

# VERBA THEOLOGICA

FACULTATIS THEOLOGICAE  
UNIVERSITATIS CATHOLICAE

## Osoba a osobnosť

M. Bačová, A. Bašistová, A. Cibuláková, I. Degro, J. Dronzek  
J. Jurko, V. Kopperová, A. Klimeková, M. Kuric, L. Lešková  
P. Maturkanič, G. R. Mulamuhlič, E. Ragan, M. Weis, P. Zubko



Cassoviae / Košice

VT 13 / ročník VI (2007), číslo 2

## OBSAH

### Téma čísla: *Osoba a osobnosť*

Editoriál / Peter Zubko .....	(3)
Atribúty ľudskej osoby / Imrich Degro .....	(5)
Osoba Boha a človeka / Jozef Dronzek .....	(15)
Chápanie človeka a jeho transcencie v staroveku / Emil Ragan .....	(29)
Duchovno-bytostný rozmer autenticity človeka ako osoby v novom miléniu. (Filozoficky o personalizme) / Anna Klimeková.....	(47)
Teológia trojosobného Boha v histórii dogiem v prvých storočiach kresťanstva / Valentína Kopperová .....	(55)
Osoba v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu / Jozef Jurko .....	(62)
K pojmu ľudskej dôstojnosti / Miroslav Kuric.....	(81)
Osamelé matky a ich boj o získanie miesta v spoločnosti / Lýdia Lešková – Alena Bašistová .....	(89)
Osoba podnikateľa v sociálnej náuke Cirkvi / Monika Bačová .....	(95)
Mužské kláštory na území Košickej diecézy / Peter Zubko.....	(104)
Vyšebrodský opat P. Tecelin Jaksch, O. Cist. – osobnosť náboženského života nemecky mluvící oblasti jižních Čech v letech 1938 – 1948 / Martin Weis .....	(112)
Tři prvky osobnosti p. Václava Klementa Petra / Patrik Maturkanič .....	(130)
Osobnosť Josefa Vlasáka, veľmajstra Križovníkov s červenou hviezdou, v rokoch 1915 – 1938 / Gabriel Rijad Mulamuhič.....	(134)

### Recenzie:

PIETRAS, Leander: *Pútnický farský Kostol Narodenia Panny Márie a kláštor pavlínov vo Vranove nad Topľou*. Vranov nad Topľou 2007 / Peter Zubko (143); WEIS, Martin: *Výuka náboženstvá v letech 1899 – 1989 jako ukazatel vztahu státu a katolické církve se zřetelem na českobudějovickou diecézi*. Košice 2007 / Peter Zubko (144); VAŠKO, Václav: *Dům na skále 1. Církev zkoušená 1945 – začátek 1950*. Kostelní Vydří 2004 / Peter Zubko (144).

## Editoriál

Pre druhé tohtoročné číslo časopisu *Verba theologica* sme vybrali tému osoba a osobnosť (persona et personalitas). Podľa známej Boethiovej (cca 480 – 525) definície je osoba individuálna substancia rozumnej prirodzenosti; na túto definíciu neskôr nadviazala scholastika. Osobnosť je definovaná ako výslovne individuálna, kvalitatívna štruktúra osoby, ktorá pre nadpriemerný stupeň dokonalosti a výraznosti psychických síl sa relatívne nedá ovplyvniť prostredím, ale sama vplýva na prostredie (*Malý teologický lexikón*. VIŠŇOVSKÝ, M. (zost.). Bratislava : CN, 1989, s. 335, 336). Naši autori sa tejto témy zhostili a napísali príspevky z oblasti filozofie, dogmatiky, sociológie a cirkevných dejín. Pri zostavovaní tohto čísla sa ukázalo, že táto téma bola mimoriadne náročná a niektorí recenzenti mali vážnejšie pripomienky.

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



# VERBA THEOLOGICA

Vedecký časopis Teologickej fakulty v Košiciach Katolíckej univerzity

## POŽIADAVKY PRE PRISPIEVATEĽOV

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

## Atribúty ľudskej osoby

Imrich DEGRO

### *The attributes of human person*

Person realizes oneself in the physical growth and in the free will acts. The transcendence of man and his exceptionality is revealed in such activity. There is distinguishing in classical philosophy between two transcendences of the person. One of them is transcendence towards nature, which manifests in the acts of intellectual knowledge, love, freedom and religiousness. The second of two transcendences is this towards society. This transcendence is joined with the moment, that man is the subject of law and existential completeness and dignity. The analysis by presented attributes helps us to build up the theory of the person.

Keywords: *attributes, person, transcendent*

Logickú definíciu osoby ako *rationalis naturae individua substantia* nachádzame u Boethia. Vo svetle filozofie podmetu môžeme ju však vyjadriť v slovenskom jazyku ako „ja“ *rozumnej prirodzenosti*. Teda individuálna substancia vyrastajúca z rozumnej prirodzenosti sa manifestuje ako rozumné a uvedomé „ja“. Toto „ja“ ponímané analogicky – ako nositeľ uvedomelých obsahov v každom súčasne ľudskej prirodzenosti – lepšie vyjadruje neopakovateľnosť osoby ako uvedená definícia.

„Ja“ ako osoba sa aktualizuje vo fyzickom rozvoji a v slobodnej – uvedomelej i autonómnej – činnosti. Práve cez túto činnosť najviac ukazuje svoju transcendentiu i výnimočnosť voči obklopujúcemu ho svetu.<sup>1</sup> V klasickej filozofii zvykne akcentovať dvojakú transcendentiu osoby, a to vo vzťahu k prírode a k spoločnosti. Transcendencia prírody človekom sa ukazuje v duchovných aktoch intelektuálneho poznania, lásky, slobody i religiozity. Spoločnosť zase človek transcenduje cez akty spojené s momentmi podmetovosti práva, substanciálnej úplnosti i dôstojnosti.<sup>2</sup> Uvedené atribúty<sup>3</sup> nielenže charakterizujú človeka ako

<sup>1</sup> Vo všetkých svojich skúsenostiach a zážitkoch človek zažíva to, že vykonáva činnosti i akty najrozmanitejšieho obsahu, tak materiálneho ako aj nemateriálneho. Akty, ktoré sa ukazujú ako spojené s matériou, napríklad fyziologické činnosti organizmu, i akty, ktoré sa ukazujú vo svojej štruktúre ako nemateriálne, majú rôznorodú štruktúru. Vo všetkých týchto aktoch i činnostiach je človek svedkom imanencie „ja“ i zároveň jeho transcencie. Toto so sebou prináša zásadné teoretické konsekvencie.

<sup>2</sup> Pozri: KRĄPIEC, M., A.: *Ja – człowiek*. Dzieła IX. Lublin : RWKUL 1991, s. 417; MARYŃIARCZYK, A.: *Zeszyty z metafizyki III. Realistyczna interpretacja rzeczywistości*. Lublin : SITA 1999, s. 99 – 100.

<sup>3</sup> Nehovoríme o vlastnostiach osoby, ale o atribútoch, pretože ide o trvalé vlastnosti osoby, ktoré vyplýva z jej podstaty, pričom nie sú s ňou totožné. Teda nejde o akcidentálne vlastnosti, ktoré sú náhodné a premenlivé.

osobu, ale človek sa v nich realizuje i aktualizuje ako osoba. Teda javí sa nám ako súcno vo svojej najvyššej i najvznešenejšej rovine.

Človeka môžeme skúmať ako *res naturae*, ako žijúceho i reagujúceho na podnety okolia i sveta. A práve v tomto aspekte je rozlišovanie aktov poznania, lásky, slobody i religiozity najviac opodstatnené, lebo vo vzťahu k vlastným predmetom činnosti sa objavujú uvedené štrukturalizované činnosti.<sup>4</sup> Analýza týchto aktov nám odкрýva ich štruktúru, a tá zase štruktúru konajúceho podmetu.<sup>5</sup> Takže charakter uvedených aktov, ich proces a ich predmet nám umožňujú poznať náš existencionálny charakter. Zároveň zisťujeme, že podmetovosť práva, substancijná úplnosť i dôstojnosť sa vzájomne podmieňujú i predpokladajú intelektuálne poznanie, duchovnú lásku i zodpovednú slobodu.<sup>6</sup> Preto na základe analýzy uvedených vlastností môžeme vybudovať teóriu osoby i filozofickú antropológiu.<sup>7</sup>

### Atribút intelektuálneho poznania

Medzi ľudským a zvieracím poznaním objavujeme obrovský rozdiel. Zvieracie sa ohraničuje len na svet zmyslov a je nerozlučne spojené s pohybovými reakciami, ktorých cieľom je zachovanie života jednotlivca alebo druhu. Človek poznávajúci obsah súcna, ho aspektívne prijíma v pojmovom poznaní i rozumie prijímanej realite a vyjadruje svoje porozumenie navonok iným ľuďom.

Človek v akte poznania vzájomne spája tri znakové sféry: konvencionálne i naturálne znaky a danú vec. Spájajúc v akte poznania tieto znakové sféry, človek vykonáva len jednu poznávaciu funkciu, aj keď nerozdielne zloženú s rôznych zmyslových i racionálnych štruktúr.<sup>8</sup> Takže poznanie je neustálym

<sup>4</sup> Pri analýze získavame jasný obraz veci, v závere však je to už obraz *membra disiecta* aktov vo vzťahu k osobnému súcnu, ktoré sa vyjadruje cez svoje akty.

<sup>5</sup> V našich aktoch máme skúsenosť prítomnosti „ja“, ale nepoznáme jeho prirodzenosť. „Ja“ je nám dane jedine z aspektu existencie. Preto ak chceme poznať prirodzenosť „ja“, jeho vnútorný obsah, musíme sa vydať cestou analýzy štruktúry toho, čo je „moje“ i dedukciou odhalit prirodzenosť „ja“. Takto môžeme stanoviť obsah nášho „jastva“. Pri tejto príležitosti objavujeme hodnotu i omyl myslenia Hume'a v jeho kritike Descartes'a. Hume mal pravdu, keď tvrdil, že nemáme žiadnu ideu ani impresiu „jastva“ (uvedomovanie si seba samého, svojho ja), preto usudzoval, že je to len nejaká psychická konštrukcia. Je pravda, že nemáme ideu jastva, keď nemáme skúsenosť jeho prirodzenosti, ale je tiež pravda, že „ja“ je prítomné i existuje i udržia v existencii všetok obsah prežívaný cez „ja“. Pozri KRĄPIEC, M. A.: *Człowiek i prawo naturalne*. Dzieła X. Lublin : RWKUL 1993, s. 127 – 128.

<sup>6</sup> Pozri: KRĄPIEC, M., A.: *Osoba*. In: Powszechna encyklopedia filozofii 7. MARYNIARCZYK, A. (red.). Lublin : PTTA 2006, s. 881.

<sup>7</sup> Proces analýzy je usmerňovaný zdeterminovanou prirodzenosťou predmetu, ktorá vymedzuje charakter aktu (cesta od analýzy vlastného predmetu k analýze aktu). Ten zase ukazuje na svoj zdroj ako na reálnu možnosť konania. Pozri: KRĄPIEC, M., A.: *Ja – człowiek*. Dzieła IX. Lublin : RWKUL 1991, s. 417.

<sup>8</sup> Ide o funkcionálnu jednotu poznania, ktoré je v rôznych aspektoch viac či menej „nasýtené“ matériou alebo nemateriálnosťou i slobodou. Pozri: KRĄPIEC, M., A.: *Człowiek i prawo naturalne*. Dzieła X. Lublin : RWKUL 1993, s. 133 – 134.

## Osoba a osobnosť

kontaktovaním človeka so samotnou vecou, a nie nezávislým prežívaním vedomia alebo len operáciou s konvencionálnymi znakmi.

