</sup> Porov. HARČÁR, J. a kol.: *Zborov. Dejiny obce a makovického panstva*. LUKÁČ, Gabriel – ADAM, Ján (ed.). Zborov : Obecný úrad Zborov, 2005, s. 116. *A Magyar szent. korona*, s. 236-237.

<sup>5</sup> Zborov. HARČÁR, J. a kol.: *Zborov*, s. 137.

<sup>6</sup> Porov. HARČÁR, J. a kol.: *Zborov*, s. 117.

<sup>7</sup> Porov. HARČÁR, J. a kol.: *Zborov*, s. 117.

<sup>8</sup> HARČÁR, J. a kol.: *Zborov*, s. 117.

<sup>9</sup> Štátny archív Prešov, pobočka Bardejov, Zborov – Kronika II, s. 90, 94, 138-139.

polovici 19. storočia) do výraznej vzájomnej hĺbky. Zhrňme si znovu situáciu: Židia prichádzajú z inej kresťanskej do rovnako kresťanskej krajiny a sú prijatí, lebo sa prispôbili novému prostrediu. V tejto situácii pochopíme text samotného prameňa:<sup>10</sup>

„Mi Nižeg Podepsani wssecka Obec Varossa Zboro[v] Israelitska falimia hodnoverne, a spravdlive viznavame, a vissvedčugeme to, že Običeg Kte essče Nebosčik Pan Pleban Francz Sztankovits, a predessle Duhovne Pastire Každoročne z Kolyedu na Rok novo nastavagici Domi svojich Obovateloh, tak aj i nasse navstivugice odbavoval – totu istu a starodavnu Običeg teraznegssi Pan Pleban v Roku 1853<sup>im</sup> nye sam ze sebe, alye ktery žadosti nasseg gak svogih Obivateloh, tak y po nassih Domoh vikonaval; a to ssice nye pre žaden zisk, a dajake dohatky, lyem gedine s[ ]teho Ohledu, že Čeladka z Viri Rimsko Katolickeg Ktera po nassich Domoh sluzi, teho požehnani učastna bit mohla nato hodnoverne uznavame. A pre lepsu povnost menoh nassih vlastnu ruku podpisanih, a až polozenim početi nasseg Obecneg potvrzujeme. Sig[num]. Zboro[va] dne 17/6 854.

Wolf Goldman

L[ocus]. S[igilli].

Tender Seltenreich.“<sup>11</sup>

Podľa uvedeného svedectva tradičný zvyk svätiť príbytky na Nový rok, resp. na Troch kráľov (okolo 6. januára) existoval takmer od začiatku 19. storočia a trval asi dve generácie. Vznikol v čase krátko po príchode židov do Zborova.

Spor vznikol udaním niekoho zo závistlivých kňazov z okolia Zborova, pretože vtedajší zborovský duchovný Tomáš Kapy bol zodpovedný za farnosť len prvý rok a nebol ešte inštalovaný do úradu farára, bol „len“ administrátorom farnosti. Niektorí kňazi spochybnili, či môže profitovať z benefícia, ak nie je riadne ustanovený. Zneužití boli na to miestni židia, ktorí boli bohatí a skutočne tak mohli duchovnému, začínajúcemu na novom mieste, pomôcť. Sami však napísali, že kňaza nemotivovali ekonomické pohnútky, ale pastoračná horlivosť, ktorá zrejme chýbala iným kňazom. Dokument svedčí o veľkosti ducha Tomáša Kapyho a jeho predchodcov, svedčí o normálnosti medziľudských vzťahov

<sup>10</sup> Výslovnosť: ly = ľ; ny = ň; s = š; sz = s; g = j; h = ch, h; y = i.

<sup>11</sup> Arcibiskupský archív v Košiciach (AACass), Personalia, T. Kapy, sign. 1047/1854.

nielen v Zborove, ale aj na miestach, kde predošli duchovní pôsobili predtým, aj na miestach, odkiaľ pochádzali.<sup>12</sup> Už v polovici 19. storočia žili kňazi, ktorí mali postoj Jána XXIII. a ducha Druhého vatikánskeho koncilu, lebo konali podľa svedomia.

Na základe uvedeného dokumentu vyplýva, že je len ťažké rozprávať o antisemitizme, práve naopak, je dosvedčená vzájomná ústretovosť, konkrétne židov voči kresťanom, prišielcov voči domorodcom, a to v tej najcitlivejšej záležitosti – náboženského vyznania, a teda svedomia. Otvorený antisemitizmus, ktorý sa objavil až v 20. storočí, bol výsledkom zmenenej doby. Rovnako s tým bolo úzko spojené nové sebauvedomenie sa židov a ich sebaidentifikovanie a napojenie na celosvetové židovstvo. Bolo však také výrazné, že by som ho nazval (úplne) novou identitou.

## **B. Gréckokatolíci v polovici 20. storočia**

Známy maliar Andy Warhol, pochádzajúci z územia Slovenska, raz na otázku, odkiaľ pochádza, odpovedal, že z národa znikadiaľ. Myslel pri tom na svoj rusínsky pôvod. Pod hrebeňmi východných Karpát skutočne žije národ, ktorí historické pramene nazývajú po latinsky Rutheni/Ruténi. V literatúre sa zväzda do dnešných dní diskusia, či ide skutočne o národ, niektorí ho uznávajú, iní popierajú. Pritom Ruténi spĺňajú dôležité aspekty národa, ako napr. majú svoje územie, svoju reč, svoje zvyky, dlhodobo svoj juliánsky kalendár, jediné náboženstvo – sú kresťanmi východného/byzantského obradu. Niektorí z nich sa na území Slovenska slovakizovali a popierajú ruténsky pôvod. Z toho dôvodu sa pôvodné jadro dnes nazýva Rusíni, slovakizovaní gréckokatolíci/ortodoxní, ktorí to odmietajú, ešte prijímú označenie Rusnaci. Postupným poslovenčením a po druhom vatikánskom koncile aj odstúpenie od pôvodnej bohoslužobnej reči k zrozumiteľnej slovenčine sa vytratil jeden z posledných reliktov pôvodnosti. Úplne posledný náznak príslušnosti nielen k osobitnému kresťanskému bohoslužobnému ritu, ale aj etnickému pôvodu, však žije medzi tými ľuďmi, s ktorými títo Ruténi prišli a prichádzajú do kontaktu. Dodnes veľmi často počuť konštatovanie v pozitívnom alebo negatívnom zmysle, že ide o Rusnakov. Podtext však má jednoznačne etnické pozadie. Dokonca kompaktné obývané

---

<sup>12</sup> Neexistenciu antisemitizmu konštatoval napr. Ján Pavol II. z čias svojho detstva vo Wadowiciach. Na základe toho konštatoval, že dobré vzťahy sú možné a ak sú možné, sú našou povinnosťou.

územie na severe východného Slovenska sa nazýva Rusnaky, podobne ako na juhu Maďare. Prechodné/miešané územie sa nazýva „napoly Rusnaky“ a pod. Je pozoruhodné, že vlastne príslušníci/kresťania dvoch (troch) nezávislých cirkví, ktorí majú vlastnú hierarchiu, vlastný obrad, sviatky, ba i kalendár, má vzájomné predsudky, a pritom je medzi bezpečný múr obradu, ktorý je vlastne nezbúrateľný. Medzi rímsko- a gréckokatolíkmí však už po stáročia dochádza k napätiam a konfliktom. Pôvod týchto antagonizmov pramení vo vzájomnej minulosti, ktorá ak nevznikla, tak sa iste prehĺbila v 17., ale predovšetkým v 18. storočí. Zle prevádzaný a chápaný unionizmus prežíva v podvedomí predovšetkým gréckokatolíkov.

Aké problémy registrujú latinské pramene o gréckokatolíkoch, ktoré majú nacionálny podtext? Hovoríme tu o skrytom nacionalizme, ktorý pramene takto *expressis verbis* nepomenúvajú, avšak ak by figurovali na mieste gréckokatolíkov/Ruténov Maďari, Židia, príp. Česi, bol by nacionalizmus zjavný. Takto však výslovne neexistuje na papieri, ale v podvedomí väčšinového rímskokatolíckeho obyvateľstva existuje a je prítomný v ním používanej frazeológii.

V správe na návštevu *ad limina* košický biskup Jozef Čársky v roku 1943 i 1948 konštatoval, že problémy existovali medzi rímsko- a gréckokatolíkmí. V takto zmiešaných rodinách nemali jasné, na dobrá ktorej cirkvi majú prispievať. Mnohí východní pristupovali k sviatostiam u západných, najmä ak bývali ďaleko od svojho duchovného, niekedy dali svojim mŕtvych pochovať k rímskokatolíkom len preto, lebo ich duchovní pýtali vyššie taxy. Aj rímskokatolíci pristupovali k sviatostiam u gréckokatolíkov, aj keď hrozilo, že napr. bez dovolenia by boli uzavreté manželstvá. V takých prípadoch ordinariáty dovolenia udeľovali, lebo stránky sa vyhrážali apostázou. Gréckokatolíci mali veľký strach z latinizácie, preto ich ordinariát v prípade založenia cirkevnej školy radšej preferoval spoločné (neutrálne) školy, nie katolícke obidvoch obradov. Takýchto spoločných škôl bolo na území diecézy asi 50. V porovnaní s gréckokatolíkmí boli útoky protestantov na katolíkov oveľa zriedkavejšie. Bratská láska rímskokatolíckej cirkvi ku gréckokatolíckej sa prejavovala aj tak, že mnohé latinské kostoly boli „spoločne“ užívané, mali v nich bohoslužby aj

gréckokatolíci. Gréci boli rozdelení jazykovo na Rusínov a Slovákov, ktorí boli rusifikovaní a niekedy sa k nim rusínska časť správala vyslovene nepriateľsky.<sup>13</sup>

### **Aktívny nacionalizmus niektorých popov**

Rímskokatolícke pramene predovšetkým jasne evidovali, že aj medzi samotnými gréckokatolíkmi nebola národnostná jednota, ktorá vyplývala práve z historického poslovenčenia Ruténov na miešaných/nekompaktných územiach. Samotní gréckokatolíci sa dodnes delia na Rusínov a Slovákov. Medzivojnoví biskupi však nezdôrazňovali etnicitu, išlo im o celistvosť cirkvi ako takej. Preto mnohokrát nachádzame kňazov z jednej časti diecézy v druhej. Príklad. V medzivojnovom období a počas maďarskej správy južných častí Slovenska bol popom v obci Belža pod Košicami politicky činný Jozef Sobota (narodený 12. februára 1885 v Košiciach), brat niekdajšieho predsedu Krajského súdu v Levoči, ktorý sa za života exponoval za Šrámkovu ČSL. Všeobecne rozšírený názor medzi gréckokatolíkmi na juhu bol ten, že kto je gréckokatolíkom, ten je Rusín. Gréckokatolícky farár a dekan z Belže sa hlásil k Rusínom. Keď sa po viedenskej arbitráži začal pohon na Slovákov na Maďarmi okupovanom území, vyvstala aj politická otázka, prečo sa angažoval v Šrámkovej ČSL ako jeho nebohý brat? Odpovedal, že tak urobil práve preto, že je Rusín a okresné predsedníctvo prijal práve preto, aby bol takto účinnejším nástrojom v boji proti Slovákom.<sup>14</sup> V tejto súvislosti len spomeňme, že Maďari v Košiciach vydávali nacionalisticky ladené noviny *Naša zastava*, ktoré presadzovali mienku, že Východoslováci nie sú Slováci, ale Slovjaci, ktorí sú súčasťou maďarského kmeňa. Viacero až šovinisticky ladených článkov odsudzuje „západoslovakizovanie“,<sup>15</sup> bohemizovanie,<sup>16</sup> veľkomoravskú minulosť, cyrilometodskú tradíciu,<sup>17</sup> Svätopluka, Jánošíka<sup>18</sup> a pod.

Rusíni sa v Maďarskom kráľovstve cítili bratmi Maďarov, ale to len v duchu doby – boja, aj ideologického, proti Slovákom. V inom čísle *Našej zastavy* brali autori do ochrany Rusnakov a Prešovské gréckokatolícke biskupstvo, a to preto,

---

<sup>13</sup> AACass, *Episcopalia – Jozef Čársky (E-JČ), Relatio quinquennalis...* 1943, s. 14-15; *Relatio quinquennalis...* 1948, s. 16-17.

<sup>14</sup> AACass, E-JČ, GR, *Naša zastava...*, nesign. s. 4.

<sup>15</sup> *Naša zastava* 92/17.11.1940, úvodník.

<sup>16</sup> *Naša zastava* 93/20.11.1940, článok *Tapči ručky tapči*; 28/6.4.1941 článok o čechúnstve Dr. Emanuela Böhma.

<sup>17</sup> *Naša zastava* 95/27.11.1940, úvodník.

<sup>18</sup> *Naša zastava* 94/24.11.1940, úvodník.

lebo Západniari údajne chceli jeho sídlo preložiť do Medzilaboriec.<sup>19</sup> Aj počas maďarskej okupácie sa v rímskokatolíckej farnosti Košická Polianka používala slovenčina.<sup>20</sup> Farár Andrej Kapušanský sa stal objektom útoku v novinách.<sup>21</sup> Je za tým badať jednoznačné rusínske predsudky, žiaľ, v tomto čase nahrávajúce veľkomaďarskej politike. Gréckokatolík Emil Timko<sup>22</sup> (narodený 24. októbra 1904 v Prešove) v roku 1941 napísal, že guvernér Podkarpatskej zeme Kozma v mene Rusínov poslal Gazdovskej strane list, v ktorom im takto ďakuje: „...a vtedy, keď podáme sebe ruky Maďar, Rusín a Slovjak, skladáme svätú prísahu a sľubujeme, že naveky verní ostaneme našej tisícročnej, Karpatmi ovenčenej krajiny...“<sup>23</sup> Tieto príklady dosvedčujú, že voči Slovákom (rímskokatolíkom) existovali pretrvávajúce predsudky, ktoré prerástli do nacionalizmu, ako náhle sa na to vytvorili predpoklady.

Ani na slovenskom území, ktoré nepripadlo po viedenskej arbitráži Maďarsku nebola situácia v gréckokatolíckej cirkvi ideálna voči Slovákom. Gréckokatolícky dekan Štefan Želtvay v obci Vojčice pri Trebišove bol prešovským hlavným súdom odsúdený na 14 dní väzenia bezpodmienečne za to, že keď jeho veriaci 7. a 14. mája 1939 po sv. liturgii zaspievali vtedajšiu slovenskú štátnu hymnu Hej Slováci, počas ktorej sa nesprával dôstojne a ako kňaz tak pohoršil veriacich tak, že ostentatívne odišiel od oltára a v sakristii vykrikoval, prečo ju vôbec spievajú. Na jeho počínanie gréckokatolícky kurátor Ján Tomčík povedal, že oni sú Slováci a nikto im nemôže zakázať spievať slovenskú hymnu. Iný gréckokatolícky kurátor Ján Ferencík zas podotkol, že keď sa už spieva slovenská hymna, je to „naša hymna“, a preto ho to nemá čo mrziť. Pop na to odpovedal, že keď oni budú spievať slovenskú hymnu, on si zaspieva podkarpatskú hymnu. Potom skoro došlo kvôli k tomu k bitke. Vojčice sa nachádzali v Mukačevskom gréckokatolíckom biskupstve s ťažiskom na Podkarpatsku. Vyšetrovaním sa zistili zaujímavé skutočnosti o spomenutom gréckokatolíckom farárovi. Žandári mali v evidencii uvedené, že je to Slovák z Hajdúdorogu, pred vyšetrujúcim sudcom uviedol, že je Rusín, vojčický

---

<sup>19</sup> Naša zastava 98/8.12.1940, článok *Východné Slovensko*. V skutočnosti existovali plány, ale len na preloženie rusínskeho gymnázia.

<sup>20</sup> Porov. Schematismus venerabilis cleri dioecesis Cassoviensis 1941. Cassoviae 1941, s. 26.

<sup>21</sup> Naša zastava 33/23.4.1941.

<sup>22</sup> Bol väzobne vyšetrovaný 4. – 26.11.1939 kvôli podozreniu, že inicioval pripojenie Prešova k Maďarsku. – AACass, E-JČ, GR, Naša zastava..., nesign. s. 3.

<sup>23</sup> Naša zastava 83/15.10.1941, úvodník.

notársky úrad uviedol, že je Maďar a na hlavnom pojednávaní zas tvrdil, že je Slovák, lebo jeho dedo pochádza z Michaloviec a neďalekých Laškoviec.<sup>24</sup>

Tento trend nebol prekvapivý, keď si uvedomíme, že Prešovské gréckokatolícke biskupstvo podľahlo silnému maďarizačnému tlaku na prelome 19. a 20. storočia, ba zdá sa, že ešte silnejšiemu, než Košické rímskokatolícke biskupstvo, ktoré malo od roku 1907 národnostne vysoko tolerantného biskupa svätého života Augustína Fischera-Colbrieho († 1925) a potom Slováka Jozefa Čárskeho († 1962). V Prešove bol prvým nemaďarizujúcim biskupom až Pavol Peter Gojdič, ktorý však nebol Slovák. Vo vyššie uvedenom kontexte je jasné, prečo bol biskup Jozef Čársky až do svojej smrti „len“ apoštolským administrátorom, kým Pavla Petra Gojdiča počas vojnových čias nebol problém vymenovať za riadneho rezidenčialneho biskupa.<sup>25</sup> Bola za tým (veľko)maďarská politika. Biskup Gojdič si bol zrejme veľmi dobre vedomý svojho neľahkého postavenia a možného zneužitia prostredníctvom veľkomaďarskej politiky. A práve v tomto kontexte možno vysvetliť negatívne znejúcu poznámku biskupa Jozefa Čárskeho zo správy na ad limina z roku 1943 o preferovaní nekonzesionálnych škôl v zmiešaných obciach,<sup>26</sup> že biskupovi Gojdičovi išlo predovšetkým o pokoj medzi ľuďmi než o štatistické čísla, ktoré by v skutočnosti boli na úkor duší.

### **Prvá Slovenská republika a cirkevné problémy**

Prvá Slovenská republika nebola naklonená Rusínom ako národu. Bolo to tak preto, lebo nemali oporu v žiadnom štáte, ktorý by ich morálne reprezentoval. Akékoľvek snahy o svojbytnosť, a to aj na cirkevnom poli, boli chápané ako boľševizmus. Vtedajší režim násilne zaviedol asi do 75 škôl s 113 triedami miesto rusínčiny slovenčinu. Gréckokatolícke rusínske gymnázium z Prešova malo byť preložené do vtedy bezvýznamných Medzilaboriec. Dvadsiatim štyrom gréckokatolíckym kňazom s rodinami odňali plat, lebo sa nechceli podrobiť slovakizácii. Obyvatelia Závadky žiadali zavedenie rusínskej reči do ich ľudovej školy. Odpoveďou bolo zatknutie učiteľa a väznenie v Ilave. Ako prostriedok k odnáródňovaniu slovenské úrady použili vytlačenie jednej modlitebnej knižky a kalendára, ktoré boli financované z neznámych zdrojov. Veľký náklad týchto kníh viedol k ich rozšíreniu medzi Rusínmi za smiešne

---

<sup>24</sup> AACass, E-JČ, GR, Štefan Želtvay, nesign.

<sup>25</sup> Košické biskupstvo i Prešovská eparchia siahali prekračovali hranice ČSR a zasahovali na územie Maďarského kráľovstva, ich jurisdikcia zasahovala do Maďarska.

<sup>26</sup> Porov. AACass, E-JČ, Relatio quinquennalis... 1943, s. 14-15.



ceny. Takže medzi Rusínmi existovala široko rozšírená nespokojnosť. Jednou z požiadaviek Rusínov bolo, aby sa vo všetkých gréckokatolíckych ľudových školách vyučovala staroslovienčina a cyrilika, ako kedysi za Uhorska, pretože veriaci ju potrebovali na vykonávanie svojich náboženských povinností.<sup>27</sup>

### **C. Vnútna tolerancia medzivojnového obdobia**

Cirkev počas svojej dlhej histórie vystupovala jednotne predovšetkým vo vieroučných a disciplinárnych otázkach. Ostatné problémy boli vždy sekundárne, aj keď subjektívne sa niekedy javili ako veľmi dôležité. Cirkev je len jedna, navonok jednotná, no vo svojom vnútri je veľmi pestrá a bohatá. Táto pestrosť jednoty nikdy nebola cudzia ani v košickom prostredí. Pluralizmus v Cirkvi nie je nič neznáme a cudzie, ba práve naopak, vďaka nemu existoval v dejinách *spiritus movens*, vyvolaný prirodzeným napätím. Biskupi boli zodpovední za vedenie diecézy, nerozhodovali sa však úplne sami, k svojej apoštolskej práci využívali mnohých spolupracovníkov na viacerých úrovniach – boli zaradovaní do rôznych funkcií. Tí najbližší boli aj navonok ozdobení nejakým čestným titulom. Tak boli jednak braní ako istý druh vysokej autority, na druhej strane aj sami cítili isté zadost'učinenie za svoju prácu, keď požívali nielen morálne výhody (oblečenie, spoločenské rešpektovanie, erb), ale aj materiálne (vyšší príjem, vyšší štandard bývania). Pri biskupovi pôsobili: svätiaci biskup, jeho poradný zbor – kapitula čiže kanonici. Potom ďalší hodnostári, ktorí buď bezprostredne pôsobili pri biskupovi, alebo mu pomáhali v rozličných funkciách a postoch v diecéze.<sup>28</sup> Rebríček dôležitosti nám poodhaľuje každý schematismus z tých čias.<sup>29</sup> Po riadnych kanonikoch<sup>30</sup> nasledovali archidiakoni mimo grémia kapituly,<sup>31</sup> čestní kanonici,<sup>32</sup> titulárni

<sup>27</sup> AACass, E-JČ, GR, Rusíni – ich národné požiadavky, nesign., 7 s.

<sup>28</sup> Každý takýto kňaz bol „okom“ biskupa.

<sup>29</sup> Catalogus cleri Dioecesis Cassoviensis pro anno 1918. Cassoviae 1918, s. 3-12; Schematismus venerabilis cleri Dioecesis Cassoviensis anno reparatae salutis 1925. Erectae sedis episcopalis 122. Cassoviae 1925, s. 3-12; Schematismus venerabilis cleri Dioecesis Cassoviensis anno reparatae salutis 1928. Erectae sedis episcopalis 125. Cassoviae 1928, s. 3-10; Schematismus venerabilis cleri Dioecesis Cassoviensis anno reparatae salutis 1934. Erectae sedis episcopalis 130. Cassoviae 1934, s. 2, 4-11; Schematismus venerabilis cleri Dioecesis Cassoviensis anno reparatae salutis 1938, erectae sedis episcopalis 134. Cassoviae 1938, s. 8-9, 26-39.

<sup>30</sup> Košická kapitula mala týchto osem štalumov: Veľprepoš, lektor, kantor, kustód, katedrálnej archidiakon, magister I, II, III.

<sup>31</sup> Košická diecéza mala tri archidiakonáty: Katedrálnej (Abovský), Toryský (Šarišský) a Zemplínsky. Len katedrálnej archidiakon bol členom Košickej kapituly.



opáti a prepošti,<sup>33</sup> pápežskí hodnostári (monsiñori),<sup>34</sup> diecézny tribunál,<sup>35</sup> biskupská aula,<sup>36</sup> prosynodálni examinátori,<sup>37</sup> rozličné komisie,<sup>38</sup> kolégiá,<sup>39</sup> komisie,<sup>40</sup> rady<sup>41</sup> a akcie.<sup>42</sup> Osobitne ešte treba spomenúť košického farára a rektora kňazského seminára. Post košického farára zastával kňaz, ktorého prezentovalo mesto v rámci patronátneho práva, a ktorý sa na základe dohody z roku 1847 súčasne stával aj košickým kanonikom.<sup>43</sup> Bola to teda veľmi vážná osobnosť v meste. Rektor seminára zodpovedal za výchovu a vzdelanie budúceho diecézneho kléru. Aj rektor seminára býval členom kapituly.

V medzivojnovom období spravovali Košickú diecézu dvaja biskupi. Msgr Augustín Fischer-Colbrie, v poradí desiaty košický biskup, dva roky pôsobil ako pomocný biskup Žigmunda Bubiča, po ktorého smrti sa v roku 1907 stal jeho nástupcom. Zomrel v Košiciach 17. mája 1925 v povesti svätosti. Správy diecézy sa z rozhodnutia Svätého stolca v tom istom roku ujal Msgr Jozef Čársky. Obaja biskupi boli mužmi na svojom mieste, ktorí svoje úlohy plnili zodpovedne. A. Fischer-Colbrie mal nemecko-maďarský pôvod, u nich doma sa rozprávalo po francúzsky, latinčina bola reč Cirkvi, ktorej slúžil; ako vedec zvládol hebrejštinu, arabčinu, gréčtinu; a – naučil sa aj reč svojho ľudu, slovenčinu.<sup>44</sup> Na začiatku svojho pôsobenia bol veľmi odvážny (prijal do

---

<sup>32</sup> Ich počet nikdy neprevýšil počet gremiálnych kanonikov.

<sup>33</sup> Podrobne pozri: ZUBKO, P.: *Mužské kláštory na území Košickej diecézy*. In: *Verba theologica. Osoba a osobnosť*. Roč. VI (2007) 2, č. 13, Košice, s. 104-111.

<sup>34</sup> Delili sa takto: Apoštolskí protonotári *ad instar participandum*, domáci pápežskí preláti, komorníci *supranumerarii*, tajní čestní kanonici, titulárni diecézni asesori.