Náš poznávací aparát, tak duchovný ako aj zmyslový, je nastavený selektívne (prirodzená selekcia poznania vo vzťahu k svetu). Zo svojho okolia „odoberáme“ podnety adekvátne k nášmu odberajúcemu poznávaciemu aparátu, pričom nechávame veľa iných podnetov mimo naše receptory. Kontaktujeme sa v poznaní so súcnom natoľko, nakoľko je „ponorené“ do matérie. Konštruujeme pojmy súcna podľa vzoru materiálnych súcién. Teda všetko, čo poznávame, poznávame ako materiálne, aj nemateriálne záležitosti. Človek „ponorený“ svojou existenciou do materiálneho sveta i „vystupujúci“ z tohto sveta potrebuje svet matérie na vyjadrenie svojho poznania (prirodzená determinácia poznania nasmerovaná na podstatu materiálnych veci).<sup>9</sup>

Okrem toho vlastnime ešte tzv. osobnú selektívnosť vyplývajúcu z výberu i osobného pripodobovania sa, spojenú s láskou i slobodou. Človek sám dobrovoľne, cez svoje vnútorné zaangažovanie, otvára sa alebo uzatvára na informatívno-poznávací obsah. A pod vplyvom lásky môže v značnom stupni zintenzívniť svoje poznanie, čo sa prejavuje predovšetkým v našom vzdelaní i v našich intelektuálnych záujmoch. Takže človek akt poznania realizuje cez lásku i s uvedomelo prežívanou slobodou.<sup>10</sup>

Cieľom i motívom intelektuálneho života človeka je pravda. V poznávaní pravdy človek realizuje svoj osobný život. Preto možnosť vzdelania nie je privilégiom, ale povinnosťou človeka ako osoby. To prináša aj konsekvencie pre etiku, psychológiu, pedagogiku i politiku: človek má nepredateľné právo na pravdu.<sup>11</sup>

Človek cez svoju poznávaciu činnosť ukazuje nielen svoju prevahu nad svetom rastlín, zvierat i vecí, ale predovšetkým odokrýva svoju *duchovnosť* i *odlišnosť* od uvedeného sveta. Ukazuje výnimočnosť svojej existencie i života voči celej prírode. Vo výdobytkoch techniky, umeleckých či vedeckých dielach spradmetňuje svoje myšlienky, a tým ukazuje vládnutie ducha nad matériou. Vytvárajúc umelecké diela, budujúc domy, konštruujúc predmety techniky ako aj obyčajne veci pre každodennú potrebu, podriaďuje matériu zákonitostiam ducha i núti ju k poslušnosti.

Z uvedenej vlastnosti vyplývajú pre človeka rôzne úlohy. Predovšetkým nutnosť sa determinovať k poznaniu. Nemôžeme však absolutizovať túto vlastnosť človeka, lebo v celkovej vízií človeka majú svoje miesto aj zmysly, vôľa a telo. Vzdelávaním len rozumom ešte nezabezpečíme plný osobný rozvoj človeka ako osoby.

<sup>9</sup> Pozri: tamtiež, s. 134.

<sup>10</sup> Pozri: KRAPIEC, M., A.: *Ja – człowiek*, s. 418 – 419.

<sup>11</sup> Pozri: MARYNIARCZYK, A.: *Filozoficzne „obrazy“ człowieka a psychologia*. Człowiek w kulturze, 6 – 7, s. 91.

### Atribút lásky

Rovina ľudskej lásky má široký obsah. Prechádza od sexuálnej lásky cez rôzne formy solidárnosti i priazne až k láske s Bohom. Do aktu lásky, do jeho štruktúry, nerozlučne vstupuje poznanie i sloboda. Láska je vždy spojená s poznaním predmetu lásky (aj keď nedokonalým) i so slobodou výberu dobra (osoby alebo iného súcna), ktoré milujeme. Tieto dva elementy konštituujuce amabilný život človeka musia byť vždy zohľadňované pri jeho formácii.

Akt i stav lásky ako dopĺňajúci poznanie robí človeka akoby malým vesmírom, v ktorom je všetko obsiahnuté. Ak sa cez akt poznania intencionálne spájame so súcnom i jeho obsah vyjadrujeme v sebe, potom takto vnútorné obohatení v akte lásky darujeme seba druhej osobe, pričom spolu so sebou jej darujeme aj celé svoje vnútorné bohatstvo. Akt poznania i lásky sú akoby dvojitým ramenom, cez ktoré sa spájame so svetom i druhým človekom, a tak umožňujeme „krúženie“ objektívnych existenciálnych hodnôt.<sup>12</sup>

Musíme položiť akcent na dva momenty: slobodu lásky i spôsob akým existuje milujúca osoba. Cez lásku totiž nielenže afirmujeme poznané dobro, ale to dobro druhej osoby v nej spolutvoríme. Preto lásku chápeme ako špecifický stav existencie pre druhú osobu.<sup>13</sup>

Láska ako pripodobnenie i duchovné odovzdanie sa druhej osobe sa zásadne i vo vlastnom zmysle realizuje vo vzťahu k druhej osobe (proporcionálna odpoveď na akt lásky), menej zase vo vzťahu k neosobnému predmetu.<sup>14</sup> Človek totiž cez lásku vo vzťahu k svetu osôb – neporovnateľnú z láskou sveta rastlín, zvierat či vecí – odkrýva hodnotu ľudského života ako daru. Dar života druhého človeka, aj keď je umiestnený vo svete zvierat, rastlín i vecí, je dávaný druhému človeku ako jedinému partnerovi i odberateľovi tohto daru.<sup>15</sup>

Amabilný život človeka tvorí špecifický stav „byť tu pre druhú osobu“ i dáva zásadný zmysel ľudskému životu. V aktoch osobnej lásky človek objavuje seba ako súcno plné altruizmu. Tento altruizmus sa prejavuje v schopnosti *posvätiť sa* pre druhého v bezzištnej láske až po obetovanie vlastného života. Teda v aktoch osobnej lásky sa človek prejavuje ako súcno, ktoré chce „*stáť na stráži života svojho brata*“, z čoho robí aj hlavnú úlohou svojho života. Túto skutočnosť nie je možné nájsť v celom svete prírody, len v živote človeka (zvieratá chránia svoje mláďatá inštinktívne, človek chráni život iného človeka vedome). Preto láska je kľúčom k porozumeniu človeka i cestou k dorozumievaniu sa s ním.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Pozri: KRAPIEC, M., A.: *Człowiek i prawo naturalne*, s. 135.

<sup>13</sup> Pozri: tamtiež, s. 136.

<sup>14</sup> Aristoteles, sv. Tomáš Akvinsky, Maurice Blondel, Gabriel Marcel sú veľkým prínosom pre porozumenie úlohy lásky ako osobného aktu.

<sup>15</sup> Pozri MARYNIARCZYK, A.: *Filozoficzne „obrazy“ człowieka a psychologia*, s. 91 – 92.

<sup>16</sup> Pozri: MARYNIARCZYK, A.: *Filozoficzne podstawy nienaruszalności życia ludzkiego*. In: *Człowiek nieuleczalnie chory*. B. BLOCKA – W. OTRĘBSKI (red.). Lublin : WNS KUL 1997, s. 30.



**Atribút slobodného rozhodovania**

Do štruktúry slobodného konania nerozlučne vstupuje rozum i láska k dobru, lebo základom slobody je schopnosť intelektuálneho poznania súcna i schopnosť zamilovania si súcna v sebe i pre seba ako dobra samého v sebe. Keďže človek môže intelektuálne poznať každé bytie, môže aj každé bytie milovať ako dobro, i preto žiadne z konkrétnych dohier nedeterminuje človeka k nutnému vlastneniu seba. Konkrétne dobro sa vždy človeku javí ako neadekvátne vo vzťahu k dobru vo všeobecnosti, preto môže byť vždy alebo milované alebo odmietnuté.<sup>17</sup>

Z uvedeného vyplýva, že v akte slobodného výberu zásadne konštituuje svoju slobodu nie vo vzťahu k svetu vecí, ale vo vzťahu k sebe samému ako podmetu konania i podmetu aktualizovanému v činnosti. Materiálny svet sa riadi nutnými zákonitosťami matérie. Osobný svet vyžaduje tzv. autodetermináciu.<sup>18</sup>

Samotný fakt slobody má miesto v našom praktickom poznaní i spočíva vo výbere takého praktického súdu, ktorý konkrétne determinuje ľudskú činnosť. Človek si vyberá taký súd – ani nie nutne najlepší, ani nie najmúdrejší, ani nie najvýhodnejší, ktorým sám seba determinuje ku konaniu. Tento výber praktického súdu je aktom autodeterminácie i slobody človeka. Preto sa sloboda odohráva akoby vo vnútri človeka. V akte rozhodovania sa človek realizuje ako osobné súcno, získavajúc cez svoje konanie konkrétnu „osobnú tvár“.<sup>19</sup> Takže akty rozhodovania sa dotýkajú nielen vonkajších a vnútorných predmetov, ale oveľa viac podmetu ako konajúceho súcna, lebo sloboda človeka sa dotýka praktických súdov, zd ktorých sa determinuje k činnosti, konštituuje seba ako prameň týchto činností.<sup>20</sup>

Od aktu slobodného rozhodovania nie je možné sa oslobodiť žiadnym spôsobom. Nie je možné predať tento akt niekomu inému. Psychológ, pedagóg, lekár, politik alebo ktokoľvek iný nemôže zbaviť človeka možnosti slobodného rozhodovania. Tieto akty slobodného rozhodovania sa spájajú s morálnou stránkou človeka i sú vyjadrením plnej slobody osoby, ktorá dokáže byť nielen slobodnou, ale predovšetkým slobodnou vo výbere dobra (dobro – voľná).

Sloboda rozhodovania cez lásku i angažovanosť najviac usmerňuje celý osobný život človeka. Jeho sloboda sa prejavuje v tom, že nie je determinovaný prírodou, lebo cez slobodné akty rozhodovania si sám stanovuje ciele svojho konania (vyberá si), a tak formuje kvalitu svojho života i tvorí svoju „osobnú tvár“. Z čoho vyplýva pre človeka aj úloha, a to predovšetkým nutnosť determinovať sa k chceniu poznaného dobra.

<sup>17</sup> Pozri: KRAPIEC, M., A.: *Człowiek i prawo naturalne*, s. 136.

<sup>18</sup> Pozri: tamtiež, s. 136 – 137.

<sup>19</sup> Pozri: MARYNIARCZYK, A.: *Filozoficzne „obrazy“ człowieka a psychologia*, 6 – 7, s. 92 – 93.

<sup>20</sup> V tomto zmysle sa môžeme stotožniť so Sartrom v tom, že človek je celý slobodou. Je slobodou ako osoba vo vzťahu k aktom konania.

### Atribút religiozity

Človek je religióznym súcnom zo svojej prirodzenosti, čo vyjadruje navonok v rôznych formách náboženstiev i náboženských kultoch. V skúsenosti religiozity<sup>21</sup> človek odkrýva najhlbšiu pravdu o sebe. Pravdu o tom, že je kontingenciálnym súcnom. Objavuje v sebe potrebu prekročiť túto ohraničenosť svojej existencie. Zároveň odkrýva svoju otvorenosť na transcendentné „Ty“. Je schopný položiť otázku o zmysle svojej existencie, svojho života. Je súcnom, ktoré sa zaoberá svojou existenciou, kladie si nielen otázku odkiaľ pochádza, ale aj kam smeruje, a súčasne objavuje, že jeho život má zmysel.<sup>22</sup> Taktiež zisťuje, že vo vzťahu k iným ľuďom je rovný z aspektu svojej prirodzenosti, čo chráni všetkých pred vznikom nejakej „nadľudskej“ inštitúcie.<sup>23</sup>

V štruktúru náboženského aktu, a života vôbec, vstupuje rozum, sloboda i láska, čo konštituuje človeka ako súcno otvorené pre druhú osobu a v konečnom dôsledku pre transcendentnú osobu. Preto religiozita ako konštitutívny element života človeka odhaľuje jeho „osobnú tvár“. Cez náboženské akty sa človek „vychyluje“ od tohto sveta k transcencii i zároveň dosvedčuje transcendentný cieľ svojho života.<sup>24</sup> Takže religiozita je súbežnou etapou odkrývania výnimčnosti ľudského života i jeho transcencie.