<sup>35</sup> Oficiál, viceoficiál, riadni sudcovia, obhajca manželského zväzku a rehoľných sľubov, promótor spravodlivosti, notár a vicenotár.

<sup>36</sup> Riaditeľ kancelárie, sekretár, aktuár, ceremonár, archivár.

<sup>37</sup> Predseda a členovia.

<sup>38</sup> Skúšobná komisia pre učiteľov náboženstva, Komisia pre disciplínu vyučujúcich, Farskí konzultori, Komisia pre penzionovaných kňazov, Úrad správy zbožných základín.

<sup>39</sup> Misijné kolégium, Kolégium cenzorov kníh.

<sup>40</sup> Komisia pre cirkevné umenie.

<sup>41</sup> Biskupská rada pre správu majetkov, Revízor farských účtov, Inšpektor katolíckych škôl.

<sup>42</sup> Katolícka akcia, Katechetická akcia, Akcia katolíckej mládeže, Misijné akcie.

<sup>43</sup> AACass, Capitularia, listina z 2.3.1847.

<sup>44</sup> Najstarší pamätníci medzi kňazmi spomínajú, že aj keď mal ako úradníkov v aule aj Slovákov, sám vedel spisovnejšie po slovensky než oni. Literatúra: ČIŽMÁR, M.: *Hlásal radosť zvesť chudobným. Náčrt spirituality biskupa ThDr. Augustína Fischer-Colbrieho (1863–1825)*. Levoča : Polypress, 1998; MIHÓKOVÁ, M.: *Košický biskup ThDr. Augustín Fischer-Colbrie (1863–1925). Život a dielo*. Košice : Verbum, 1996; *Slovenský biografický slovník II*. Martin : Matica slovenská, 1987, s. 93; *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*. Bratislava : Lúč, 2000, s. 345.

diecézy J. Čárskeho, ktorého kvôli národnému povedomiu vylúčili z Pázmanea), neskôr pôsobil konzervatívne (niektoré menej dôležité veci, ako reorganizáciu štatútov kapituly, vyplývajúcu z Kódexu kanonického práva Benedikta XV., nepreviedol hneď do života, pretože tieto zmeny prišli v tom istom čase ako rozpad Rakúsko-Uhorska). Jeho nástupca Msgr Jozef Čársky bol uvedomelý Slováčok zo Záhoria, ktorý ovládal maďarčinu a nemčinu; doma aj v zahraničí sa mu pestrosť prostredia, kde pôsobil, stala samozrejmosťou. Na rozdiel od svojho predchodcu okúsil aj pastoráciu medzi veriacim ľudom – Maďarmi v Monoku, Nemcami v Košiciach i Slováckmi v Košiciach a v Širokom.<sup>45</sup>

Týmto mužom pomáhala grémium kanonikov, ktorého členovia boli rôzneho sociálneho i národnostného pôvodu, vzdelania, skúseností a pohľadu na pastoračné starosti.<sup>46</sup> Kanonici pochádzali z rôznych častí diecézy — z Abova (A. Hoffmann, A. Opitz), Šariša (A. Fodor, Š. Hartsár, L. Konrády, M. Krajnyik, Š. Lesskó, Š. Onderčo, R. Prónay, B. Tost, V. Wick), Zemplína (M. Palyó, A. Pernyik), ale i spoza hraníc diecézy (K. Belky, K. Hiszem, M. Pfeiffer, J. A. Vécsey); boli medzi nimi mešťania (K. Belky, A. Hoffmann, M. Krajnyik, A. Opitz, J. A. Vécsey, V. Wick) i vidiečania. Takmer všetci kanonici boli od prijatia tonzúry klerikmi Košickej diecézy, traja však boli inkardinovaní až neskôr (Š. Lesskó zo Spišskej diecézy, M. Pfeiffer z Nitrianskej diecézy a J. A. Vécsey zo sedmohradskej Alba Julie). Niektorí pochádzali z jednoduchých pomerov, ich rodičia sa živili roľníctvom (Š. Hartsár, Š. Onderčo) alebo remeslom (K. Hiszem, L. Konrády) alebo ako úradníci či štátni zamestnanci (M. Krajnyik, V. Wick). Niektorí pochádzali zo stredných zemianskych vrstiev (A. Fodor, L. Konrády), ale aj z vyššej šľachty (J. A. Vécsey).

Z národností prevažovala maďarská (A. Fodor, J. A. Vécsey), nemecká (A. Hoffmann, A. Opitz, M. Pfeiffer), niektorí Slováci chápali pomadžarčenie ako prirodzený proces (Š. Hartsár, Š. Lesskó), niektorí sa zase aj napriek nemeckému pôvodu hlásili k maďarskej národnosti (B. Tost, V. Wick);

---

<sup>45</sup> Literatúra: J. E. Jozef Čársky, biskup. K jeho šesťdesiatinám. SSV : Trnava 1946; ČECH, P.: Jozef Čársky, košický biskup. In: BAGIN, A. (zost.): Dvaja veľkí rodoľubovia. SSV : Trnava 1987, s. 5-53; Slovenský biografický slovník I. Martin : Matica slovenská, 1986, s. 407; Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska, s. 200-201; Štyridsiate výročie úmrtia biskupa Jozefa Čárskeho. Zborník príspevkov monotematického seminára z cirkevných dejín, Košice 13. mája 2002. HIŠEM, Cyril – ZUBKO, Peter (zost.). Košice : Vydavateľstvo Michala Vaška pre Teologický inštitút v Košiciach, 2002.

<sup>46</sup> Všetky nasledujúce údaje vyplývajú zo zachovaných personálií, biografii a biskupových relácií, uložených jednak v AACass, v oddelení Capitularia a Personalia a v Archíve Košickej metropolitnej kapituly.

samozrejme, že tu boli aj Slováci (Š. Onderčo, A. Pernyik). Niektorí Slováci pochádzali z maďarskej časti diecézy (A. Pernyik), niektorí Maďari zo slovenskej časti diecézy (B. Tost, V. Wick). Rečové znalosti všetkých kanonikov mali ťažisko na maďarčine, nemčine a napokon na slovenčine, v menšej miere na iných rečiach. Všetci absolvovali aspoň základné štúdiá v maďarčine. Niektoré promaďarské vystúpenia kanonikov zašli až do krajností (B. Tost,<sup>47</sup> V. Wick<sup>48</sup>). Čo sa týka vzdelania, kanonici ako seminaristi študovali v Košiciach (B. Tost, Š. Onderčo, A. Opitz, V. Wick), Budapešti (Š. Hartsár, M. Krajnyik, M. Palyó, B. Tost), Viedni (K. Belky, R. Prónay), Spišskej Kapitule (Š. Lesskó), Freiburgu (M. Pfeiffer) a Ríme (J. A. Vécsey).

Kňazské skúsenosti väčšina získala na farách ako kapláni a farári (A. Fodor, K. Hízsem, A. Hoffmann, L. Konrády, Š. Lesskó, Š. Onderčo, A. Opitz, M. Palyó, A. Pernyik), iní pôsobili len alebo prevažne v biskupskej kúrii (K. Belky, Š. Hartsár, A. Hoffmann, M. Krajnyik, M. Pfeiffer, R. Prónay, B. Tost, V. Wick). Jeden kanonik dokonca zomrel v povesti svätosti (R. Prónay) a jeden sa preslávil ako politik, aj keď dostal dišpenz od rezidovania v Košiciach (Š. Onderčo).<sup>49</sup>

Táto pestrosť smerovala k tomu, že vysoký klérus sa vždy zjednotil v otázkach správy biskupstva a v obrane jednoty katolíckej viery a disciplíny.<sup>50</sup> Ak by sme použili Augustínovu terminológiu z diela *De Civitate Dei*, pri správe Košickej diecézy nešlo o rozličné protikladné skupiny ľudí, ale iba o jednu z dvoch obcí — tú, ktorá sa zrodila z Boha a vychvaľuje sa nie sama sebou, ale Pánom.<sup>51</sup> Ide síce o veľmi ľudské, no predsa len sprítomnenie nebeskej obce v konkrétnom prostredí.<sup>52</sup> Pluralizmus bol obohatením.

## Záver

Veriaci človek nie je náboženský fanatik, má rozum a slobodnú vôľu; nerozhoduje sa proti viere, nech by to bolo akokoľvek moderné. Ľudia sa líšia vo svojom vnútri, postojoch, ponímaní života. To by mohlo vyvolať problémy vo vnútri spoločnosti, kde je nutné predpokladať spoločné hodnotové

---

<sup>47</sup> J. E. Jozef Čársky, biskup. K jeho šesťdesiatinám, s. 63-67.

<sup>48</sup> WICK, B.: *Kassa története*. In: *Kassa*. [Kassa]: A kassai Kazinczy társaság, 1941, s. 21.

<sup>49</sup> Štefan Onderčo, kňaz, rodoľub a politik. ČÍŽMÁR, M. (zost.). Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1995; Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska, s. 1011.

<sup>50</sup> Porov. *Circulares Dioecesis Cassoviensis 1918–1939*.

<sup>51</sup> LANE, T.: *Dějiny křesťanského myšlení*. Praha : Návrat domů, 1996, s. 51.

<sup>52</sup> STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Praha : Zvon, 1991, s. 170.

presvedčenie. Množstvo názorov existuje preto, lebo človek nepozná pravdu bezprostredne, musí ju hľadať a necháva ju dozrievať, preto o jednej veci uvažuje z rôznych uhlov pohľadu. „Pre všetkých som sa stal všetkým, aby som zachránil aspoň niektorých,“ (*1Kor 9,22b*) napísal apoštol Pavol. Dnes sa nepreferujú masy, ale dôležitý je jednotlivec, spása jeho duše. Cirkev je domovom pre všetkých bez rozdielu (porov. *Rim 3,22b*). Aj dobrý pastier v evanjeliu nechal deväťdesiatdeväť oviec a šiel hľadať jednu zblúdenú (porov. *Mt 18,12 par.*). Pestrosť nemá rozbiť, ale spájať. Cez pluralitu jednotlivostí, ku ktorým patrí aj bohatá etnická pestrosť východného Slovenska, sa totiž možno viac priblížiť k objektívnej Pravde, Dobru a skutočnej Kráse, čiže k Bohu.

**prof. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.**, Katolícka univerzita v Ružomberku,  
Teologická fakulta, Hlavná 89, 041 21 Košice, peter.zubko@ku.sk

*INÉ ČLÁNKY*

---



# Tri archaické témy v eschatológii

---

## Drei Archaishen Themen in der Eschatologie

Igor GIBODA

### Abstrakt

Der Artikel behandelt die drei sich wiederholenden Themen in der Eschatologie: Antithese zwischen Unsterblichkeit der Seele und Körperauferstehung als Hoffnung für das ewige Leben, Frage ob der Mensch nach seinem Tod eine Person bleibt oder nur die abgetrennte Seele, und Spannung zwischen der katholischen und protestantischen Ansicht des Menschen, der einen gewissen Mythos zwischen dem Akzeptieren des platonischen Dualismus bei Katholiken und der biblischen Ansicht bei Protestanten darstellt. Alle drei Themen kommen mir vor als überholt, aber sie werden auch weiterhin in der gegenwärtigen Eschatologie aktuell aufgetreten und pertraktiert. Der Artikel schlägt den Theologen die Möglichkeit vor, die unwesentlichen und veralteten Themen in der Eschatologie umzugehen und sich in die Bahn der noch nicht gelösten Probleme zu bewegen.

**Schlüsselwörter:** unsterbliche Seele, Körperauferstehung, menschliche Person, platonischer Dualismus, Einheit von Körper und Seele

### 1. Úvod

Čitateľ literatúry o eschatológii naráža na niekoľko opakujúcich sa tém, ktoré akoby teológovia odpisovali jeden od druhého bez toho, aby si preverili správnosť predošlého tvrdenia. Zaujímavé na tom všetkom je, že niektoré tvrdenia prežili stáročia, a hoci stratili svoju pravdivú opodstatnenosť, a sú mimo teologického vývoja, naďalej ich teológovia odpisujú. Pochopiteľne, nejde o témy, ktoré sa vyvíjajú a každý k nim zaujme stanovisko, aby hypotézy premenil na pravdy, ide o témy mŕtve a predsa odpisovaním oživované aj v dvadsiatom prvom storočí. Nedbajúc ani vyhlásení vyššej authority.

Prvá opakujúca sa téma je antitéza medzi nesmrteľnosťou duše a vzkriesením ako nádeje pre večný život, ktorá začala Lutherovou nespokojnosťou s vyhlásením dogmy o nesmrteľnej duši. Nepovažoval prekonanie smrti na základe nezničiteľnej substancie za primárny postulát nádeje pre večný život, ale

nahradil ho akcentovaním milosti vzkriesenia. Táto téma zažila renesanciu v dvadsiatom storočí a cez rôzne vyhlásenia Medzinárodnej teologickej komisie a iných autorít vstúpila do tretieho milénia.