### Človek ako podmet práva

Podmetovosť práva je prvým i základným momentom transcencie ľudskej osoby voči spoločnosti. Vystupuje na základe realizácie osobného dobra (človek je vnútorne podriadený svojmu intelektuálnemu i morálnemu rozvoju). Tento rozvoj sa nemôže odohrávať odtrhnuto od druhého ty, lebo môj rozvoj nemôže znemožňovať rozvoj druhej osoby. Realizácia osobného rozvoja v ľudských podmienkach je zase možná jedine cez pretváranie matérie ako prostriedku pre vyjadrenie sa i zdokonalenie ducha.<sup>25</sup>

Podmetovosť práva spája človeka ako osobu aj s tzv. spoločným dobrom.<sup>26</sup> Preto byť podmetom práva znamená mať vzťah k druhému človeku,<sup>27</sup> ktorého

<sup>21</sup> Problematika skúsenosti religiozity človeka je jednou z najťažších i najviac kontroverzných úloh. Tento problém bol akcentovaný hlavne W. James'om i tzv. teológmi empiristami, ktorí redukovali religiozitu na určitý druh emócií, čo spôsobilo chápanie predmetu religiozity ako imanentného vo vzťahu k svetu. Táto problematika bola riešená aj cez psychológov, fenomenológov i filozofov. Ich odpovede sú spojené s chápaním prirodzenosti i funkcií predmetu religiozity. Jestvuje veľa odlišných stanovísk.

<sup>22</sup> Pozri: ZDYBICKA, Z.: *Człowiek i religia. Zręys filozofii religii*. Lublin : TNKUL 1993, s. 162 – 167.

<sup>23</sup> Pozri: MARYNIARCZYK, A.: *Filozoficzne „obrazy“ człowieka a psychologia*, s. 93.

<sup>24</sup> Pozri: ZDYBICKA, Z.: *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin : TNKUL 1977, s. 16.

<sup>25</sup> Pozri: KRAPIEC, M., A.: *Człowiek i prawo naturalne*, s. 138.

<sup>26</sup> V aspekte spoločného dobra chápaného finálne ako cieľ ľudských rozumných snáh existuje poriadok podmetový i predmetový. Podmetový poriadok je vyjadrený ľudskými činnosťami, ktoré aktualizujú potencialitu človeka ako osoby. Ide predovšetkým o intelektuálne akty, akty vôle – lásky, akty slobodného rozhodovania. Tieto akty zdokonaľujú človeka realizujú nielen

## Osoba a osobnosť

konanie alebo nekonanie je nám potrebné vzhľadom na proporcionálne spoločné dobro. Teda jednotlivec realizujúci spoločné dobro môže žiadať, aby iný človek vykonal alebo prestal vykonávať činnosť, ktorá umožňuje alebo znemožňuje realizáciu spoločného dobra.<sup>28</sup>

Pred realizáciou aktu rozhodnutia i autodeterminácie je človek nedeterminovaný a preto neschopný konať. Konanie konkrétneho dobra cez autodetermináciu obsahuje v sebe z nutnosti vzťah človeka k druhému človeku, keďže suponuje akt lásky, ktorý nás konštituuje k novému spôsobu existencie pre druhého človeka. Autodeterminácia nie je možná bez intelektuálneho poznania konkrétneho dobra. Poznanie zase konkrétneho dobra nie je ničím iným ako prvotným spozorovaním obsahu prirodzeného práva, ktoré formulujeme ako príkaz: konaj dobro.

V akte rozhodovania si môžeme praktické sudy tvoriť alebo sami alebo sú nám dané cez právne normy. Právna norma je spontánne odčítaná v rovine prirodzeného práva alebo v právnom predpise. Právne normy je človek povinný akceptovať, teda uznať za svoj praktický súd vybraný dobrovoľne. V tomto momente sa právna norma stáva normou činnosti osoby. Ak osoba neakceptuje právnu normu, tak ju to viaže len predmetovo, teda nestáva sa v plnom slova zmysle normou osobného konania. Právo môže vynútiť na človeku určité konanie, ale vtedy skutok nie je založený na sile racionálnej akceptácie, ale na sile nátlaku. Takže právo ako „ius“ – prirodzené právo odčítané v prirodzenosti človeka ako interpersonálna relácia zaväzujúca k činnosti vzhľadom na dobro človeka, i právo ako „lex“ – rozumne zoradené vládou a starajúce sa o spoločné dobro osôb, získava reálnu moc vtedy, keď zostane slobodne uznané ľudskou osobou ako norma, ktorá môže zaväzovať osobu z vnútra (keď sa stane obsahom aktu rozhodovania).<sup>29</sup>

Človek je adresátom práva, ale aj jeho vykonávateľom. Tvorí si právo i koná podľa neho. Právo je vždy pre človeka, je realizáciou dobra človeka. Musí byť odčítané ako dobro pre človeka a jeho plnenie ako vyjadrenie realizácie osobného dobra. Preto nie je možné človeka podrobiť právu, ktoré je proti nemu ako človeku. Je možné ho podrobiť právu, ktoré je proti nemu ako zlodejovi, zločincovi a pod. Nie je možné ho podrobiť právu, ktoré ohraničuje jeho právo na život, na pravdu, slobodu, výber milovanej osoby, životnej cesty i religiozity. Taktiež nemôže byť tvorené právo, či už cez parlamenty alebo právnické osoby, aj

---

dobro jednotlivca, ale všetkých ľudí. Preto akty realizujúce dobro jednotlivca, sú aktmi realizujúcimi spoločné dobro. Podmetovému poriadku zodpovedá predmetový. Realizované dobra ako súčnajú participáciou samostatne existujúceho Dobra.

<sup>27</sup> Akty intelektuálneho poznávania, lásky, slobodného rozhodovania, morálneho konania i umeleckej tvorivosti sa rozvíjajú i zdokonaľujú vo vecnom alebo virtuálnom dialógu s „ty“ druhej osoby. Tieto duchovné akty realizujúce sa v perspektíve „ty“ tvoria charakteristický spôsob existencie, ktorý môžeme nazvať „bytie – pre – druhú – osobu“. Pozri: KRAPIEC, M., A.: *Ja – człowiek*, s. 423.

<sup>28</sup> Pozri: tamtiež, s. 422.

<sup>29</sup> Pozri: KRAPIEC, M., A.: *Osoba*. In: Powszechna encyklopedia filozofii 7. MARŶNIARCZYK, A. (red.). Lublin : PTTA 2006, s. 882.

keď pragmaticky zdôvodnené, ktoré by ohrozovalo život človeka ako človeka (napríklad právo ženy, právo eutanázie, trest smrti, a pod.).<sup>30</sup>

### Substanciálna úplnosť

Táto vlastnosť vystupuje ostro v konflikte s interpretáciami, ktoré človeka chápu ako element nejakého vyššieho celku.<sup>31</sup> Ak by človek vznikol v dôsledku organizovania nejakého od neho vyššieho celku, nebol by samostatne existujúcim súcnom. Ale keďže existuje ako uvedomelý podmet, ako súcno „v sebe“ i „pre seba“, čo sa neustále prejavuje vo vzťahu „ja“ a „moje“<sup>32</sup>, preto nemôže byť chápaný ako časť. Je autonómny i samostatne existujúcim súcnom. Neznamená to však, že existencia človeka nie je podmienená prírodou i spoločnosťou; človek nejstuje nezávisle od nich. Avšak ani príroda, ani spoločnosť, nie sú adekvátnou príčinou existencie konkrétneho človeka.<sup>33</sup> Čo viac, ľudská poznávacía činnosť naplňuje človeka bohatstvom, ktoré sa nachádza okolo neho (obklopuje ho). Cez toto neustále obohacovanie „z vnútra“ sa človek sám stáva plným, realizuje sa v aspekte osobného života. Akty lásky doplňujú intelektuálne poznanie v interpersonálnej komunikácii. Táto komunikácia sa vyčerpáva v kategoriálnych vzťahoch, ktoré predpokladajú existenciu súcna ako podmetu (súcna v sebe i pre seba). Takto človek stanovuje nový svet pre seba i druhú osobu, lebo sa stáva otvoreným na všestrannú komunikáciu s druhou osobou ako druhým odlišným svetom.<sup>34</sup>

Vidíme, že osobné súcno je samo pre seba úplným súcnom, ktoré v sebe skrýva základnú existenciu úplnosť. Na druhej strane zase je potencionalným súcnom, ktoré z tejto úplnosti tvorí svoju osobnú tvár. Táto potencialita je v ňom samom, nie niekde inde. Takže človek aj keď je spoločenským súcnom i vstupuje do rôznych vzťahov, predsa k plnosti svojej existencie nepotrebuje nič z vonku, čo by z neho urobilo človeka ako takého. Má už všetko, čo má mať ako substancia. To znamená, že človek sa aktualizuje, ale nie tvorí.<sup>35</sup>

Človek tým, že je súcnom – podmetom, niekým, kto samostatne trvá v existencii i je autonómny vo svojej existencii i činnosti, nemôže byť interpretovaný ako element spoločnosti, ako element, ktorý svoju plnosť získava cez vloženie sa

<sup>30</sup> Pozri: MARYNIARCZYK, A.: *Filozoficzne „obrazy“ człowieka a psychologia*, s. 94.

<sup>31</sup> Napríklad v staroveku stoická či v novoveku heglóvská koncepcia človeka alebo Platónova či Hobbesova teória spoločnosti, neskôr ešte marxizmus, fašizmus či komunizmus chápali človeka ako element niečoho vyššieho.

<sup>32</sup> Skúsenosť potvrdzuje, že „ja“ javiace sa nám z existencionalného aspektu vystupuje ako samostatne existujúci podmet i zároveň autor činnosti – mojich aktov. Tieto akty sa nám javia ako materiálne i nemateriálne.

<sup>33</sup> Pozri: KRAPIEC, M., A.: *Człowiek i prawo naturalne*, s. 139.

<sup>34</sup> Pozri: KRAPIEC, M., A.: *Człowiek i prawo naturalne*, s. 139; MARYNIARCZYK, A.: *Filozoficzne „obrazy“ człowieka a psychologia*, s. 94 – 95.

<sup>35</sup> Aristoteles tvrdil, že človek je človekom až keď začne používať rozum. Marxisti zase, že človek nie je človekom od počiatku, ale až prácou sa stáva človekom, až spoločnosť ho robí človekom. Podľa tomistickej koncepcie osoby však človek potrebuje spoločnosť, aby aktualizoval svoje schopnosti a nie ich získal.

do spoločnosti či skupiny alebo cez nejakú činnosť (prácu, tvorivosť a pod.). Človek má byť akceptovaný spoločnosťou, inštitúciami, vedou i inými ako cieľ.<sup>36</sup> Usiluje sa o to, aby ako osoba podriadil si spoločnosť, ale zase ako telesno-prírodná prirodzenosť bol podriadený spoločnosti.<sup>37</sup> Konkrétne vymedzenie hraníc podriadenia spoločnosti človeku i opačne je veľmi ťažké, lebo realizácia spoločného dobra je v každej osobe neopakovateľná. Preto jednotlivý človek cez svoje svedomie musí neustále tieto hranice budovať.

### Dôstojnosť<sup>38</sup>

Osoba sama v sebe je vždy cieľom, nemôže byť nikdy a nikým, ani Bohom, ponímaná ako prostriedok k inému cieľu.<sup>39</sup> Základom tejto dôstojnosti je nielen podmetovosť práva, ale predovšetkým osobná existencia, ktorá transcenduje všetky iné naturálno-prírodné formy existencie (človek je najvyššie postavený v hierarchii bytia). Preto ho nevysvetľujeme nutne cez súbor vecných relácií alebo cez prírodu alebo cez vzťahy k iným osobám. Akty lásky, rozhodovania i uvedomelej činnosti vo všeobecnosti nie je možné adekvátne vysvetľovať cez odvolávanie sa na nejaký komplex alebo sústavu vecných vzťahov, ktoré vyjadrujeme jazykom fyziky, chémie či akejkoľvek inej disciplíny. Nie preto milujeme alebo sa vedomé rozhodujeme, že máme v sebe v danej chvíli také alebo iné chemické zloženie krvi alebo „že sme v tej chvíli v takom či inom nervovom stave. Príčinou existencie ľudských činnosti je v konečnom dôsledku osoba ako súcno „v sebe“ i „pre seba“, ako súcno – cieľ a nie prostriedok k cieľu.