Druhá téma je už náročnejšia: Je to tvrdenie, že človek po smrti nie je osoba, kde sa teológovia odvolávajú na spisy sv. Tomáša Akvinského, ak nie iba na tento text: „*Ad secundum dicendum quod non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona: sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae.*“<sup>1</sup>

A tretia téma je nedostatočná argumentácia biblickým pohľadom na človeka oproti „gréckemu“ alebo „platónskemu“ dualistickému, ktorá je, pravda, veľmi diskutabilná, lebo sa stala filozoficko-teologickou konvenciou, ktorá je však už očistená a teológovia sa nemusia zbytočne zaoberať vecami prežitými. Hneď možno začať antitézou nesmrteľná duša *contra* vzkriesenie tela.

## **2. Nesmrteľnosť duše alebo vzkriesenie tela?**

Problémy týkajúce sa posmrtného života človeka v individuálnej eschatológii sa v katolíckej teológii tradične vysvetľovali dvojfázovou eschatológiou. Pričom prvou fázou sa popisuje smrť človeka a následné prebývanie duše bez tela v stave medzi smrťou a vzkriesením a v druhej fáze, na konci vekov po poslednom súde, sa opisuje vzkriesenie celého človeka, teda opätovné spojenie ľudskej duše s osláveným telom a následná participácia na Božom živote vo večnosti. Samozrejme, ak sa má spomenuté opísať v spojení s kolektívnou eschatológiou, tak samotné eschatologické fázy majú ďaleko ilustratívnejší a dramatickejší charakter, aj keď nikdy nemôžu byť vyčerpávajúco vysvetlené. Čo však je čitateľovi jasné zo samotnej podstaty veci.

V prípade prvej fázy katolíci prebývanie duše bez tela vysvetľovali a obhajovali jednou z jej schopností, a to jej nesmrteľnosťou alebo nezničiteľnosťou. Popisujú iba prípad spomenutej prvej fázy, kde samotný popis nesmrteľnosti či nezničiteľnosti ľudskej duše vysvetľovali z prirodzenosti Božieho stvorenia v tomto jedinom konkrétnom prípade. Pritom je zřejmé, že ďalšie udalosti v prvej fáze sa dajú opísať bohatšie s ohľadom na množstvo práve prebiehajúcich dejov, ktoré sa v stave oddeľovania tela od duše odohrávajú. Takže v prípade nesmrteľnej duše šlo o minimálne množstvo udalostí zažívané

---

<sup>1</sup> AKVINSKÝ, T.: *Summa Theologiae* (= *STh*) I, q. 75, a 4, ad 2.



ľudskou osobou v smrti a „hned“ po smrti, resp. do začiatku druhej fázy. Tieto epizódy prvej fázy kresťanská teológia vysvetľovala od svojho začiatku, ale konkrétne v učení o ľudskej duši a jej vlastnostiach dosahuje katolícka teológia svoj kulminálny bod v diele svätého Tomáša Akvinského, presnejšie v jeho *Teologickej Sume*. V príslušných kapitolách sa čitateľ dozvie detailne o Tomášovom názore na ľudskú dušu a jej vlastnostiach, a o celkovom Božom pláne sa dozvie, keď prečíta celú *Sumu*. Tak spozná komplementárnu pravdu o pláne spásy, ktorej jednou časťou je aj učenie o duši. A to aj o duši oddelenej od tela, čo je jej stav po smrti človeka a s ním spojené ďalšie udalosti, ktoré človek zažíva vo svojej nesmrteľnej duši. Tie však bežne poučený čitateľ pozná z katechizmu.<sup>2</sup> Stále však mu je jasné, že ide o príslušnú kapitolu a nie o celú komplementárnu pravdu, a už vôbec nehľadá v učení o nesmrteľnej duši konečnú pravdu o spáse. Ide „iba“ o časť grandióznej mozaiky. Mozaiky, ktorú Tomáš neustále vo svojej metafyzike v nespočetných obmenách deľoval z pohľadu pravdy, teda zhody veci a rozumu. Kde každý objekt poznávania nazval *res*, teda vec, ktorá je objektívnou požiadavkou aktu vôle pri poznávacom procese. Je to jeho metóda. Metóda stredoveká, ktorá nebola po vôli mladším teológom, hľadajúcim interpersonálne relácie dialogického personalizmu. O tom však neskôr.

Na začiatku treba pripomenúť, že katolícka tradícia v prípade nesmrteľnosti duše jej nezničiteľnosť chápe ako jej istú prirodzenosť. A práve toto tvrdenie, izolovane použité iba pre prvú eschatologickú fázu, bolo v dvadsiatom storočí podrobené tvrdej kritike zo strany protestantskej teológie. To preto, že protestanti sa historicky, od dôb Martina Luthera, bývalého augustiniánskeho mnícha, prikláňali skôr k myšlienke vzkriesenia mŕtvych ako základu nádeje pre večný život. Čo je bez akejkoľvek snahy pripomínať staré spory medzi katolíkmi a protestantmi prirodzené, lebo augustiniáni v náväznosti na františkánskeho mnícha a teológa Jána Duns Scota predstavovali ďalší prúd v scholastike a na rozdiel od dominikánov či tomistov akcentovali vôľu pred rozumom. Preto nevideli v osobe len duchovnú individualitu, ale hlavne individualitu konštituovanú personálnym vzťahom k Bohu. Čím sa samozrejme nechce povedať, žeby dominikánom tento aspekt ušiel. Tu treba pripomenúť, že Martin Luther si všimal ľudskú osobu hlavne v súvislosti s náukou o ospravedlnení a dušu nechápal v prvom rade ako ontologickú kategóriu, ale

---

<sup>2</sup> Porov. Katechizmus katolíckej cirkvi (= KKC). bod. 988-1041.

ako náboženskú.<sup>3</sup> Teda v interpersonálnom vzťahu k Bohu. A tak primárne nenapísal: „*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*“<sup>4</sup>, ale „*Amor Deo non invenit sed creat suum diligibile. Amor hominis fit a suo diligibili*.“<sup>5</sup> Čo je prirodzené, keďže scholastickú náuku o človeku poznal a rozviedol práve antropologickú tému oslovenia človeka Stvoriteľom, kde sa Božia láska nevzťahuje k tomu, čo je na človeku hodné lásky, ale sama túto kvalitu vytvorí. Ibaže to v zásade neodporuje tomu, čo obhajoval Tomáš, keď v ľudskej duši rozpoznal miesto Božieho oslovenia v človeku, ktoré vytvoril na svoj obraz. Len tak mimochodom treba podotknúť, že ide o spor z trinásteho a šestnásteho storočia.

Ďalší spor kulminoval v otázke prebývania duše bez tela v stave medzi smrťou a vzkriesením, ktorú katolíci po konštitúcii *Benedictus Deus* z 29. 1. 1336 definujú: „, ... *mox post mortem suam (...) etiam ante resumptionem suorum corporum et iudicium generale post ascensionem Salvatoris Dominin nostri Iesu Christi in caelum, fuerunt, sunt et erunt in caelo, caelorum regno et paradiso caelesti cum Christo (...)*.“<sup>6</sup> Aj keď nie je presne v konštitúcii uvedené, že ľudia po smrti a pred svojím vzkriesením boli, sú a budú s Kristom v nebeskom kráľovstve, bez svojho tela, z textu to tak vyplýva. Preto niektorí protestantskí teológovia, počnúc Lutherom, opúšťali metafyzický pohľad na ľudskú dušu a uprednostňovali teologickú reflexiu postmortálneho osudu človeka, vychádzajúcu z biblického pohľadu na človeka. Lebo pri definovaní osoby sa im náuka o nesmrteľnosti duše zdala platónsky dualistická či nebiblická. Rovnako postavenie človeka pred Bohom po smrti z ontologického aj morálneho hľadiska nemôže spočívať iba v oddelenej duši, ak sa spása týka celého človeka spolu s jeho telesnosťou. Takéto tvrdenia sa niektorým protestantským teológom (Barth, Thielicke, Jüngel, Althaus) javili opovážlivé, lebo sa v nich zračí trúfalé spoliehanie sa na mohutnosť ľudskej duše, ktorá zo svojej podstaty má nesmrteľnosť. Potom by sa človek primárne nespoliehal na mimoriadny Boží zásah vzkriesenia, lebo aj samotná Božia milosť sa v danom prípade javí ako

---

<sup>3</sup> Porov. RATZINGER, J.: *Eschatologie. Smrt a věčný život*. Brno, Barrister & Principal, 1997, s. 65-66; ROTTER, H.: *Osoba a etika*, Brno, CDK, 1997, s. 9-19; GIUDICI, A.: *Morte*. In: BARBAGLIO, G.- DIANICH, S. (edit.): *Nuovo Dizionario di Teologia*. Torino, San Paolo, 1994, s. 964-967; BOF, G.: *Rissurrezione*. In: BARBAGLIO, G.- DIANICH, S. (edit.): *Nuovo Dizionario di Teologia*, s. 1304-1309.

<sup>4</sup> *STh* I, 29, a. 4.

<sup>5</sup> LUTHER, M.: *Weimarer Ausgabe. Werke. Kritische Gesamtausgabe* I, s. 354; EV 4. 2.

<sup>6</sup> *DS* 1000.

zbytočná. Preto niektorí protestantskí teológovia akcentovali radšej vzkriesenie mŕtvych ako model opisu posmrtnej existencie človeka, v ktorom je evidentný milostiplný Boží zásah do ľudského osudu. Spomenutý starý spor ožil v dvadsiatom storočí. Len škoda, že nachádza živnú pôdu dnes, ostávajúce poznávacím znamením sporu „medzi gréckou tézou nesmrteľnosti duše u katolíkov a biblickou nádejou vo vzkriesenie mŕtvych u protestantov“.<sup>7</sup>

Spor sa vyriešil v dvadsiatom storočí, ale rigidne pretrval do dvadsiateho prvého storočia spolu s moderným vyjasňovaním problému ľudskej duše.<sup>8</sup> Pokiaľ by sa opisoval ako vyvíjajúci sa problém v historicko-teologickom kontexte, šlo by o adekvátny čin, ale keď sa bude tento už vyriešený problém naďalej oživovať, je to zbytočný čin „odpisovačov“. Keďže sa autori prvého alebo druhého typu odvolávajú na Tomáša, je potrebné vysvetliť, čo myslel Tomáš tým, keď v kontexte s inými tvrdeniami povedal, že nesmrteľnosť duše je jej prirodzená vlastnosť.

## **2. 1 Nesmrteľnosť duše podľa sv. Tomáša**

Tomáš definuje ľudskú dušu ako *anima forma corporis*, pre ktorú je prirodzené spojenie s ľudským telom. A práve ľudskému telu je formujúcim princípom, teda duchom, ktorý činí človeka osobou. V ľudskej duši Tomáš našiel podstatné formy, ktoré vysvetľoval pojmom subsistencie, teda existencie samej v sebe. Podľa neho v duši existujú jej formy, ktoré v sebe subsistujú, teda existujú samé v sebe, a iné zas v sebe nesubsistujú. To sú tie, ktoré pri smrti človeka zanikajú spolu s ľudským telom, lebo sú jeho životným princípom. Je to rast tela, zmyslové vnímanie či rozmnožovanie. Tomáš definoval nesubsistentné formy preto, lebo ľudskú dušu delil na vegetatívnu, senzitívnu a racionálnu. Preto nesubsistentné formy prislúchajúce duši vegetatívnej a senzitívnej zomierajú, keďže smrť zasiahne ľudské telo i ľudskú dušu. Ved' nesubsistujúce formy nemajú inú funkciu ako byť životným princípom tela a zomierať s telesnou

---

<sup>7</sup> Porov. THIELICKE, H.: *Tod und Leben: Studien zur christlichen Anthropologie*. Tübingen, Mohr, 1946, s. 100; ALTHAUS, P.: *Die Letzten Dinge*. Gütersloh, Mohr, 1956, s. 155-158; RATZINGER, J.: *Eschatologie. Smrt a věčný život*, s. 81-95; GIBODA, I.: *O smrti. Historicko-teologický pohľad na smrť a jej prekonanie*. Bratislava, Serafin, 2008, s. 167-171.

<sup>8</sup> Pre ďalšie štúdium: HEIDLER, F.: *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele: Sterben, Tod, ewiges Leben in Aspekt lutherischer Anthropologie*. Göttingen, 1983; PANNENBERG, W.: *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, s. 35-37; RATZINGER, J.: *Eschatologie. Smrt a věčný život*, s. 65-97.

smrťou ľudskej bytosti. Subsistentné formy racionálnej duše pretrvávajú aj po smrti a to preto, lebo Tomáš videl podstatu ľudskej duše, a teda racionálnej duše, v jej *rationabilitas*, teda v jej rozumovosti.<sup>9</sup> Práve *rationabilitas*, subsistujúcu samu v sebe ako najvnútornejší princíp duše, ktorý existuje vnútorne nezávisle od hmotného tela a tak existuje aj po smrti človeka. Smrť ju nezničí. Katolícka Cirkev toto tvrdenie vyhlásila za dogmu. Ľudskú dušu chápe ako formu tela, ktorá sa v ľudskom tele sebauskutočňuje a ako forma je duchom, vytvárajúcim z človeka osobu otvorenú pre nesmrteľnosť (DS 1440).

## 2. 2 Nezničiteľnosť duše

Ďalším aspektom Tomášovho tvrdenia o nesmrteľnosti ľudskej duše je pojem *incorruptibilitas*, teda nezničiteľnosť princípu, ktorý nikdy nepominie, nezanikne. Túto *incorruptibilitas* Tomáš chápal ako nezničiteľnosť duše pôsobením zvonku, ale aj ako nezničiteľnosť rozpadom vnútorných nesubsistentných foriem duše pri smrti človeka. Proste duša nemôže nebyť, neexistovať, keďže *incorruptibilitas est quod non potest non esse*.<sup>10</sup> A tak dodnes platí, že ľudská duša je nesmrteľná a táto nesmrteľnosť je prirodzenosťou duše.

Samozrejme, nesmrteľnosť, resp. *incorruptibilitas*, nepochádza z podstaty duše ako autonómnej existencie, akoby duša mala existenciu sama zo seba a svojou prirodzenosťou by si svoju existenciu mohla sama od seba udržať, je to tak preto, lebo duša ľudská je Bohom stvorená. Práve tento nadprirodzený Boží stvoriteľský akt považuje Tomáš za nadprirodzený Boží skutok. Nezaslúžený Boží mimoriadny dar vidí v tom, že Boh stvoril racionálnu ľudskú dušu a to, že racionálna ľudská duša je nesmrteľná, je predsa dôsledok tohto daru! Preto katolíci obhajujú nesmrteľnosť ľudskej duše ako jej istú „prirodzenosť“, ktorej pojmové inštrumentárium sa dá vystopovať v biblickej tradícii a nezdá sa, žeby odporovala komplementárnej náuke o budúcej nádeji posmrtného života, ktorá pochádza rovnako z pojmu nesmrteľnosti duše a aj z pojmu vzkriesenia mŕtvych.

Akokoľvek, existencia ľudskej duše je Bohom udržovaná rovnako ako ostatné stvorené veci v existencii. Z vyššie uvedeného je isté, že Tomáš je presvedčený o deštruktívnom zásahu smrti nie len na ľudskom tele, ale aj na ľudskej duši,

---

<sup>9</sup> Porov. *Summa contra gentiles* II, kap. LV; kap. LXXIX.

<sup>10</sup> Porov. *Summa contra gentiles* II, kap. LXXXI.

keďže nesubsistentné prvky ľudskej duše pri smrti zanikajú. A sporný bod pre niektorých teológov nastáva v Tomášovom tvrdení, že racionálna duša nezaniká, a to vlastnou silou svojej prirodzenosti. Samozrejme, u Tomáša, myslenou prirodzenosťou danou stvorením. Táto prirodzená nesmrteľnosť nie je absolútnou nesmrteľnosťou, ktorá náleží iba Bohu. Tomáš nesmrteľnosť duše odvodzuje z udržiavacieho sebazdieľania Božieho v rámci existencie kontingentných stvorených bytí. A tá sa Božím stvoreniam neodníma.<sup>11</sup> Preto Tomáš tvrdí, že ľudská duša má *incorruptibilitas*, pochádzajúcu z prirodzenosti, ktorá ľudskej duši patrí. Ale to je čosi celkom iné, čo myslí P. Althaus, keď tomuto názoru oponuje a uprednostňuje radšej ideu vzkriesenia mŕtvych.<sup>12</sup> Proste je to chybná interpretácia, lebo Tomáš – rovnako ako Althaus – tvrdí, že vzkriesenie mŕtvych je dané mocou Kristovho zmŕtvychvstania, ktoré predstavuje nadprirodzený, zázračný, milostivý, výlučný zásah Boží. Tento zásah je poznateľný iba zo zjavenia a uniká ľudskému poznaniu a vysvetleniu. Toto Tomáš tvrdí a zároveň sa nevzdáva svojho tvrdenia v učení o *anima forma corporis* v súvislosti so vzkriesením mŕtvych, keď píše: „*Vzkriesenie je so zreteľom na svoj výsledok (finis) vlastne prirodzené, nakoľko je pre dušu prirodzené, že je spojená s telom; jeho aktívny princíp (principium eis activum) však prirodzený nie je, lebo má svoj začiatok čisto v Božej moci.*“<sup>13</sup> Biblický príklad možno nájsť v uzdravení chorého: výsledok nadobudnutia zdravia je čímisi prirodzeným, lebo Boh človeka stvoril prirodzene ako zdravého, ale moc, ktorá chorého uzdravuje, má svoj pôvod v nadprirodzenom Božskom Logu. Zaujímavé nad to všetko je, že Tomáš by, odvolávajúc sa na Písmo, povedal, že ani nesmrteľnosť ľudskej duše, ani vzkriesenie tela ešte nie je spása či večný život vo vlastnom slova zmysle.<sup>14</sup> Tomáš k danej téme chcel povedať iba toto: Stvorená ľudská prirodzenosť a pôsobenie milosti majú ten istý základ v Bohu. A to, čo pochádza z moci stvorenia, teda z prirodzenosti danej stvorenej bytosti, je základom pre všetko, čo sa stvorenej bytosti od Boha môže dostať. Takto Tomáš píše na základe teologickej interpretácie zjavenia a všetky jeho tvrdenia sa odvíjajú z tohto presvedčenia, na ktoré si snáď teológovia už od stredoveku mohli zvyknúť.

---

<sup>11</sup> Porov. *Summa contra gentiles* III, kap. LXV.

<sup>12</sup> Porov. ALTHAUS, P.: *Die Letzten Dinge*. Gütersloh, Mohr, 1956, s. 141-158; PANNENBERG, W.: *Che cosa è l'uomo?* Brescia, Morcelliana, 1974, s. 47-58.

<sup>13</sup> *Summa contra gentiles* IV, kap. LXXXI.

<sup>14</sup> Porov. *Summa contra gentiles* III, kap. LIX-LXIII.

Tomáš netvrdí, že by prekonanie smrti mohlo spočívať v prirodzenej nezničiteľnosti duchovnej, racionálnej duše. On vyzdvihuje jej vlastnosť, ktorú jej pri stvorení dal Boh. Keby duša túto vlastnosť nemala, teda nebola by nesmrteľná; nebolo by tu nič, resp. nikto, kto by mohol prijať nadprirodzený dar vzkriesenia tela a života večného.<sup>15</sup>

### 3. Je ľudská duša po smrti osoba?

Teraz je už možné prejsť k ďalšej otázke, ktorá sa týka tvrdenia, či je ľudská duša po smrti osoba alebo nie. Ako už bolo povedané, teológovia sa v danom probléme odvolávajú na sv. Tomáša a na tento text: „ (...) *nie každá jednotlivá podstata je hypostáza teda osoba, ale len tá, ktorá má úplnú prirodzenosť druhu. Preto ruka alebo noha sa nemôže nazývať hypostázou či osobou. A podobne ani duša, keďže je časťou ľudského druhu.*“<sup>16</sup> Pre lepšie pochopenie Tomášovho tvrdenia je dobré dodať časť predošlého odstavca: „*Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo: aliquando quidem pars intellectiva, secundum rei veritatem, quae dicitur homo interior; aliquando vero pars sensitiva cum corpore, (...) hic dicitur homo exterior.*“<sup>17</sup>

Ak je človek stvorením Božím na jeho obraz, tak nositeľom tohto obrazu je ľudská rozumová duša so svojim individuálnym charakterom a subsistenciou, ktorá jej umožňuje existovať aj bez tela. Je teda zjavné, že sa duši prisudzuje istá samostatnosť či nezávislosť od tela počas pozemského života, ale v smrti – keď sa duša od tela oddelí – , tak sa nachádza v neprirodzenom stave, lebo bez tela nemôže vykonávať svoje doterajšie funkcie. Aspoň takto to myslí Tomáš vzhľadom na doterajšie funkcie plnené počas pozemského života. Podľa neho, duša ako forma udržiava zjednotenú s telom počas pozemského života prirodzený vzťah (*in natura*) a vzťah transcendentný. Po smrti duša aj naďalej udržiava s telom transcendentný vzťah, ale toto odlúčenie od tela (smrť) je pre ňu neprirodzené (*contro natura*). „*Je jasné, že duša je zjednotená s telom prirodzene (per natura): lebo vo svojej podstate je formou tela. Preto je neprirodzené, keď duša telo nemá.*“<sup>18</sup> Pre dušu je tento stav oddelenia násilný, preto sa duša snaží opätovne spojiť so svojim telom. Aj keď je jasné, že pre dušu

---

<sup>15</sup> Porov. PIPER, J.: Smrť, nesmrteľnosť a vzkříšení podle sv. Tomáše Akvinského. In: *Communio*, 6. ročník, 2002, 1, s. 48.

<sup>16</sup> *STh* I, q 75, a 4, ad 2.

<sup>17</sup> *STh* I, q 75, a 4, ad 1.

<sup>18</sup> *Summa contra gentiles*, IV, kap. LXXXI.



ako formu tela je oddelenie od tela neprirodené iba z hľadiska morálneho, z hľadiska ontologického (*praeter naturam*) sa prirodzenosť neničí, teda nie je neprirodené. Toto opätovné spojenie Tomáš volá vzkriesením a chápe ho ako nadprirodzený dar Boha, lebo pre človeka je prirodzené zomrieť. Ale ako je to s ľudskou osobou? Tomáš vidí ľudskú osobu ako telesno-duševnú jednotu situovanú v pozemskom svete. Ako je zjavné z citovaného (q 75, a 4, ad 1), rozumová časť človeka je vnútorný človek a časť zmyslová s telom je vonkajší človek na základe činnosti a poznávania. Keďže k prirodzenosti druhu patrí to, čo ho definuje, potom je jasné, že cítiť je činnosťou senzitívnej duše spojenej s telom, teda činnosťou vonkajšieho človeka, ako hovorí Tomáš, a myslenie je činnosťou duše racionálnej, teda vnútorného človeka a samozrejme táto činnosť je možná aj bez tela. To platí aj pre človeka po smrti, lebo racionálna duša disponuje vôľou a vedomím [DS 4653; AAS 71 (1979) 941], čo je možno lepšie podrobnejšie rozviesť.

### 3. 1 Ľudská osoba

Tomáš, hovoriac o človeku, sa odvoláva na pavlovský pojem *vnútorný človek* (2Kor 4, 16). Chápe ním samozrejme ľudskú dušu, ktorá je človekom, ľudskou bytosťou v pravom slova zmysle (*Anima sit homo*), teda duša je ľudská osoba.<sup>19</sup> Tomáš ju vystihuje definíciou *distinctum subsistens in natura rationali*<sup>20</sup>, kde *distinctum subsistens* značí posledná samostatnosť jednotlivcej substancie a *rationalis natura* je duchovná prirodzenosť či duchovné bytie. Túto definíciu neskôr teológia používala vo forme *suppositum rationale*, čím chcela povedať, že osoba je úplná duchovná substancia, ktorá má poslednú samostatnosť sama v sebe. Takže každý človek má duchovnú prirodzenosť a tým pádom je osobou, individuálnym bytím v sebe samom disponujúcim vedomím, vôľou, slobodou a transcendentným vzťahom.

Ešte raz inými slovami: Ľudská osoba sa definuje ako duchovná, slobodná a na celok odkázaná prirodzenosť (hypostáza). Duchovná preto, lebo podstatou osoby je duchovný princíp, duša, ktorá je bytím samým v sebe, ale sama seba presahuje vo vzťahu k transcendentnému Bohu ako podstaty bytia ako takého. Slobodná preto, lebo hypostáza sa vie rozumne, kriticky rozhodnúť o sebe samej

---

<sup>19</sup> *STh* 1, 75, 4.