Zmysel ľudského života vysvetľujeme cez odvolávanie sa i podriadenie života druhej osobe, a v konečnom dôsledku absolútnemu „Ty“. Tento vzťah k druhej osobe nás v konečnom dôsledku uvádza do oblasti religiozity. Preto človeka vysvetľujeme cez vzťah k osobe Boha, od ktorého pochádza, ku ktorému silou svojej existencionálnej štruktúry smeruje, i ktorého ako vzor i zdroj racionálnosti nachádza v kontingenciálnych súcnoch.<sup>40</sup>

Takže reálnou príčinou ľudského osobného života nie sú predovšetkým príroda či vecné vzťahy. To ale neznamená, že človek môže žiť niekde inde ako vo svete, lebo podstatou ľudskej existencie je „byť vo svete“. Zároveň však tento svet transcenduje. Takže človek vníma seba ako podmet odlišný od tohto sveta i zároveň ponorený to tohto sveta.<sup>41</sup>

Táto špecifická vlastnosť osobného súcna pripomína všetkým, tak psychológom i pedagógom, vedcom i lekárom, že človek nemôže byť interpretovaný ako prostriedok pre nejaké ciele, či už vedecké alebo pedagogické. Všetko má byť nasmerované na dobro človeka, lebo on je cieľom všetkej činnosti i umenia, vedy

<sup>36</sup> Pozri: MARÝNIARCZYK, A.: *Filozoficzne „obrazy“ człowieka a psychologia*, s. 94 – 95.

<sup>37</sup> Pozri: KRAPIEC, M., A.: *Ja – człowiek*, s. 423.

<sup>38</sup> Musíme rozlišovať dôstojnosť z filozofického, teologického, sociologického či psychologického aspektu.

<sup>39</sup> KRAPIEC, M., A.: *Człowiek i prawo naturalne*, s. 140.

<sup>40</sup> Pozri: tamtiež, s. 140 – 141; KRAPIEC, M., A.: *Osoba*, s. 882.

<sup>41</sup> Pozri: KRAPIEC, M., A.: *Ja – człowiek*, s. 424.

i techniky, politiky i náboženstva. Takže človek ako osoba má hodnotu sám v sebe, hodnotu nepredateľnú, preto nie je možné ho užívať ako prostriedok, je vždy cieľom.<sup>42</sup>

## Záver

Každý z analyzovaných atribútov stanovuje svojskú syntézu i akoby dialektické spojenie momentov osoby i prirodzenosti.<sup>43</sup> Uvedené atribúty totiž ukazujú človeka v rôznych aspektoch ako súcno, ktoré aj keď žije vo svete prírody i s týmto svetom má veľa spoločného skrze svoje telo (zákonitosti, ktorým telo podlieha), tak predsa nemôže byť redukovaný na prírodu, lebo v uvedených činnostiach prekračuje prírodu. To znamená, že nemôže byť determinovaný prírodou i bezohľadne podriadený zákonitostiam tela, ale práve naopak, môže svoje telo usmerňovať, svoje emócie sublimovať a nedostatky naprávať. A toto všetko môže robiť cez rozum, vôľu, lásku i religiozitu.<sup>44</sup> Zároveň nemôžeme oddeľovať od seba momenty poznania, lásky i slobody, lebo aj keď sú to odlišné bytostné štruktúry, tak predsa v osobnom vnútornom živote sú veľmi úzko spojené i vzájomne sa podmieňujú.<sup>45</sup> V dôsledku toho je poznanie ukazujúce sa pod vplyvom lásky selektívne. Osobná láska je zase láskou ducha – trvalého chcenia, lebo je slobodná. Sloboda je zase rozumná, riadi sa racionálnym chcením a je zodpovednou láskou. Takéto spojenie intelektuálneho poznania, rozumného chcenia – lásky i slobody konania zásadne odlišuje človeka ako osobu od iných súcien.<sup>46</sup>

Načrtnutá teória osoby odkrýva, že z prirodzenosti sme vzájomné rovnocenní v poriadku osobného súcna, lebo uvedené atribúty patria každému človeku, nezávisle od rasy, pohlavia, veku, genetických i kultúrnych podmienenosti. Zároveň nám umožňuje vybudovať radikálne novú koncepciu spoločnosti, ktorá sa stáva vlastným miestom proporcionálnej aktualizácie nášho osobného života, čo sa zase realizuje vďaka formácií, výchove i deľbe práce, a tiež starostlivosti o existencionálne ohrozené osoby i neschopné spoločenského života.

Článok recenzoval: PhDr. Jozef Dronzek

Počet znakov: 29 630.

Adresa autora: PhLic. Imrich Degro, Katedra filozofie, Teologická fakulta Katolíckej univerzity, Hlavná 89, SK - 041 21 Košice 1, tel. +421 (0)55 6836 111, e-mail: degro@ktfke.sk

<sup>42</sup> Tu nachádzame aj odpoveď na otázku prečo je oplodnenie *in vitro* zlé. Je zlé, lebo pre rodičov sa takéto dieťa nestáva cieľom, ale prostriedkom na liečenie ich neplodnosti.

<sup>43</sup> Ak hovoríme o prirodzenosti, myslíme na determinanty vyplývajúce z materiálneho tela.

<sup>44</sup> Tento fakt je dôležitý pre súčasnú psychológiu, pedagogiku, antropológiu, medicínu a iné vedy o človeku, ktoré veľmi často prijímajú stanovisko determinizmu. Pozri: MARYNIARCZYK, A.: *Filozoficzne „obrazy“ człowieka a psychologia*, s. 94.

<sup>45</sup> Pozri: KRAPIEC, M., A.: *Ja – człowiek*, s. 418.

<sup>46</sup> Pozri: KRAPIEC, M., A.: *Osoba*, s. 881.



## Osoba Boha a človeka

Jozef DRONZEK

*The Person of the God and of the Man*

The expression „person“ is very rich in point of historical view. It came from Greek expression „proposon“, which marked a mask of the actor, or his theatrical role. The expression person in Christian history was related also into persons of the Most Holy Trinity, already from Tertulian times. Boethius was the first, who tried to give the systematical definition of person and it was in his work *De persona et duabus naturis*. The person is, by him, the substance of mind existention. This definition enjoyed great popularity until modern times, when, thanks to Kant, the term „a man like an ethical person“ is introduced. The etical person follows the moral law, the imperative, which is holy. The finish line of person is the comprehensive evolution. Before the First World War the expression person was clearly defined also by William Stern, in accordance whom the person means: the entity, quality, singular, final destination. The considerable spokesman of Christian personalism is Charles Wojtyła. The tomistic aspect dominates in his teaching, namely in thesis: The man is the person. Wojtyła also adds: The man is the person the most in the act, in the action. It exists the relationship between the man and the act, which keeps the person of the man in dynamism and survival of the most internal space of its existence.

Keywords: *person, substance, entity, quality, act*

Slovo *osoba*, sa dnes nanovo objavuje v nielen v odborných humanitných vedách, ale aj v našom bežnom jazyku. Nanovo ich objavuje teológia, nanovo sa nimi zaoberá filozofia. Ide o nový pojem? Alebo má svoju históriu? Pozrieme sa na koreň a pôvod tohto termínu cez historický prierez. Skôr než však pristúpime k tejto časti, je dôležité vysvetliť, alebo sa vrátiť k vysvetleniu pojmov ako je *substantia a natura*, lebo tieto dva pojmy sú s termínom *osoba* veľmi spojené.

*Substantia* od latinského *sub-stantia*, čiže bytie, ktoré existuje samo v sebe (*ens in se*), a nie v inom bytí ako v podmete. *Substantia* je bytie, ktoré tvorí základ pre akcidenty, ktoré sú (*ens in alio*) bytie v inom, alebo bytie na inom.

*Natura* od latinského *nascor, nasci, natus sum*, čiže rodiť sa. Ide o vnútornú zásadu pre vznik živých bytí. Má široký význam. Vo filozofickom chápaní ide o substanciu ktorá je základom (*principium*) pre činnosť. Je fundamentom pre konanie bytia, vďaka ktorej nejaká vec, nejaké bytie, je minimálne v potencii pre akciu, alebo reakciu.

*Osoba a osobnosť* od latinského *persona*. Termín *osoba* budeme ďalej vysvetľovať, ale skôr sa viaže s filozofickým chápaním. Termín *osobnosť* sa naopak viaže a spája s psychológiou, lebo označuje špecifický charakter osoby, t.j. ľudské hodnoty, ktoré sa dajú získať výchovou, vzdelaním. Každý človek je osobou,

ale každý má v sebe aj osobnosť. Tá však je u ľudí odlišná.<sup>1</sup> Každý človek je osobou, ale nie každý je osobnosťou v tej istej miere.

### 1. Starovek a stredovek

Výraz „osoba“ (gr. *prosopon*, latinský *persona*) a tiež personalizmus, obsahujú v sebe bohatú históriu. Tieto termíny sa často objavujú v rôznych spisoch, ale ich chápanie je často nejednotné, rozdielne, čo vidieť najmä v postupnej genéze použitia týchto termínov. Pojmy osoba, osobnosť, *persona*, personalizmus, sa často používajú v teológii, filozofii, sociológii, psychológii a pedagogike. Práve tieto pojmy, tieto disciplíny dnes zažívajú neobyčajný rozvoj.

Pôvod tohto termínu „osoba“, siaha až do obdobia starého Grécka. Termín *prosopon*, označoval masku herca, ktorý sa ňou snažil znázorniť nejakú postavu. M. E. Duthoit poukazuje na to, že v etruskom jazyku sa maska herca nazývala *phersu*.<sup>2</sup> Išlo o prvotné označenie boha podzemia. Neskôr sa to prenáša na tvár herca a nakoniec na neho samého. Na stránkach Biblie je osobou Boh (Ex 33,14) Hebrejský výraz: *phaneh* prekladáme ako: osoba, čo predstavuje jednotu človeka (Lv 19,32) alebo Boha. Silným motívom pre používanie výrazu *persona* sa stali kresťanské pravdy najmä o sv. Trojici, kde sa hovorí: *Boh jednej podstaty v troch osobách*.

V latinskej teológii to bol Tertulián (160 – 222), ktorý medzi prvými vztiahol tento výraz „*persona*“ na Tri Božské Osoby: Otca Syna a Ducha Svätého.<sup>3</sup>

Grécki teológovia po preklade „*persona*“ z *prosopon* (maska), sa báli používať tento výraz na označenie troch osôb. Dôvodom tejto obavy bola neschopnosť nespájať toto slovo s modalizmom, čo predstavovalo riziko nevidieť rozdiel medzi jednotlivými reláciami, nevidieť rozdiel medzi tromi osobami. Aj táto obava viedla teológov k tomu, že sa radšej priklonili k používaniu výrazu *hypostasis*, čo v latinčine predstavuje termín *substancia*. Aj keď sa tu objavilo podozrenie uznať Boha v troch substanciach, a teda, že ide nie o jedného Boha ale o troch. Nám sa dnes zdajú tieto rozhovory prázdne a zbytočné, ale v tom čase išlo o zásadné otázky, ktoré riešili zachovanie viery v jedného Boha a zároveň vyjadrenie tajomstva existencie troch osôb. Na konci IV. storočia však spor o termíny začína hasnúť. Najviac sa o to zaslúžil sv. Gregor Nazianský (329 – 390), ktorý sa snažil poukázať na rovnaký význam termínov *hypostasis*, a *persona* a to vo svojej reči pri spomienke na sv. Atanáza. Gregor povedal: „*Keď my vyznávame jednu existenciu a tri hypostázy, jedna označuje božstvo a druhá vlastnosti idioteta) troch osôb, tak latinici tiež to tak chápu, len pre chudobu ich jazyka nedokážu urobiť rozdiel medzi existenciou a podstatou, preto používajú termín persona. Ide však len o niečo smiešne a hodné polutovania.*“<sup>4</sup> Gregor sa snažil podať vysvetlenie všetkých vlastností troch osôb, aby tak zabránil šíreniu sa bludu, ktorý spájal

<sup>1</sup> DAROWSKI, R.: *Filozofia człowieka*. Kraków 2002, s. 96.

<sup>2</sup> ZUZIAK, W.: *Personalizm*. Kraków 1993, s. 3.

<sup>3</sup> Tamtiež, s. 4.

<sup>4</sup> ALTANER, B.: *Patrologia*. Warszawa 1990, s. 406.

<sup>5</sup> Tamtiež, s. 409.



všetky tri osoby v jednu a bludu Aria, neuznávajúceho božstvo Ježiša Krista: „V Bohu vynávame jednu podstatu v troch podobách: rozumných, dokonalých a samoexistujúcich, rôznych čo do počtu, ale nie božstvom.“<sup>5</sup> Kristologické bludy a spory sa ešte viac zaslúžili o to, aby sa pojem osoba vykryštalizoval a to hlavne vo vzťahu k ľudskej prirodzenosti. Efezský koncil z roku 431 prijal doktrínálne stanovisko sv. Cyrila Alexandrijského, že v Pánu Ježišovi je len jedná osoba Syna Božieho. Niektorí sa snažili kopírovať náuku Cyrila Jeruzalemského a vysvetľovali si jeho náuku o jednote Krista tak, že tvrdili: Je len jedná prirodzenosť v Kristovi (*he mone physis*), preto ich nazvali monofyziti.<sup>6</sup>

Prvý, kto sa v staroveku pokúsil podať jasné stanovisko a definíciu osoby a jej vzťahu k prirodzenosti, bol Boethius († 524) a to vo svojej knihe *De persona et duabus naturis*.<sup>7</sup> Tu si kladie za cieľ riešiť tento problém. „Keď hovoríme o osobách vznikajú pochybnosti. Lebo ak každá prirodzenosť je aj osobou, nedá sa rozriešiť problém, či je alebo nie je rozdiel aj medzi prirodzenosťami a osobami. Ak sa osoba nerovná prirodzenosti, ale existuje v hraniciach osoby, ťažko povedať, k akej prirodzenosti sa osoba vzťahuje. To znamená, že je ťažko povedať, ktorej prirodzenosti patrí vlastenie osoby a ktorej výraz osoba nepatrí.“<sup>8</sup> V ďalšej časti Boethius poukazuje na dôvod uznania, či neuznania existencie osoby. Čo existuje a nie je živé ako je telo, ale aj žijúce existencie, ak nemajú rozum, nie sú osobami. Ale osobou je Boh, anjel človek, lebo má rozum. „Ak sa teda osoba nachádza len v prirodzenosti alebo v rozumnej substancii, a celá substancia je prirodzenosť a nenachádza sa vo všeobecných veciach ale v konkrétnych, tu už môžeme hovoriť o osobách: Osoba je substancia rozumovej existencie.“<sup>9</sup> Boethius napísal, že jeho úvahy sú konečné: „Ak by sa robil rozdiel medzi naturou a osobou, čiže medzi *ousia* a *hypostasis* a teda v akom význame máme používať tieto termíny, to už je záležitosť cirkevného spôsobu vyjadrovania. Lebo *natura* označuje vlastnosti akejkolvek substancie. Osoba je individuálna substancia rozumovej natury.“<sup>10</sup>

Definícia osoby ktorú predstavuje Boethius sa v stredoveku tešila všeobecnej vážnosti a uznaniu. E. Gilson, historik stredovekej filozofie to potvrdzuje takto: „Je málo stredovekých filozofov, ktorí by nepovažovali Boeciovu definíciu za dostatočnú, lebo zodpovedala predstavovanej skutočnosti.“<sup>11</sup> Pravdaže táto definícia bola východiskovým bodom pre ďalšie uvažovania, bola rozšírená a popravená, bolo k nej pridané predovšetkým stanovisko o nerozlučiteľnosti (*incommunicabilitas*) osoby. Texty Tomáša Akvinského sú z tohto pohľadu veľmi zaujímavé. Tomáš videl v každej osobe nerozlučiteľnosť, individualitu a samoexis-

<sup>6</sup> RAHNER, K.: *Teologický slovník*. Praha 1996, s. 187.

<sup>7</sup> ZUZIAK, W.: *Personalizm*. Kraków 1993, s. 5.

<sup>8</sup> Tamtiež, s. 4.

<sup>9</sup> Tamtiež, s. 5. V latinčine: *Naturae rationalis individua substantia*.

<sup>10</sup> Tamtiež s. 232.

<sup>11</sup> GILSON, E.: *L'Esprit de la philosophie medievale*. Paris 1944, s. 207.

tenciu.<sup>12</sup> K obsahu pojmu osoba teda patrí: byť samoexistujúcim, rozumným a vlastniť jednotu (subsistens in rationali natura).<sup>13</sup> Sv. Tomáš v rozumných substanciach veľmi zdôrazňuje dve hodnoty: hodnota (dominium sui actu) vlády nad svojimi činmi a hodnota slobody človeka ako osoby, ktorá je obdarená rozumom.<sup>14</sup> Keďže v komédiách a tragédiách sa predstavujú slávni ľudia, používa sa výraz osoba na ich opísanie. Preto aj niektorí definujú osobu ako hypostázu, ktorej typickým znakom je jej hodnota (proprietas distincta ad dignitatem pertinentem). A keďže je to veľká „hodnota“, byť nositeľom natures ktorá je obdarovaná rozumom, preto každá rozumná podstata sa nazýva osobou. Hodnota (dignitas) božskej natures však prevyšuje každú inú podstatu, preto aj pojem osoby, ktorý vzťahujeme na Boha, mu prináleží v tej najvyššej miere.<sup>15</sup>

## 2. Novovek

V novovekej epoche, začínajúc od Descarta sa v duchu empirizmu viac venuje ľudskej psychike a reflexii nad podmetovým „Ja“, ktoré je pre Descarta „ľahším pre poznanie ako telo“. Vnútorň svet človeka, čiže jeho myslenie, túžby, pocity sa stali predmetom výskumov, psychológov, pedagógov, filozofov. Descartes nazval človeka *res cogitans* – vecou mysliacou a na otázku čím ona je odpovedá: „*Ide o vec ktorá myslí, vytvára pojmy, potvrdzuje, protirečí, chce i nechce, cíti a vie o sebe.*“<sup>16</sup> Súčasná experimentálna psychológia v tomto smere prevádza výskumy aby ešte viac odkryla procesy ktoré v tomto smere prebiehajú v našom vedomí a snaží sa preskúmať aj podvedomie. V tomto smere sa objavuje aj nový termín: Osoba človeka, ako psychická existencia, čo sa zamieňa už so spomínaným výrazom osoby.

Človek je však niečo viac ako len existenciou, ktorá reflexuje svoju existenciu, ktorá je súhromom pocitov, skúsenosti, vlastnosti. Človek ako osoba je predovšetkým existencia hodnoty v takom význame, že je schopná výberu z morálnych hodnôt. Preto môžeme veľmi jasne človeka definovať aj ako axiológickú existenciu, ktorej sa pripočítava hodnota konania a výberu medzi dobrom a zlom v morálnej oblasti v prenose do praktickej oblasti ľudského života.

V novovekej filozofii sa zásluhou Kanta objavuje termín *človek ako etická persona*.

Opiera sa o svoje dielo *Kritika čistého rozumu* a o termíny: osoba – Person a osobnosť (Personalität). Vo vzťahu k personalizmu a etike používa výraz osobnosť – Personlichkeit. V Kritike praktického rozumu Kant využíva termín Per-

<sup>12</sup> *Nomine personae significatur incommunicabilitas sice individualitas subsistentis in natura.* De pot. q. 9 a 6.

<sup>13</sup> De ratione persone sunt tria: subsistere, ratiocinari, individuum esse. In: STEIN, E.: *Byt skończony a byt wieczny*. Kraków 1995, s. 371.

<sup>14</sup> DOGIEL, G.: *Antropologia filozoficzna*. Kraków 1992, s. 132.

<sup>15</sup> STEIN, E.: *Byt skończony a byt wieczny*, s. 371.

<sup>16</sup> DESCARTES, R.: *Medytacje*. Kraków. s. 36.

sonlichkeit ktorým označuje človeka s jeho morálnym životom a jeho právami.<sup>17</sup> Najviac o hodnote človeka teda rozhoduje jeho etický rozmer.

V Kantovej filozofii nachádzame totiž zásadne rozdelenie bytí na tie, ktoré sú pozbavené rozumu, ale majú svoju hodnotu, a na bytia, ktoré sú rozumné. Tie prvé, ktoré nemajú užívanie rozumu, sú prostriedkami pre dosiahnutie cieľov a preto ich nazývame vecami. Nikdy sa preto nemôže človek ako osoba zabíjať, alebo ničiť. V protiklade k nim existujú bytia, ktoré nazývame osobami, ich podstatu potvrdzujem, že majú cieľ v sebe samých, a preto nikdy nemôžu byť používané ako bytia bez rozumu, ako prostriedky vediace k cieľu. Človek teda nie je vec, ale viac ako len vec, ale je ten, kto je sám pre seba samého cieľom. V tvrdení Kanta, že ľudské osoby „sú cieľmi samými v sebe“, ide o ciele objektívne. Prijíma sa, že tu ide o skutočnosť, ktorej existencia je cieľom samým v sebe“ a tento cieľ nemôže byť zastúpený žiadnym iným cieľom, ani žiadnou inou vecou.<sup>18</sup>

Ciele, ktoré považujeme za subjektívne, nie sú cieľmi, ktoré by sme mohli považovať za také, ktoré majú pre nás hodnotu. Človek sa má vždy považovať za cieľ ako bytie, ktorému prináleží úcta. Preto Kant hovorí o praktickom imperatívve: Konaj tak, aby si ľudskosť tak v svojej osobe, ako aj v osobe iného považoval vždy sa cieľ nie za prostriedok.<sup>19</sup> Možno nás aj prekvapilo toto tvrdenie filozofia – racionalistu, lebo tento imperatív teda v prenesenom význame znamená zákaz využívania mojej osoby ako prostriedku, alebo nástroja v službe iného človeka. Kantov imperatív sa dotýka človečenstva, ktoré je všeobecné, je v teba aj vo mne, je v druhom. Kant však pre väčšiu exponovanosť prijíma ešte novú ideu, a to element *svätosti* (*neporušiteľnosti*) ktorý je vlastný ľudskej osobe.<sup>20</sup>

Morálne právo je sväté. Osobe človeka však veľa chyba k svätosti, ale človečenstvo v jeho osobe musí byť pre neho sväté. V celom stvorenom svete, v ktorom človek vládne môže všetko využívať ako prostriedok, ale len človek a teda spolu s ním všetko rozumné je cieľom samým v sebe. Pre autonómiu seba samého je on sám odmenou morálneho zákona, ktorý je svätý.<sup>21</sup> Vidíme teda, že Kant, ktorý dokonale rozvinul náuku o osobe, vyzdvihuje to, že osoba v etickom chápaní má byť chápaná ako „cieľ v sebe“. Ona si vystačí sama pre seba. Nepotrebuje pre svoju hodnotu iné bytia, lebo ona je hodnotou najvyššou. Cieľom osoby je jej rozvoj. Má rozvíjať to, čo je jej dané. V tom spočíva jej veľkosť, jej samostatnosť, a jej potencia prevyšovať všetko ostatné, čo jej okolo nej. V relácii k veciam, hlavne materiálnym, je na takej úrovni, že sa nedá s nimi porovnávať. Pre Kanta je teda osoba „cieľom samým v sebe“.<sup>22</sup> Etická osoba koná tak, aby vôľa

<sup>17</sup> KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Praha 1996, s. 148.

<sup>18</sup> Tamtiež.

<sup>19</sup> Tamtiež.

<sup>20</sup> Tamtiež, s. 149.