<sup>20</sup> *STh* 1, 29, 3 c: „Persona (...) significat subsistens in rationali natura“; 4 c: „Persona (...) significat id quod est distinctum in natura illa.“; taktiež *STh* 1, 29, 3 ad 2: „... individuum rationalis naturae...“.

vo vzťahu k iným ľuďom, svetu a Bohu. A na celok odkázaná preto, lebo jej podstatou je stvorený a nepretržitý vzťah Boha k nej, ktorý ju vôbec v existencii udržiava.<sup>21</sup>

Keďže Tomáš vo svojich deleniach zachádzal do najmenšieho detailu, nazval ľudskú dušu *reditio completa in seipsum*, lebo cez hmotnú a časopriestorovú existenciu dokáže dôjsť k sebe samej, do pomyselného stredu svojej individuality, či hypostázy, prekročiac všetko materiálne, časopriestorové, biologické a spoločenské. Takto dôjde k svojej vlastnej duchovnosti, nezávislej na hmote, ktorá je samostatná a jednoduchá (*DS* 567, 900n, 1440). „*Duchovná duša človeka má síce funkciu životného princípu, ale existuje (subsistuje) sama v sebe, tzn. je schopná existencie aj bez hmotného tela, a v hmotnom tele je schopná čisto duchovných úkonov, vnútorne nezávislých na hmotnom substráte.*“<sup>22</sup> Teraz je jasné, že tomášovská definícia duše ako *forma corporis* jej prisudzuje individuálny charakter a subsistenciu, ktorá jej umožňuje existovať aj bez tela. A tu nastáva problém, ktorý sa v teológii, resp. v teologickej antropológii alebo v eschatológii, často pertraktuje: Duša po smrti existuje aj naďalej, teda vnútorný človek so svojím vedomím a vôľou, alebo ako hovorí vatikánsky dokument: „*Cirkev potvrdzuje pretrvávajúce a subsistenciu duchovného elementu po smrti, ktorý je vybavený vedomím a poznaním, takže „ja človeka“ pretrváva naďalej (...).*“<sup>23</sup> A tak teológovia azda sú schopní prisúdiť existenciu racionálnej duši po smrti, ktorú by aj mohli nazvať vnútorným človekom, odvolávajúc sa na Tomáša (*STh* I, q 75, a 4, ad 1), avšak už jej neprisudzujú definíciu osoby, opäť teda odvolávajúc sa na Tomáša (*STh* I, q 75, a 4, ad 2). Evidentne preto, že duša po smrti a pred vzkriesením nemá telo. To je však iba prvý krok v riešení problému. Ten spočíva v stredovekej alebo tomistickej problematike konštituovania človeka, kde ide o presnú definíciu osoby. Teda v čom spočíva úplná, jednotlivá duchovná prirodzenosť ontologicky konštituovaná ako osoba, ak sa vychádza zo substanciálnej duchovnej prirodzenosti. A v tomto prípade je namieste otázka: Keď sa podstata človeka či duše odvádza od jej *rationalitas*, ktorá je na tele nezávislá aj počas pozemského života, ničí sa táto podstata v stave duše po smrti a pred vzkriesením?

---

<sup>21</sup> Porov. RAHNER, K.- VORGRIMLER, H.: Duše. In: *Teologický slovník*. Praha, Zvon, 1996, s. 75-76.

<sup>22</sup> CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha, Zvon, 1994, s. 136.

<sup>23</sup> *DS* 4653; *AAS* 71 (1979) 941.



Ak je človek stvorený ako osoba, a osoba je jeho podstata svojou telesne-duchovnou prirodzenosťou, tak musí byť osobou principiálne aj pred svojim uskutočnením. Ontologicky určite! Alebo je rozdiel medzi ontologickým a morálnym aspektom ľudskej osoby? Nech teda je uskutočnenie osoby v bytostnej jednote ducha a tela a iba v nej, kvôli čomu teológovia tvrdia, že bez tela človek osobou nie je, potom je namieste dosť podstatná otázka, kvôli čomu Cirkev obhajuje dôstojnosť osoby nenarodeného dieťaťa od počatia? Zaiste je to preto, že ontologicky a reálne si duša uskutočňuje telo v prvom momente od počatia a tak zigota je neskôr telom duše alebo dieťaťa v prenatalnom stave, aj keď sa ako ľudská osoba ešte nestihla uskutočniť v slobodnom sebauvoľnení. Prečo je potom záväzná táto veta: „*Ľudskú bytosť treba rešpektovať a zaobchádzať s ňou ako s osobou od okamihu jej počatia (...)*“?<sup>24</sup> Keď závažnosť tejto vety sa vzťahuje na Kristove slová: „*Čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili.*“ (Mt 25, 40)? Ak je v zigote morálny a ontologický vzťah osoby danej telesno-duchovným rozmerom, v oddelenej duši sa zrazu stráca? Stráca sa v nej preto, že oddelená duša nemá telo, ale má vzťah k ľudskej telesnosti, ktorá sa v nej uskutočňuje v čakaní do vzkriesenia? Tomáš tvrdí o ľudskej duši, že presahuje možnosti telesnosti, lebo je v nej schopnosť poznávať a tak sa stáva nositeľom ľudskej identity „reálneho ľudského ja“ vybaveného vedomím a vôľou, ktoré Cirkev obhajuje.<sup>25</sup> A tak ľudská duša nikdy nie je podľa Tomáša oddelená od svojej telesnosti, lebo nie je oddelená na spôsob existencie *secundum esse*, čo vysvetľuje prirovnaním k činnosti rozumu. Totiž činnosť rozumu človek vlastní, či rozmyšľal alebo nie a či je v možnosti alebo uskutočnení, vždy je činnosť rozumu prítomná v princípe. Keby človek premýšľal nad základmi metafyziky alebo spal, princíp myslenia v človeku stále ostáva, lebo tento princíp sa nepripisuje žiadnej telesnej mohutnosti. A tak rozumová činnosť sa realizuje bez ohľadu na to, či je rozumová duša spojená s telom, alebo nie je.<sup>26</sup> Ak je podstatou racionálnej duše *rationalitas*, teda jej schopnosť myslieť, tak je to aj principiálna schopnosť ľudskej osoby, aj keď v prípade duše medzi smrťou a zmŕtvychvstaním absentuje plná telesnosť, čo Cirkev potvrdzuje.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Evangelium vitae, 60; Gaudium et Spes, 51; Donum vitae I, 1.

<sup>25</sup> Porov. DS 4653; AAS 71 (1979) 941.

<sup>26</sup> Porov. Quaestionis Disputatae – De Anima, q. 1, a. 2.

<sup>27</sup> Porov. DS 4653; AAS 71 (1979) 941.

Tretím argumentom je výrok Učiteľského úradu Cirkvi, ktorý tvrdí, že každý človek hneď po smrti dostáva večnú odplatu vo svojej nesmrteľnej duši na osobnom súde.<sup>28</sup> Teda medzi smrťou a zmŕtvychvstaním. V konkrétnom prípade nebeskej blaženosti „ (...) *pred vzkriesením svojho tela a pred všeobecným súdom, (...) sú a budú v nebi, v nebeskom kráľovstve, (...) pridružení k spoločenstvu svätých anjelov, (...) a vidia Božiu podstatu intuitívnym videním a aj z tváre do tváre bez sprostredkovania akéhokoľvek stvorenia.*“<sup>29</sup> Možno je správne sa na tomto mieste teológov opýtať, či oddelené duše ako subjekty prijímania nebeskej blaženosti pred vzkriesením tela v spoločenstve ostatných svätých a nebeských anjelov v nebi budú neosobné bytia okypteného charakteru bez tela, alebo to budú osoby? A keď budú zažívať nebeskú blaženosť iba v nesmrteľnej duši bez tela, ako sa tam budú poznať navzájom, alebo akú ďalšiu kvalitu nebeskej blaženosti budú zažívať, keď po vzkriesení príjmu oslávené telo a budú zažívať participovanú večnosť, teda *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*?

Zaiste je správne povedať, že sa o to teológovia snažia, aspoň od Rahnera, ktorý vyslovil tézu o vzkriesení tela ako o procese, odohrávajúceho sa spoločne s časovými dejinami.<sup>30</sup> Kde ďalší teológovia vidia definíciu smrti ako oddelenia duše od tela za nedostatočnú a nevyčerpávajúcu, iní prízvukujú neprítomnosť časovej extenzie medzi smrťou a vzkriesením, tým pádom redefinujú medzistav človeka medzi smrťou a vzkriesením. A tak nastoľujú hypotézu, že stav človeka medzi smrťou a vzkriesením a zavŕšením celého stvorenia sú navzájom (simultánne) prebiehajúce procesy.<sup>31</sup> Ale to je už iná téma.

V ostatných kapitolách šlo iba o poukázanie na fakt, že Cirkev vidí vzájomné prelínanie obrany nesmrteľnej duše a vzkriesenia celého človeka ako dva nerozlučné princípy komplementárnych výpovedí o simultánnych fázach posmrtného osudu človeka a ľudstva.

A posledným prípadom je prehodnotenie dvoch pohľadov, tiež historicky zaťažených, na človeka. Biblického a platónsky dualistického.

---

<sup>28</sup> Porov. KKC 1022; DS 1000.

<sup>29</sup> DS 1000; LG, 49; AAS 57 (1965) 54.

<sup>30</sup> Porov. RAHNER, K.: *Theologie des Todes*, Wien, Herder, 1961, s. 18-23.

<sup>31</sup> Svoj názor som publikoval v: O smrti. Historicko-teologický pohľad na smrť a jej prekonanie, s. 189-194.

#### 4. Biblické a grécke dualistické

Na začiatku tejto kapitoly treba povedať jedno: termín „platónsky dualizmus“ alebo „grécky dualizmus“, vysvetľujúci pohľad na človeka ako na bytosť zloženú (*compositum*) z duše a z tela, je historicky legálny a opodstatnený, len by už nemusel figurovať ako protiklad k biblickému názoru na človeka.

Samotný pojem dualizmus sa v kresťanskej teológii nevyskytuje, ak sa teda týmto výrazom popisuje náuka, interpretujúca jednu skutočnosť zloženú z dvoch absolútne protikladných sfér, majúcich svoj vlastný pôvod. Kresťanská teológia bola vo svojom vývoji konfrontovaná s manicheizmom, ktorý rozdeľoval skutočnosť na dobrú a zlú. Okrem toho existuje v dejinách náboženstiev viacero príkladov dualizmu, kde má dobrá aj zlá sféra svoje božstvo, neustále bojujúce proti opačnej sfére. Pochopiteľne, takýto dualizmus sa nevyskytuje ani v Písme, ani ho neobhaja kresťanská teológia. Preto, lebo Boh sa stal človekom a spojil v sebe „nebeský“ svet s „pozemským“. Tak isto v Tradícii židovskej a kresťanskej Boh nikdy nemal ontologicky adekvátneho protivníka.<sup>32</sup>

Cez to všetko pojem dualizmus s prívlastkom grécky, platónsky atď. sa v kresťanskej filozofii a teológii vyskytuje, ako je vyššie popísané v konkrétnom význame. Ide o historický paradox, ktorý sa v prípade „gréckeho dualizmu“ vždy používal ako názor protikladný k biblickému pohľadu na človeka ako jednej bytosti, ktorá je zároveň duša aj telo. Čitateľ neskôr pochopí problém sváru medzi biblickým a gréckym dualistickým a zaiste bude súhlasiť, že ide o historický a aj filozofický paradox.

Ak sa filozofickým paradoxom na primitívnej úrovni chápe bežne užívaný pojem „biela káva“ alebo „čierny chlieb“ či „zlý pes“, čitateľ vie, že takéto veci sa v prírode síce nevyskytujú, ale v rámci ľudskej konvencie sú prijímané ako legálne pojmy. Avšak v teológii je ich existencia sporná, používanie pojmov antický, grécky, platónsky alebo helénsky dualizmus v spojení s výkladom konštitučných prvkov ľudskej osoby je potom nepresné. Ale ako bolo povedané, užívanie týchto pojmov sa stalo istou teologickou konvenciou. Zdá sa však, že v dvadsiatom prvom storočí sa ich používanie môže očistiť od istého teologického nánosu a pojmového zaťaženia. To by predstavovalo vyjasňovanie na viacerých miestach: a) pri používaní pojmu „grécky dualizmus“ by Gréci, resp. grécky filozofi už nevystupovali ako celok a pôvodcovia tohto pojmu, b) Platón by nebol považovaný ako jednoznačný autor, neustále obhajujúci nejaký

---

<sup>32</sup> Porov. RAHNER, K.- VORGRIMLER, H.: Dualismus. In: *Teologický slovník*, s. 71.

„platónsky dualizmus“ vo svojich spisoch, c) niektorí katolícki teológovia by už nemuseli niesť stáročné bremeno akýchsi zástancov platónskeho dualizmu v eschatológii a teologickej antropológii, ktoré im na krk zavesili niektorí protestantskí teológovia počnúc Lutherom a d) konečne by sa mohlo dôjsť ku komplementárnejšej pravde pri definícii človeka ako bytosti z tela a z duše, ktorá by bola vlastná tretiemu miléniu.

Pojmy vysvetľujúce katolícky pohľad na človeka ako konštitučnú jednotu duše a tela, uvádzané pod strešným pojmom antické, grécke, platónske, helénske, predstavujú akýsi mýtus, pretrvávajúci v teológii aj po sv. Tomášovi Akvinskom.