<sup>21</sup> Tamtiež, s. 140.

<sup>22</sup> Tamtiež, s. 148.

mohla prostredníctvom svojej maximy pokladať seba samu zároveň za všeobecné zákonodárnu.<sup>23</sup>

Termín „osoba“ jasne zafinoval pred prvou svetovou vojnou aj William Stern. Preta aj obdobie pred svetovou vojnou sa v Európe považuje za obdobie, kedy sa nanovo začína rozvíjať personalizmus. W. Stern sa pokúšal filozofický vysvetliť celú realitu tým, že ju podelil na veci a osoby. V jeho hlavnom diele „Persona ud Sache“ nachádzame takúto pohľad:

- osoba je celok – vec je časť – agregát
- osoba je niečo ponad svoje časti – vec je suma týchto časti
- osoba je kvalita – vec je kvantita
- osoba je individualita – vec je závislá na provnávani
- osoba je aktivita – vec je pasivita
- osoba je cieľ – vec je mechanizmus
- osoba vlastní autocelistvosť – vec vlastní cudziu celistvosť
- osoba je pre seba samu hodnotou – vec je zastupiteľnou hodnotou.

Osoba je tiež chápaná ako jednota mnohosti (unitas multiplex) a všetky veci a osoby, z ktorých je svet stvorený sa kumuluje vo všeobecnej Osobe (Allperson). Ide o absolútnu osobu, ide o Boha. Osoby a veci nie sú odlišnými druhmi substancie, ale len dvomi odlišnými pohľadmi na tú istú skutočnosť. Človek ako osoba sa líši od stvorených vecí tým, že má schopnosť si uvedomovať hodnotu, vie sa rozvíjať a prijímať nové hodnoty, podlieha individuálnej smrti, ale žije v rodine v národe a nakoniec aj v Bohu. Aj keď si Stern a jeho pohľad získali veľkú popularitu, hlavne v psychológii a pedagogike, predsa len jeho definícia pre personalizmus v prísnom slova význame nepostačí.<sup>24</sup>

Filozof, ktorý sa veľkou mierou zaslúžil o zafinovanie pojmu osoba ako podmetu a nositeľa hodnôt i nie hodnôt, je Nicolai Hartmann. Hlavnú úlohu, ktorú si vo vzťahu k etike zafinoval, by sme mohli vložiť do tejto tézy: Centrálnym pojmom etiky, okrem hodnoty a povinnosti je aj pojem osoby. Ona, ako predmet „vládne“, a to zjednocujúco medzi svetom ideálnym a svetom reálnym. Je nielen ontologickou podstatou, ale aj podstatou hodnotovou. K rozmeru empirickému (rozumej rozmeru osoby) je postavený rozmer morálny. Morálny človek považuje svoje morálne – pozaempirické nasmerovanie za svoju ideu, za svoje vlastné „Ja.“ Má sa usilovať tak žiť, aby formoval svoje empirické bytie v hĺbke tejto intencie. Idea „Ja“, je konštituovaná z axiologickej matérie, je sama v sebe hodnotou, aj keď sa radikálne odlišuje od iných ideí. Tie sú viac všeobecné s tendenciou byť nasmerovaný na realitu. Človek ako osoba so svojou ideou „Ja“ je nasmerovaný len na konkrétneho človeka, len na seba samého a tým sa odlišuje od každej inej osoby, ako aj od každej osobnej hodnoty iného človeka. Vo vzťahu k etike hodnôt je človek – osoba povinná formovať svoj individuálny ethos, je povinná tento personálny ethos svojím bytím dosiahnuť. V konkrétnej po-

<sup>23</sup> GARRETT, T.: *Kant*. Bratislava 2004, s. 86.

<sup>24</sup> GRANÁT, W.: *Osoba ludzka*. Samodominierz 1961, s. 19.

dobe sa tento ethos prejavuje vo fenoméne etických a morálnych čnosti akými sú: byť pravdivý, verný, milosrdný a milujúci iného človeka.<sup>25</sup>

### 3. Základné charakteristiky filozofickej antropológie Karola Wojtyły

Hlavným motívom mnohých Wojtyľových prác je rozpracovanie filozofie človeka. K najvýznamnejším dielam v tejto oblasti patria: *Láska a zodpovednosť* (1962), *Osoba a čin* (1969), *Osoba – subjekt i spoločenstvo* (1976). Z vymenovaných prác je najzákladnejšou práca *Osoba a čin*, ktorá je dodnes predmetom neustáleho skúmania mnohých autorov.

Wojtyľova filozofická antropológia sa rozvíja v troch dimenziách (existenciálnej, fenomenologickej a personalistickej). V nasledujúcom texte sa však sústreďím iba na vybrané aspekty fenomenologickej roviny.

#### Fenomenológia činu – základ filozofie osoby

Fenomenologickú roviny – ako jednu zo základných dimenzií Wojtyľovej filozofickej antropológie – predstavím prostredníctvom problematiky činu. Nie je to síce jediný relevantný rozmer jeho antropológie, ale myslím si, že práve objasnením fenomenológie činu sa môžeme bližšie posunúť k chápaniu ľudskej osoby.

Potvrďuje to aj ten fakt, že Wojtyľa kladie dôraz na vedomie človeka, ktorému priznáva poznávaciu funkciu. Vedomie je tiež výrazom odzrkadlenia ľudskej osoby, výrazom vnútorného bytia, jeho aktívnosti, ale aj jeho vzťahu k vonkajšiemu svetu. *Cogitatio* je rozmer, ktorý obsahuje v sebe všetky elementy aktívnosti človeka. Vplyv podescartovskej filozofie vedomia však neznamená, že by išlo o totálnu akceptáciu subjektívnej filozofie, preto vedomie nikdy nie je definované ako „*osobné suppositum*“.

Antropológia K. Wojtyły je charakterizovaná predovšetkým prostredníctvom kategórie činu,<sup>26</sup> pomocou ktorej popisuje ľudské bytie. Tento pohľad je typický

<sup>25</sup> ZUZIAK, W.: *Personalizm*, s. 12.

<sup>26</sup> V našom jazyku sa používa niekoľko výrazov, ktoré by sme mohli stotožniť. Konat', robiť, akcia, činnosť. Pod týmito výrazmi všetci rozumieme to isté. Prevzaté slovo *actio, actus, operatio* sa teda do nášho slovníka takto pretlmočilo. My budeme najviac používať slovo aktus ako skutok, a actio ako činnosť. Tomistická etika pojem rozumného aktu definuje pomocou dvoch kritérií: 1. účasť vôle ako niečo, čo je základom pre činnosť a 2. poznanie dobra, čiže cieľa. V latinskej terminológii ide o *actus humanis*. Pre konštituovanie rozumného aktu sú práve tieto dve kritériá základom, podmienkou, a to nevyhnutnou. Dotýkajú sa rozumového poznávania, ktoré je prvým elementom pri informovanosti vôle a umožňuje jej konanie. Vôľa totiž koná až po rozumovom hodnotení a poznaní. Okrem rozumného aktu v oblasti konania človeka sa objavuje tiež nerozumný akt (v morálke označovaný ako skutok človeka). Je charakteristický tým, že nepochádza z vôle človeka a jeho rozumu, že je konaný bez ich účasti. Vysvetlenie tohto skutku je rôzne. Niektoré kategórie aktov majú výlučne charakter nerozumnosti, materiálny, telesný. Sem patria rôzne biologické procesy, ktoré sú celkom mimo našej vôle a rozumu (napríklad trávenie). Iné procesy sú zas telesno-duševného charakteru, preto sú čiastočne rozumné, čiastočne nerozumné (môžem pozerat' alebo nepozerat' na nejaký objekt, keď však na neho pozerám, nemôžem ho nevidieť). Sú aj také skutky, ktoré sa zdajú, že sú úplne rozumné, ale v istých situáciách strácajú rozumný charakter. Deje sa to vtedy, keď vstupujú do hry vnútorné príčiny, ktoré vylučujú konanie rozumu a vôle alebo aspoň jednej z nich. Potom sa takéto skutok

napríklad aj pre K. Marxa a M. Blondela. Je však veľmi ťažké hovoriť v bezprostrednom vplyve M. Blondela na myslenie poľského personalistu a ešte menej môžeme hovoriť o konvergencii ich antropológií. Blondel, hlavne vo svojom významnom diele pod názvom *L' action*, nasmeroval svoju filozofiu na činnosť a v tejto činnosti rozoberá aj ľudské bytie v aspekte dynamizmu, ale nie v jeho štrukturálnom zložení. Štrukturálny pohľad na človeka je zas typickým pohľadom tomizmu.

Wojtyłovo dielo *Osoba a čin* má podobnú optiku. Zaoberá sa človekom z pohľadu jeho aktívnosti, subjektívneho prežívania a široko chápaného osobného svedectva, osobnej skúsenosti. Pravdaže, existujú určité rovnaké styčné plochy medzi Blondelovým konaním (činom) a Wojtyłovým činom. V oboch prípadoch ide vždy o aktivity človeka. Čiže scholastický výraz *actus* je spoločným prameňom pre francúzske *l' action* a poľský *czyn*.

Treba zdôrazniť, že Wojtyłovska antropológia je organicky zviazaná s personalistickou koncepciou skúsenosti. Pre hlbšie porozumenie tejto skutočnosti treba priblížiť dobový kontext. V čase vzniku tejto filozofie existovali totiž extrémne prejavy krajného empirizmu, ako aj racionalistického apriorizmu. Senzualistický empirizmus prijíma síce fenomenológiu skúsenosti, ale tým, že rozdeľuje funkcie zmyslov a funkcie mysle, význam skúsenosti človeka viaže so zmyslovou percepciou, čo je do určitej miery ochudobnením ľudskej skúsenosti. Nesprávny je aj pohľad špekulatívneho apriorizmu, ktorý redukuje je úlohu skúsenosti iba do oblasti intelektuálneho poznávania. K. Wojtyła sa snaží túto situáciu prekonať a hovorí o „triezvom“ empirizme, ktorý má byť základom pravdivej filozofie. Dalo by sa povedať, že jeho koncepcia skúsenosti odbieha od aristotelovskotomistickej filozofie a je bližšia skôr fenomenologickej filozofii. Svedčí o tom predovšetkým vyzdvihnutie oblasti rovnako zmyslového, ako aj rozumového poznávania. Preto jasne deklaruje, že každá ľudská skúsenosť je zároveň aj akýmsi porozumením.

Napriek tomuto tvrdeniu, nejde však o totálnu identifikáciu skúsenosti a porozumenia, čiže nezotierajú sa rozdiely medzi bezprostredným poznávaním, ktoré vychádza z objektívnej skutočnosti a intelektuálno-diskurzívnou explikáciou, ktorá je obsiahnutá v skúsenosti. Fenomenologická inšpirácia, ktorá sa prejavuje vo Wojtyłovskej skúsenosti, sa tiež vyznačuje tým, že kategória „skúsenosti“ je prepojená so sférou hodnôt. Ako etik sa Wojtyła zaujíma predovšetkým o morálnu skúsenosť, čiže o prežívanie morálneho dobra alebo zla. Charakteristickým rysom tejto koncepcie skúsenosti je preto aj takzvaný *personalistický* profil, lebo ide o čin ľudskej osoby. Tu už smelo môžeme hovoriť o Wojtyłovej skúsenosti ako o axiologicko-personálnej skúsenosti.

Sám Wojtyła vyzdvihuje význam tejto fenomenologickej skúsenosti, pretože ako zdôrazňuje, nezostáva na povrchu ľudskej reality, ale dovoľuje siahnúť do

---

stáva nerozumným (hovorenie zo sna, či v horúčke, chodenie námesačníkov). In: DRONZEK, J.: *Etika: Všeobecné normy*. Trebišov 2005.



jeho hlbky. Dáva nielen pohľad, ale aj vzhľad.<sup>27</sup> Túto svoju fenomenologickú metódu zadefinoval pri opise dynamizmu človeka. Tým zároveň naznačil aj odlišnosť od tomistického opisu ľudského bytia.

Dielo *Osoba i čin* sa už vo svojom úvode obracia na subjektívne ľudské prežívanie. Konkrétne ide o štúdium činu, ktorý pomáha štúdiu ľudskej osoby. Wojtyła sa odvoláva na klasickú latinskú zásadu *adagium agere sequitur esse*. A pomocou tejto zásady robí analýzu tomistickej tradície. Agere opisuje človeka na základe esse. Wojtyła ponúka celkom opačný priebeh explikácie: esse človeka je potrebné vysvetľovať pomocou agere. Ľudské bytie vysvetľujeme pomocou konania. Ide o cestu, ktorú vyznačil už René Desartes a ktorú prevzal aj existencializmus. Predstavitelia súčasnej tomistickej orientácie oponujú takémuto postupu tým, že je v ňom veľa subjektivismu a idealizmu. K. Wojtyła si bol toho vedomý, a preto rozlišoval medzi subjektívnosťou a subjektivismom. Prvý termín prijíma, druhý nie. Subjektívnosť spočíva v tom, že človek je subjektom a prežíva seba samého ako subjekt.<sup>28</sup> Wojtyła akcentuje potrebu priblížiť sa k prežívaniu, k subjektívnosti človeka, ktorá je jeho vlastným základom, a to preto, aby sme pochopili čin v jeho plnom rozmere.<sup>29</sup> Aj keď sa Wojtyła odvoláva na subjektívnosť človeka, táto subjektívnosť, ako som naznačil, nie je rovnocenná s pojmom subjektivismus. Tento totiž privádza človeka k tomu, že morálne hodnoty redukuje iba na individuálne pozície vedomia, iba na čisto subjektívne fenomény.

Ako som už spomenul, Wojtyła sa snaží analyzovať dynamizmus človeka, a to tak, že ho člení na dve formy: aktívnu a pasívnu. V prvom prípade ide o to, že „človek koná“, robí, že je činný. V druhom, že „niečo sa deje“ v človeku“.<sup>30</sup> Môžeme teda usúdiť, že aktívny dynamizmus zahŕňa v sebe všetko vedomé konanie človeka, v ktorom človek vystupuje ako ten, ktorý je slobodný, ako ten, ktorý slobodne spravuje svoje hodnoty. Ide teda o aktivitu, ktorá sa dotýka psychologicko-rozumovej oblasti. Pasívny dynamizmus sa zasa viaže predovšetkým so somatickou sférou ľudskej prirodzenosti, kde človek je predmetom prežívania, ale nie je jeho iniciátor. Nejde teda o zámerný vedomý čin človeka, ale o čin, ktorý sa deje v človeku a s človekom. To znamená, že ide o pasivitu, ide o „*pati a nie agere*“.<sup>31</sup> Wojtyła hovorí aj o emocionálnej ľudskej dynamike, ktorá nepodlieha - prinajmenšom v značnej miere – riadeniu osoby. Je to sféra pudovo emocionálna, ktorý zahŕňa v sebe okrem iných aj sexuálny inštinkt. Ide teda o iracionálnu sféru osoby. Práve v tomto bode je dôležité podotknúť, že sa K. Wojtyła odklonil od schelerovskej interpretácie, ktorá emocionálnu sféru vo väčšine prípadov spája s vedomým konaním človeka.

<sup>27</sup> WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin 2000, s. 57 – 58.

<sup>28</sup> Tamtiež, s. 56.

<sup>29</sup> Tamtiež, s. 58.

<sup>30</sup> Tamtiež, s. 111 – 112.

<sup>31</sup> Tamtiež, s. 111.

Najpodstatnejším elementom a konštitutívnym aspektom celej dynamickej štruktúry, ktorá je bázou osoby a činu, je však vedomie človeka.<sup>32</sup> Treba poznamenať, že Wojtyła sa v tejto oblasti odlišuje aj od tradičného tomizmu, aj od husserlovskej fenomenológie. Predovšetkým rozlišuje medzi vedomím a sebauvedomením. Vedomie je odrazom toho, čo sa deje v človeku. Ono sprevádza človeka vždy, lebo je späté s ľudským prežívaním poznávania. Samo o sebe však vedomie v oblasti poznávania nespĺňa aktívnu úlohu. Je len korelátom medzi predmetom poznávania a sebauvedomením.

Človek, ako vieme, spoznáva rôznymi spôsobmi. V týchto možnostiach poznávania je aj sebapoznávanie. Vďaka sebapoznávaniu poznáva aj vlastné ja, ktoré sa potom stáva predmetom poznávania. Medzi človekom a jeho činom existuje relácia, ktorá udržuje v dynamizme osobu človeka a prežívanie najvnútornejšieho priestoru jej bytia.<sup>33</sup>

### **Integrácia osoby v čine**

Ak by sme pokračovali v týchto úvahách, dospeli by sme k tomu, že u Wojtyły prechádza analýza dynamizmu človeka z fenomenologickej roviny do roviny metafyzickej. Nadalej sa však bude opierať o základnú interpretáciu vedomia, ktoré je fundamentálnym rozmerom ľudského bytia, ale nie je celým človekom, a tiež nevyčerpáva všetko bohatstvo jeho prirodzenosti.

Dá sa povedať, že dynamizmus človeka plní u Wojtyły zároveň funkciu ontologickú, ako aj epistemologickú. Rôzne formy ľudskej aktivity spôsobujú totiž neustále obohacovanie ľudskej osoby. Špeciálnu úlohu v procese sebarealizácie človeka zohráva činnosť, ktorá je zviazaná s ľudskou slobodou. Ide proces stávania sa, o fieri človeka z morálneho aspektu ([16], 147). Človek žije v rámci svojich hodnôt, vo vzťahu ku ktorým sa musí sám nájsť, čiže musí si z nich niektoré vybrať a iné si nevšímať. Vždy však odkrýva svoju slobodu, ktorá je koreňom postoja človeka k dobrým alebo aj zlým činom.<sup>34</sup>

Môžeme konštatovať, že podľa Wojtyły sa subjektívne prežívanie slobody prejavuje v týchto vzťahoch: môžem – nemusím a chcem – nechcem. Konskvencie slobody spočívajú v sebaovlastnení a v sebapoznávaní. Ide o niečo, čo je typické len pre človeka. Preto je osoba tým, kto na jednej strane vládne nad sebou samou a na druhej strane je tým, nad kým ona sama vládne ([16], 166). Človek vďaka slobode vládne sebe samému, ale aj nad sebou samým. Možnosť určiť si hodnoty nášho konania a správania umožňuje vládu nad sebou samým. Preto aj sloboda je jedným zo základných fenoménov, pomocou ktorého definujeme podstatu ľudskej osoby. Ale táto možnosť určiť si hodnoty konania umožňuje nielen vládu nad sebou samým, nie je teda len prejavom vlastného ja ako prameňa slobodného rozhodnutia a voľby, ale je tiež znakom osobnej štruktúry ľudského bytia. Ako tvrdí Wojtyła, je veľmi nesprávne, ak by sme chápali a interpretovali

<sup>32</sup> Tamtiež, s. 98.

<sup>33</sup> Tamtiež, s. 98.

<sup>34</sup> WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin 2000, s. 147 – 148.



## Osoba a osobnosť

slobodu človeka bez jej zakorenenia či ukotvenie v osobe, špeciálne v osobnej štruktúre človeka.<sup>35</sup>

Slobodné konanie človeka nie je iba pudovo-inštinktívna aktivita alebo len niečo iracionálne. Človek je slobodný vtedy, keď dokáže usmerniť seba samého a zároveň aj seba samého kontroluje. V podstate slobodného konania je obsiahnutý aj element poznania pravdy. Práve tento element poznania pravdy pozdvihuje konanie človeka.<sup>36</sup> Možnosť osoby určiť si hodnoty konania a správania zaručuje jej následné sebaovládanie a sebausmerňovanie.

Tu už vidíme, že táto analýza prekračuje fenomenologickú rovinu skúmania človeka a poukazuje na metafyzickú dimenziu osoby. K. Wojtyła vedome robí tento prechod, keď hovorí o vláde slobodnej vôle, ktorá je obsiahnutá v potencii človeka.<sup>37</sup>

Iným metafyzickým prínosom je tvrdenie, že človek má aj transcendentný rozmer, ktorý tiež zaručuje slobodu človeka vo vzťahu k vlastnej činnosti. Slobodná vôľa je vládcom, ale aj nástrojom osoby, ktorá je vlastným činiteľom spravujúcim vykonané morálne činy. Fenomenológia a metafyzika slobody, ktoré sú zahrnuté v diele *Osoba i čin*, nám tak ponúkajú prijatie teórie autodeterminácie ako základu pre morálnosť. Preto sa v antropológii Wojtyły objavuje kategória svedomia, vďaka ktorému si človek uvedomuje, že je osoba.

Svedomie je hlas „normatívnej pravdy“, ktorý sa odкрýva v dynamizme slobody ľudského bytia. Svedomie je integrálnou súčasťou človeka. Morálne povinnosti, ktoré sú formulované prostredníctvom svedomia, nenarúšajú slobodu človeka, hoci existuje napätie medzi objektívnou etickou normou a subjektívnou slobodou. Rozhodnutia svedomia ako imperatívno-hodnotiaceho súdu sa dokončujú až vtedy, keď človek sám pred sebou prijme pravdu skutku, ktorý vykonal. Pravda sa vtedy stáva štruktúrnou zložkou ľudskej osoby. Zdá sa, že v tejto rovine sa Wojtyła stotožňuje s tomistickou interpretáciou.

U Wojtyły však nemôžeme vynechať ďalší rozmer slobody, na ktorý sa málo poukazuje, a ktorým je spojitosť slobody a lásky. Práve lásku považuje Wojtyła za najvyššie kritérium dôstojnosti a hodnoty človeka, za integrálny faktor ľudskej činnosti. Láska je základný rozmer ľudského bytia. K. Wojtyła uvádza, že láska je tá hodnota, v ktorej sa má naplno prejavíť akýkoľvek čin. Preto sú antihumánne všetky postoje, ktoré sú založené na strachu, násilí a nenávisti. Láska je najdokonalejšia forma autorealizácie, lebo rešpektuje aktívnosť človeka ako osoby. Láska je tiež ontologickou a axiologickou dimenziou, na báze ktorej človek spolupracuje s iným človekom.<sup>38</sup> Pochopiť plne osobu tak pre Wojtyłu znamená analyzovať aj základ slobody, ktorým je láska.

Vráťme sa ešte k interpretácii ľudskej činnosti. Aj keď Wojtyła v práci *Osoba a čin* vychádza z analýzy ľudskej činnosti, predsa len sa zdá, že uznáva primát existencie pred činnosťou. *Operari sequitur esse*, najskôr niečo musí existovať,

<sup>35</sup> Tamtiež, s. 167.

<sup>36</sup> Tamtiež, s. 182.

<sup>37</sup> Tamtiež, s. 169.

<sup>38</sup> Tamtiež, s. 335.

až potom sa niečo môže diať. Samo esse sa nachádza na počiatku činnosti, nachádza sa tiež na začiatku všetkého, čo sa deje v človeku, nachádza sa na samom počiatku celého ľudského dynamizmu. Toto esse nie je to isté, čo *suppositum*, je len jeho konštitutívnym aspektom.<sup>39</sup> Človek existuje ako osoba vďaka tomu, že vlastní existenciu. Existencia je teda podstatou celého ľudského bytia i celého jeho dynamizmu.