Hneď v prvom prípade použitý výraz antický nie je presný *terminus technicus* užívaný v teológii pri hore spomenutých okolnostiach teologickej antropológie, výraz grécky v spojení s nesmrteľnosťou duše je nepresný, lebo pochádza z orfizmu. Ezoterického hnutia negréckeho pôvodu, ktorý sa nikdy nestal oficiálnym „gréckym“ náboženstvom. Taktiež je otázkou, čo vlastne je grécke náboženstvo, lebo niečo ako grécka eschatológia prísne ani neexistuje. Pojem eschatológia je žido-kresťanský termín. Ak by termín „grécky pohľad na nesmrteľnosť duše“ mal byť použitý primárne vo filozofii a následne v teológii, predstavoval by rešerš z diel gréckych filozofov, z ktorých zas nie každý sa zaoberal nesmrteľnosťou duše, aj keď všetci boli Gréci. Pravda, užší pojem než grécky je „platónsky“, odvodený od Platóna, ktorý vo svojom dialógu *Alkibiades* hovorí, že duša využíva telo ako svoj nástroj. Zaujímavé je, že Tomáš komentuje jeho slová takto: „*Plato vero, ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore.*“<sup>33</sup> Čo Pieper vzhľadom na Gilsona komentuje: „*Gilson uvádza, že všetci kresťanskí myslitelia až po Tomáša boli tohto – Plátinom a Augustínom sprostredkovaného – platónskeho názoru: (...) človek je duša užívajúca telo. Tomáš bude presadzovať inú myšlienkovú cestu, ktorá vo svojej formulácii pochádza tiež z gréckej filozofie, od Aristotela: pravý človek nie je duša, slúžiaca si telom, ale jednotu tela a duše.*“<sup>34</sup> K čomu zas terajší pápež poznamenáva, že Platón dualizmus u človeka zamieňal častejšie za trojaké mohutnosti duše. Sú to: 1. rozum – princíp duchovného poznania a života, 2. odvážna časť duše – princíp snahy po

---

<sup>33</sup> *STh* I, 75, a 4; *Alkibiades* c. 25, 129.

<sup>34</sup> PIPER, J.: Smrt, nesmrteľnosť a vzkříšení podle sv. Tomáše Akvinského, s. 42.

cti, moci a práva a 3. časť žiadostivosti – princíp pudovosti.<sup>35</sup> A dodáva vzhľadom na Duchrowa, že akýsi „platónsky dualistický pohľad na človeka“ u samotného Platóna sa nikdy nikde nedá nájsť vo forme filozofického problému nesmrteľnosti duše, ale vždy s odvolávaním sa na náboženskú tradíciu.<sup>36</sup> Platón používal mýty a vôbec náboženskú tradíciu ako „background“, ktorý aj tak neskôr kritizoval. „U Platóna je výpoveď o nesmrteľnosti v náboženskom kontexte, ktorý pre neho predstavuje súčasne počiatkový bod filozofie spravodlivosti, o ktorý mu ohľadom jeho politického myslenia išlo. Dualistické prvky tradície sú postavené do služby myslenia zameraného pozitívne na kozmos a polis a strácajú tak svoju dualistickú pointu. Jednotnú filozofickú konštrukciu toho, čo je duša sama o sebe a vo vzťahu k telu, však Platón (...) nevyvinul. Zanechal za sebou filozofickú ríšu bohatú na problémy, nie však „grécky pohľad“, ktorý by ležal na ulici a mohol alebo potreboval byť prevzatý.“<sup>37</sup> Pretože „Pokiaľ ide o vzťah duše a tela, je konečným Platónovým cieľom integrácia dualistických elementov do jednoty v mnohosti.“<sup>38</sup>

Ďalší veľký Grék Aristoteles tvrdí, že človek je nedualistická jednota zložená z duše a tela a zároveň z neosobného-duchovného *voúς*, ktorý má podiel na božskom princípe a po smrti pretrváva iba on a preto, že je božský, vracia sa späť do kozmického ohňa. Podľa Aristotela telo a duša tvoria jednu bytosť, jednotu substancii. Preto ani Aristoteles nie je typickým predstaviteľom „gréckeho dualizmu“, ba dokonca aj pre neho nesmrteľnosť duše nie je jej prirodzenosťou *per se*, je ním „nesmrteľný“ božský *voúς*, ktorý je neosobný a prichádza zvonku.<sup>39</sup>

V poslednom prípade sa čitateľ stretne aj s termínom „helénsky“ pohľad na človeka, ak teda má charakterizovať dualistické delenie človeka na dušu a telo. Lenže, čo všetko sa skrýva pod strešným pojmom „helénsky“? Odpoveď na otázku, čo je „helénsky“ pohľad, sa odvíja od helénskeho náboženstva, ktoré poznáme od 4. storočia pred Kristom, končiace sa vznikom kresťanstva. Eliade

---

<sup>35</sup> Porov. Ústava, IV, 439; VIII, 550; RATZINGER, J.: *Eschatologie. Smrt a věčný život*, s. 86-87.

<sup>36</sup> Porov. DUCHROW, U.: *Christenheit und Weltverantwortung*. Stuttgart, s. 79; RATZINGER, J.: *Eschatologie. Smrt a věčný život*, s. 86-87.

<sup>37</sup> RATZINGER, J.: *Eschatologie. Smrt a věčný život*, s. 87.

<sup>38</sup> RATZINGER, J.: *Eschatologie. Smrt a věčný život*, s. 86.

<sup>39</sup> *De Anima*, III, 430, 20.

tvrdí, že v marginálnej podobe, vo forme ezoterických kultov, pretrvalo helénske náboženstvo zhruba do roku 476, možno aj neskôr.<sup>40</sup>

Ale pôvod dualistického pohľadu na človeka je spätý s dionýzovskými mystériami, ktoré na území Grécka kulminovali v 5. storočí pred Kristom.<sup>41</sup> V tomto kulte zasvätení zažívali vyslobodenie duše z tela, čo neskôr zmenilo názor na posmrtný život. Zasvätení už netúžili po návrate z Hádesu, túžili po oslobodení duše z tela, čo súvisí priamo s kultom boha Dionýza. Preto autority tvrdia, že dualistický pohľad na človeka nie je typický grécky.

Pochopiteľne, keď Tomáš vo svojej *Teologickej sume* spomína Platóna a jeho tvrdenie, že človek je duša, slúžiaca si telom, tak snahy o pravdivé odhalenie pôvodu platónskeho dualizmu sú rozhodne sťažené. Pravda, u Tomáša v *Respondeo* je aj veta: „ (...) rozum, ktorý je princípom intelektuálnej činnosti, je tvarom ľudského tela. (...) Je potom jasné, že prvé čím telo žije, je duša.“<sup>42</sup> Rovnako Tomášov kolega sv. Bonaventúra označuje telo vzhľadom k duši ako *carcer temporalis*, čím sa obaja nestávajú automaticky platónskymi dualistami, iba naznačujú, v akom pomere je duša k telu, avšak spomínať to dnes môže niektorým teológom pripadať reakčné. Aj keď už spomenutý súčasný pápež píše: „V oblasti dnešnej filozofickej diskusie sa stala obava z pojmu duše a s ňou spojený strach z verdiktu dualizmu dávno bezpredmetný.“<sup>43</sup> Akokoľvek, pojem platónsky dualizmus sa rokmi ujal, po teologických vyjasneniach medzi kresťanmi a gnostikmi ustálil a zakotvil v teologickej konvencii. A s radosťou ho niektorí teológovia používajú dodnes, aj keď práve dnes v katolíckej teológii bez strachu z exkomunikácie možno tvrdiť: „*Dejinné kresťanstvo spočíva v splynutí biblického dedičstva s gréckym myslením.*“<sup>44</sup> Preto len jedna pripomienka z už uvedeného: nemá zmysel prenášať do súčasnosti stredoveký problém, ktorý vyriešil Tomáš. A ohľadom renesancie problému za Luthera a napodiv aj v dvadsiatom storočí možno poradiť, že od čias Luthera, kedy Cirkev pre neho prestala byť zárukou kontinuálneho používania pojmu duše

---

<sup>40</sup> Porov. ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí* II. Bratislava, Agora, 1997, s. 213-220; ELIADE, M. - CULIANU, I. P.: *Slovník náboženství*. Praha, Český spisovatel, 1993, s. 76; KUBALÍK, J.: *Dějiny náboženství*. Praha, Česká katolická Charita, 1988, s. 129-131; GRANT, M.: *Zrození Řecka*. Praha, BB art, 2002, s. 15-20.

<sup>41</sup> Porov. GRANT, M.: *Zrození Řecka*, s. 287; OTTO, W. F.: *Dionysos. Mythos und Kultus*. Frankfurt, Klostermann, 1939, s. 62.

<sup>42</sup> *STh* I, 76, 1.

<sup>43</sup> RATZINGER, J.: *Eschatologie. Smrt a věčný život*, s. 164.

<sup>44</sup> RATZINGER, J.: *Mezi smrtí a zmrtvýchvstáním*. In: *Communio*, 6. ročník, 2002, 1, s. 63.



v Tradícii, keď sa protestantská teológia primkla k biblickej terminológii, opisujúcej jednotu človeka, došlo dávno na poli teológie k jednému zásadnému záveru: Učenie o nesmrteľnosti duše a vzkriesení mŕtvych nie sú protiklady, ale jednotná výpoveď o nádeji na posmrtný život vo večnosti. Zároveň s istotou možno povedať, že Biblia nepodáva vyčerpávajúcu a ucelenú syntézu o posmrtnom živote človeka a ani nato nemá prislúchajúce verbálne vyjadrenia. Veď Starý zákon nepodáva vyčerpávajúce výpovede o posmrtnom živote jednotlivca, ba Pentateuch neobsahuje ani zmienku o posmrtnom živote. Rovnako v Novom zákone sa nedá nájsť tradičný pojem duše, ako o ňom píše Tradícia od sv. Tomáša. O protihelénskom afekte, ktorý aj v katolíckej teológii v západnej Európe dvadsiateho storočia dospel priam do vyškrtnutia slova duša z cirkevnej reči, píše Ratzinger nasledovne. „*Negatívny postoj ku všetkému, čo je grécke, bol posilnený dvoma aktuálnymi postojmi. Po prvé ide o skepsu voči ontológii, voči reči o bytí, ktoré sa ako neprijateľné protiví funkcionálnemu a aktuálnemu postoju dnešného myslenia. V teológii bol proti ontologickému mysleniu, považovanému za statické, s obľubou uvádzaný ako námetka dejinne dynamický postoj Biblie. K tomu sa po druhé pridal temer panický strach z podozrenia z dualizmu. Považovať človeka za bytosť z tela a duše, veriť v život duše medzi smrťou tela a zmŕtvychvstaním sa javilo ako zrada na biblickom a modernom poznaní o jednote človeka, o jednote stvorenia – tvrdiť niečo také znamenalo návrat od biblickej myšlienky stvorenia do gréckeho dualizmu, ktorý delí svet na ducha a matériu.*“<sup>45</sup>

A keby nestačilo ani toto, Medzinárodná Teologická komisia vo svojom liste „*Sine affirmatione de quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam*“<sup>46</sup> zo 16. 11. 1991 píše, že aj M. Luther súhlasil s definíciou smrti ako oddelenia duše od tela a súhlasil aj s intermediálnym stavom prebývania duše medzi smrťou a vzkriesením. Pravda, vyjadril pochybnosti o spôsobe onoho prebývania, tak ako ho chápe katolícka Cirkev, avšak luteránska ortodoxia opustila Lutherovu myšlienku o spánku duší a uchovala si

---

<sup>45</sup> RATZINGER, J.: Mezi smrtí a zmŕtvychvstáním. In: *Communio*, s. 65.

<sup>46</sup> Tento dokument Medzinárodnej Teologickej Komisie bol pripravený pod vedením dôstojného otca jezuitu Cándida Poza podkomisiou zloženou z nasledujúcich profesorov: J. Ambauma, J. Gnilk, J. M. Ibáñez Langloisa, S. Nagyho, C. Petra (†) a nasledujúcich monsignorov: C. J. B. Kloppenburga, J. A. Medina Estéveza a C. Schönborna. Dokument bol prediskutovaný v plenárnom zasadnutí v auguste r. 1990 a plne schválený v písanej podobe v špecifickej forme. Podľa štatútov Medzinárodnej Teologickej Komisie je publikovaný s autorizáciou kardinála Josepha Ratzingera, predsedu komisie. Porov. *EV* 448-572.

učenie o dvojakej fáze posmrtného života človeka. Rovnako luteránska ortodoxia ako celok neuznáva antitézu medzi nesmrteľnosťou duše a iba vzkriesením ako svoje zásadné a dogmatické vyjadrenie, je to názor niektorých protestantských teológov. Ich dôvody priklonenia sa k „iba vzkrieseniu“ namiesto „nesmrteľnosti duše a vzkrieseniu“ boli predovšetkým vieroučné.

Luteránska ortodoxia, ako píše Medzinárodná teologická komisia, spolu so svojimi veriacimi vyznáva tézu existencie nesmrteľnej duše medzi smrťou a zmŕtvychvstaním. Samozrejme, rovnaký názor majú aj východní oddelení kresťania a vieru v posmrtnú existenciu duše obsahujú ostatné svetové náboženstvá, ba dokonca aj niektoré archaické africké náboženstvá. Medzinárodná Teologická komisia vidí príčinu protestantskej tendencie preferovať iba myšlienku vzkriesenia a tým pádom iba jedinej eschatologickej fázy akcentovaním biblického dedičstva. Avšak tvrdiť, že myšlienka nesmrteľnej duše je vyložene dedičstvo gréckej filozofie a od biblického názoru ju treba očistiť, je proste omyl! Paralela medzi hebrejskou kultúrou a gréckou, vyskytujúca sa aj v iných dobách, jednoznačne tvrdí opak. V antike boli vplyvy, ktoré navzájom ovplyvňovali kultúrne povedomie národov žijúcich v okolí Stredozemného mora, omnoho väčšie, než sa v minulosti predpokladalo. Treba povedať, že žiaden z predpokladaných kultúrnych vplyvov nebol starší ako Písmo a tak by nakazil jeho posolstvo. Dnes je jasné, že idea vzkriesenia nie je biblickými pojmami vyčerpávajúco vysvetliteľná a samozrejme sa nepredpokladá, aby jedine hebrejské kategórie boli nástrojom Božieho zjavenia.<sup>47</sup> „*Nemôžeme si myslieť, že knihy Písma svätého, v ktorých je inšpirácia vyjadrená slovami a pojmami gréckej kultúry, mali z tohto dôvodu menšiu autoritu než spisy v hebrejčine alebo aramejčine. Nie je tiež možné hovoriť o hebrejskej alebo o gréckej mentalite, akoby sa jednalo o jednoduché a ucelené celky. Nedokonalé eschatologické pojatie patriarchov bolo postupne zdokonaľované následným zjavením. Grécka filozofia sa zas neobmedzuje len na platonizmus či neoplatonizmus. Na to nemôžeme zabúdať, lebo existujú mnohé konexie, ktoré mali cirkevní otcovia, nie len s medioplatonizmom, ale tiež so stoicizmom. Preto by sa mali zachovávať mnohé odtiene ako v dejinách zjavenia a tradície, tak aj vo vzťahoch medzi kultúrou hebrejskou a gréckou.*“<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Porov. EV 4. 3-4. 5.

<sup>48</sup> EV 4. 5.



V zásade ide o to, aby sa dejinne vyvíjajúca náuka o nesmrteľnej duši nestavala do protikladu ku vzkrieseniu tela, a na druhej strane sa dokázalo, že nie je gréckeho pôvodu. To však človeka naplňa nádejou nie len na večný život, ale aj na faktický pokrok v teológii, ktorý nebude nikým brzdený.

## **5. Záver**

V prípade antitézy „nesmrteľnosť duše a vzkriesenie tela“ je snád' spor zažehnaný, v prípade antitézy „grécke dualistické a biblické“ by spor zažehnaný mohol byť, ale táto antitéza je tak historicky zaťažená, že sa stala filozoficko-teologickou konvenciou, slúžiacou ako príklad vyjasňovania pohľadu na človeka. Posledná téma, týkajúca sa otázky, či je oddelená duša osoba alebo nie, sa bude objasňovať dlho. Čo je však správne. Avšak zaujímavé by bolo rozviesť témy, ktoré sa v eschatológii stále vyvíjajú: prehodnotiť definíciu smrti ako oddelenia duše od tela, či duša po smrti udržiava aj naďalej vzťah k *telesnosti* človeka; aký je vzťah medzistavu k participovanej večnosti, ak po smrti jednotlivca neexistuje časová extenzia; čo znamená byť s Kristom hneď po smrti a pritom ešte stále čakať na vzkriesenie tela, alebo akú ďalšiu kvalitu nadprirodzenej dokonalosti obsiahnu nesmrteľné duše, ktoré sú hneď po smrti v nebi s Kristom po vzkriesení tela?

**ThDr. Igor Giboda, PhD.**, Petrovany č. 290, 082053 Petrovany,  
tel. +421517797606



## ***RECENZIE***



JUDÁK, Viliam - POLÁČIK, Štefan (ed.): Katalóg patrocínií na Slovensku. Bratislava (Nitra) 2009, 476 s. ISBN 978-80-969787-3-1

Recenzovaná publikácia bola vydaná v roku 2009 na Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave, pričom vznikla v rámci grantového projektu VEGA Ministerstva školstva SR c. 1/4685/07 a bola vydaná za a finančnej pomoci Ministerstva školstva SR.

Toto veľkolepé dielo nahradilo dovedy 25 rokov známu publikáciu Jána Hudáka: *Patrocínia na Slovensku*. Bratislava : Umenovedný ústav Slovenskej akadémie vied 1984, 480 s. a dopĺňa tie kostoly a kaplnky, ktoré boli po tomto roku postavené. A nebolo ich málo. Veď len v Košickej arcidiecéze bolo postavených po roku 1990 viac ako 140 nových kostolov.

Dielo je rozdelené do dvoch častí: prvá podáva jednotlivé patrocíniá v abecednom poradí a druhá podáva patrocíniá z regionálneho hľadiska s ich miestopisným opisom. Prehľadnosť zväčšujú prehľadné tabuľky patrocínií a ich lokalizovanie na mape Slovenska. Je tu presná geografická identifikácia z hľadiska arcidiecézy či diecézy, dekanátov a farností, datovanie vzniku patrocínia, informácie o stave objektu vrátane zaniknutých patrocínií.

Patrocínia súvisia stajomstvami spásy i uctievanými svätcami, ktorých si kresťania uctievali. Najprv mučeníci, potom vyznávači. Pri výbere patrocínia zohralo veľa faktorov svoju úlohu. Môžeme takmer povedať, že každé prisvojenie si patrocínia bolo originálne, nie náhodne, nenásilne, rešpektujúc ľudí, čas, miesto i prostredie.

Táto publikácia pomôže mnohým bádateľom pri písaní ich vedeckých prác, ktoré sa budú zaoberať dejinami svetskými a najmä cirkevnými.

*Cyril Hišem*

SEDLÁK, Peter – SEDLÁKOVÁ, Helena Františka: *Žipov a okolie*. Čadca : Magma, 2009, 204 s. ISBN 978-80-968041-3-9.

Viacere obce na Slovensku vydali v posledných rokoch vlastné monografie rôzneho rozsahu, charakteru i kvality. Publikácia o obci Žipov sa radí k tým kvalitnejším a reprezentatívnejším z viacerých dôvodov: Formát mierne väčší od hárku papiera A4, kvalitné polygrafické práce, vyváženosť slova a obrazu, no

predovšetkým kvalita obsahu radia tuto prácu k odbornej a vedeckej špičke. Hlavný autor doc. P. Sedlák je profesionálny cirkevný historik, ktorý vyštudoval v Bratislave, Krakove a Záhrebe, na druhej strane je to miestny rodák, ktorý spolu so svojou sestrou (s. 11) napísal knihu o svojom rodisku a jeho okolí – v práci majú svoje miesto obce Bajerov, Brežany, Klenov, Kvačany, Ondrašovce, Rokycany a dominujúci Žipov.

Tento prístup sa javí ako hodnotnejší než prísne zameraný na chotár jednej obce, pretože dovoľuje postrehnúť širšie súvislosti, ako je to aj v tomto prípade. Ide o väzby na miestnych zemepánov, majiteľov panstva a s tým súvisiaci cirkevný vývoj susedných farností. Na druhej strane spojenie viacerých obcí do jedného projektu dovoľuje vydať oveľa reprezentatívnejšiu publikáciu s rozložením nákladov. Niektoré menšie obce, ba ani väčšie, by sa samé na takúto prezentáciu seba samých nikdy nezmohli. Autori si toho boli plne vedomí.

Kniha má desať kapitol: Geografické a geologické údaje, flóra a fauna; Počiatky obcí a panstva a ich rozvoj; Panstvo po vplyvom Bajorovcov v 16. a 17. storočí; Rollovcí a ich podnikateľské iniciatívy v Uhorsku; Bujanovičovci; Cirkevný život od najstarších čias po založenie farnosti v roku 1798; Erigovanie farnosti v roku 1798; Stavebný vývoj a architektúra kostolov; Školstvo; Kňazi pôsobiaci vo farnosti a ich činnosť.

Obec Žipov leží juhovýchodne od Braniska a severozápadne od Volovských vrchov v západnom Šariši, medzi Prešovom a Margecanmi. Autori najprv predstavujú dejiny jednotlivých obcí cez dejiny osídlenia a jeho vývoj od počiatkov v praveku a ranoslovanskej dobe, cez prvé písomné zmienky až do 18. storočia.

Prvou nosnou časťou, dôležitou pre dejiny genealógie, sú kapitoly o rodoch Bajorovcov (s. 44 – 57), Rollovcov (s. 58 – 89) a Bujanovičovcov (s. 90 – 119). Jednotlivé rody sú predstavené v širších východoslovenských, ale aj celouhorských súvislostiach, čím táto práca prekračuje hranice základného rámca knihy, na druhej strane však poukazuje na doteraz málo známy a zaznávaný význam miestnej šľachty, ktorá prispievala k rozvoju takýchto mikroregiónov u nás. Autori poukázali na ich šľachtické sídla, podiel na rozvoji krajiny, nezabudli ani na ich súkromný život, vzdelanostnú úroveň, písanie vlastnej tvorby a dokumentovanie hmotných pamiatok, predovšetkým kaštieľov, hrobiek, portrétov, fotografií, erbov a osobných znakov. Každá genealogická časť končí rodokmeňom.

Bajorovci sa spomínajú od 14. do 19. storočia. Rollovci od 16. do 19. storočia pôsobili v župách Turňa, Gemer, Spiš, Šariš a Zemplín. Z ich hutníckej dielne zo Zemplínskych Hámrov napr. vzišli železné sochy levov pred humenským kaštieľom, či socha zápasiaceho Herkula pred sninským kaštieľom. Bujanovičovci pôvodne z Chorvátska sa vyskytujú od 16. až do 20. storočia a ich život po roku 1945 pokračuje dodnes v Maďarsku.

Druhou nosnou časťou knihy je cirkevný život, ktorý po šľachte tvoril druhý pilier starých čias. Autori najprv predstavili cirkevný vývoj mikroregiónu od 13. storočia do konca 18. storočia, keď v roku 1798 vznikla miestna farnosť v Bajerove. Podrobnejšie informácie pramene prezrádzajú až o reformačných a rekatolizačných časoch. Najväčšiu zásluhu na obnovení bajerovskej farnosti mal Michal Roll, prvý novoveký patrón miestnej cirkvi. Okrem rímskokatolíckej cirkvi je v publikácii priestor venovaný aj gréckokatolíckej a evanjelickej cirkvi. Starobylé sakrálné objekty, ktorých je opísaných šesť, sú predstavené cez vlastný stavebný, architektonický a umelecký vývoj. S cirkvou úzko súviselo miestne školstvo, ktoré je opísané osobitne. Publikáciu uzatvára prehľad miestnych farárov, richtárov, resumé v anglickom, nemeckom a maďarskom jazyku, 586 poznámok, menný a miestny register.

Práca má vedecký charakter, poznámky sa nenachádzajú priebežne pod textom, ale sú zaradené na koniec publikácie (s. 186 – 196), aby nerušili laického čitateľa, predsa len kniha je určená predovšetkým jednoduchému čitateľovi. Aj jazyk textu je prístupný, jednoduchý, zrozumiteľný a jasný. Ťažiskové informácie pochádzajú zo štátnych a cirkevných archívov z východného Slovenska a Maďarského krajinského archívu. Polovica literatúry je dobová, ostatná je súčasná.

Knihy je ilustrovaná bohatým fotografickým materiálom, sčasti reprodukovaným plnofarebne v osobitných, pravidelne sa opakujúcich prílohách – ide o súčasné dokumentačné fotografie; na druhej strane pomedzi text sú reprodukované dobové čiernobiele fotografie zo života ľudí, šľachty, vystaňovalcov, listín, krojov, dobových reálií. Tieto zábery sú neraz graficky vhodne upravené. A keďže celý text je hnedý, nie čierny, fotografie v sépiovej verzii vyznievajú skutočne dobovo a čitateľ má dobrý a bázlivý dojem už pri prvom prelistovaní.

Publikácia je prínosná z metodologického hľadiska. Okrajové mikroregióny mnohokrát nemajú bohaté a mimoriadne dejiny, a predsa majú vlastnú históriu. Táto história stojí na dejinách miestnej šľachty, miestnej cirkvi, vzdelávania,

príp. etnografie. K tomu sa, samozrejme, radia aj prírodopisné opisy prostredia.  
V tomto smere o jedinečnú knihu, cennú aj pre genealógiu

*Peter Zubko*