Metafyzický profil analýz Wojtyły je výrazný aj v rovine vzťahu medzi ľudskou prirodzenosťou a osobou. Tieto metafyzické kategórie sú z aspektu charakterizovania ontologickej štruktúry človeka neoddeliteľné. Východiskom je tvrdenie, že existuje dvojaký ľudský dynamizmus. Človek je ten, kto vlastní determinovanú prirodzenosť, no zároveň je aj osobou. Má v sebe prirodzenosť, vďaka ktorej sa v ňom niečo deje a zároveň je osobou, vďaka ktorej sa niečo deje. To, čo sa v nás deje, i to čo sa vďaka nám deje, je prejavom dvojitého ľudského dynamizmu. K. Wojtyła teda poukazuje na možnosť integrácie obidvoch aspektov. Metafyzický pohľad na obidva aspekty poukazuje na plnosť integrácie v osobe.<sup>40</sup>

Tu si položíme otázku: Ako sa realizuje táto integrácia ľudskej prirodzenosti a osoby v človeku? Určite by bolo veľmi ťažké prijať túto tézu, ak by sme neuznali existenciu dvoch svetov v človeku, a to jeho ľudskej prirodzenosti a osoby. Prirodzenosť vystupuje ako základ dynamickej jednoty osoby a osoba je subjekt, ktorý zjednocuje všetky rôznorodé ľudské činnosti. Osoba dáva ľudskému esse existenciu, ktorá je osobná, vďaka ktorej všetko konanie človeka – somaticko-vegetatívne i psychicko-duchovné má jeden spoločný subjekt. Samozrejme, že aktívnosť prvého typu, teda somaticko-vegetatívnej stránky je v určitom stupni závislá na vedomej činnosti človeka viac, ako na psychickej sfére ľudského života. Človek je jediným osobným bytím, v ktorom je možné zintegrovat' rôznorodé aspekty jeho aktivity. Zintegrovaná prirodzenosť v osobe vyzdvihuje jednotu a identitu človeka ako subjektu. Táto integrácia je možná vďaka ľudskej schopnosti transcendentovať.<sup>41</sup>

Metafyzika ľudskej osoby v interpretácii K. Wojtyły obsahuje v sebe aj ďalší aspekt, problematiku ľudskej duše. V princípe sa dá povedať, že v tejto oblasti je pokračovateľom klasickej antropológie sv. Tomáša Akvinského. Píše, že „sama skutočnosť duše, ako aj skutočnosť jej vzťahu k telu, sú v tomto zmysle transfenomenálnou a nad-skúsenostnou skutočnosťou.“<sup>42</sup> Môžeme ešte doplniť, že Tomáš Akvinský dokazuje reálnosť duše pomocou analýzy psychicko-rozprávneho konania človeka, pričom Wojtyła akceptuje túto motiváciu, ale ju ešte ďalej rozvíja. Tvrdí, že transcendencia rozumovo-psychického konania človeka sa viac ozrejmuje pri porovnaní s princípom existencie dostatočného dôvodu

<sup>39</sup> Tamtiež, s. 122 – 123.

<sup>40</sup> Tamtiež, s. 141.

<sup>41</sup> V zmysle metafyzickým ide o poukázanie na dané bytie, ktoré sa nachádza mimo bežné kategórie existencie, ide o prekročenie hraníc, v ktorých sa pohybuje život človeka. Transcendenciu môžeme pripísať aj samotnému aktu prekročenia hraníc, kedy sa človek dostáva poznáním k transcendentálnemu bytiu (in: DRONZEK, J.: *Metafyzika*. Trebišov 2005, s. 12).

<sup>42</sup> WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 298.

a zároveň poukazuje na existenciu duchovného elementu v živote človeka.<sup>43</sup> Výsledkom metafyzickej analýzy je poznanie duše spojené s rozumovo-duchovným životom človeka. Duša vystupuje ako princíp jednoty bytia a života konkrétnej osoby.

Tomistická interpretácia obsahuje aj definíciu duše, ktorá je substanciálnou formou ľudského tela. V tomto zmysle predstavuje tomistická inšpirácia dostatok originálnych myšlienok o ľudskej duši, ale Wojtyła využíva v tejto otázke aj fenomenologickú metódu. Zdôrazňuje, že človek hľadá príčinu „prežívania svojej duše v skutkoch, ktoré vykonal. Po príčinách konania skutkov pátra vo svojom bytí.“<sup>44</sup> Je to pokus, pomocou ktorého chce K. Wojtyła potvrdiť, že duša existuje a že transcendentálno-duchovné prežívanie „ja“ patrí k vlastnostiam ľudskej osoby. Rovnako významne poukazuje na skutočnosť, že duša je nielen princíp transcendencie, ale aj integrácie celkového dynamizmu človeka – osoby.

### Etické pohľady

Karol Wojtyła je predovšetkým fenomenológ, lebo jeho „premysľanie“, je hlboko zakorenené vo fenoméne skúsenosti. Fascinuje ho predovšetkým človek, ktorému venuje všetky svoje diela, či už z oblasti antropológie, alebo z oblasti etiky. Tieto dve oblasti sa totiž vzájomne implikujú, sú na seba naviazané, vzájomne sa dopĺňajú. Typickým príkladom je naviazanosť *Osoby a činu* s textami *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Lublin 1991 (Človek v poli zodpovednosti) a dielo s názvom *Miłość i odpowiedzialność* (Láska a zodpovednosť, v slovenskom preklade vyšla v roku 2003)

Karol Wojtyła tvrdí, že v centre pozornosti človeka ako osoby, je aj morálna skúsenosť, ktorá nie je nemou skúsenosťou, ale skúsenosťou, ktorej osoba rozumie.<sup>45</sup> Táto morálna skúsenosť a jej chápanie sa potom stáva vlastným predmetom etiky.<sup>46</sup> Morálnosť je realita, nie nejaká pomyselná idea, je realita existujúca v osobe a medzi členmi spoločnosti, v spoločnosti ale aj medzi spoločenstvami. Pri tejto analýze pokračuje Wojtyła ďalej, a spája morálnu skúsenosť s činom, presnejšie s konaním osobným, ale aj v konaní spoločnom, v ktorom sa morálna skúsenosť tiež objavuje. Človek je v jeho jasnej náuke tvorom, ktorý ma najvyššiu hodnotu a dôstojnosť.

### Záver

Analýza problematiky, ktorá sa týka dnešného stavu poznatkov o človeku, je veľmi zložitá. Nájst' pravdu nie je až také jednoduché. Pravda je vždy podstatnou časťou života človeka. Aj keď má svoju metafyzickú hodnotu, zadefinovanú už Aristotelom a potvrdenú predovšetkým Tomášom Akvinským, predsa však

<sup>43</sup> Tamtiež, s. 299.

<sup>44</sup> Tamtiež, s. 228.

<sup>45</sup> GALAROWICZ, J.: *Blask godności. O etyce Karola Wojtyły a nie tylko*. Krakow 2005, s. 141.

<sup>46</sup> WOJTYŁA, K.: *Człowiek w polu odpowiedzialności*. Lublin, 1991, s. 21.

v oblasti antropológie je viazaná na človeka. Slová o pravde nás akoby orientujú smerom na istú metafyzickú cestu skúmania, na ktorej je dôležité rešpektovať požiadavky vedy. Znamená to, že je nevyhnutné rešpektovať také korelácie medzi skúsenosťami faktov, aby nové fakty, ktoré sa objavujú, boli založené na faktoch existujúcich. Je tu existencia človeka sama osebe, ako aj vlastné úsilie človeka pochopiť seba samého. Je to perspektíva metafyzického pohľadu na človeka ako súčasť celku bytia, na život ako bytie, ba i na tajomnosť ľudského bytia.

Takýto pohľad sa podľa mňa týka nielen nejakej hmotnej stránky človeka, ale predovšetkým života ducha, a tiež Božej skutočnosti, o ktorej chce mať človek jasné poznanie či už pomocou viery, alebo na základe rozumu. Prirodzene, že rozumové poznanie, ktoré sa týka človeka a Boha, nemá menšiu hodnotu, ale nenahradzuje presvedčenie a poznanie vychádzajúce z viery. Rozum sa však nemôže postaviť k tomuto poznávaniu tak, ako to mnohí „v zlom chápaní výroku“ Tertuliána (verím, lebo je to absurdum – *credo quia absurdum*) robia. Tento výrok nemá nič spoločné s nerozumnosťou, lebo by sa priecil rozumnosti, ktorej sa človek, ak chce konať ako človek, nemôže zrieknuť. Byť rozumným je totiž bytostnou vlastnosťou človeka. Celá veda theologická (úmyselne používam výraz *theo* – a nie *teologická*, aby viac vyznelo slovo Boh) a s ňou späté filozofické vysvetľovanie je poukázaním na to, že viera musí byť rozumná, že nemôže byť nelogická alebo iracionálna. A práve vplyv filozofie spôsobuje, že sa do obsahu viery nedostanú prvky iracionality, nelogické vysvetľovanie pravdy, mýtov a podobne. Je potrebné ale zabrániť tomu, aby sa zamieňali úlohy filozofie a viery, zabrániť tomu, aby sa opakovali snahy o vysvetľovanie právd prírodných vied pomocou filozofie, alebo naopak, aby prírodné vedy chceli nahradiť filozofiu alebo teológiu.

V tomto stručnom prehľade som ponúkol predbežný náčrt niektorých otázok, ktoré sa týkajú problematiky človeka. Verím, že sa v najbližšej dobe objaví viac diel, ktoré pomôžu hlbšie vniknúť do tajomstva fenoménu s názvom človek je osoba.

Článok recenzoval: PhLic. Imrich Degro

Počet znakov: 40 614.

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

## Chápanie človeka a jeho transcencie v staroveku

Emil RAGAN

### *The understanding of man and his transcendence in antiquity*

The transcendence of man is one of the basic signs in the notion of man. There is an overview of the concepts of ancient authors in this article. All the concepts are about being, man and his transcendence over the nature. Presocratic philosophers understand the universe as a big homogenic unit coming from one principle - αρχή. Man is only aggregate of parts and there is no transcendence within him. According to the Heraclitus there is process as the first principle. There is no stable thing; all is „on the road“. When it is no stable being, it cannot be affirmed any transcendence. Plato's understanding of the universe says all the things belong to one of the two domains: either ideas or earth world. Ideas are ultimate perfect and infinitely transcend the earth world. Analogically in man: soul infinitely transcends the body. We can say Plato's concept of transcendence of man is extreme. Aristotle puts the origin of transcendence of man in his intellect, especially in the active intellect. But his sentences are not so clear. We can discuss, whether active intellect is man's own individually or is only temporary lent to him. So we understand Aristotle's transcendence as particular. We consider the concept of man is based on the metaphysic concept of the being. That is why inquiry of man and his transcendence has to begin from inquiry of being.

Keywords: *transcendence, man, being, antiquity*

Úvahy nad človekom sa vyskytujú vo všetkých dobách. Tí myslitelia, ktorí sa snažia vystihnúť, čo je osoba, zvyčajne zdôrazňujú jeden aspekt mnohostrannej skutočnosti človeka. Obyčajne to býva úvaha o človeku z hľadiska poznania alebo morálneho hľadiska.<sup>1</sup> Iní autori zase videli podstatu človeka v jeho psychologickom, sociologickom, kultúrnom alebo v nejakom telesnom aspekte. Týmto spôsobom ich filozofický názor zostáva zúžený a neúplný. Aby sme prekonali jednostrannosť, potrebujeme si uvedomiť, že pochopenie človeka súvisí s chápaním sveta resp. bytia. Antropológia je vnútorne spojená s metafyzikou.<sup>2</sup> Aké je chápanie bytia, taký bude aj koncept človeka. Ak je zlé chápanie bytia, nesprávny bude aj koncept človeka. Túto súvislosť ilustruje tento historický prehľad, v ktorom je zachytený vývoj chápania človeka súbežne s chápaním bytia. V tomto prehľade sú názory starovekých filozofov usporiadané podľa vzťahu k transcencii človeka. Starovekí autori síce nehovorili o osobe, ba ani o transcencii priamo, ale ich tvrdenia o tom implicitne hovoria.

<sup>1</sup> Porov. KRAPIEC, M. A.: *Ja-człowiek*, Dzieła IX, RW KUL, Lublin 1991, s. 12.

<sup>2</sup> Porov. tamže, s. 401. Porov. MARYNIARCZYK, A.: *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, In: MARYNIARCZYK, A., STĘPIEŃ, K. (ed.): *Bląd antropologiczny. Zadania współczesnej metafizyki* 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 121.

### V materiálnom chápaní bytia človek nie je transcendentný

Prvé filozofovanie sa objavilo v Grécku u iónskych filozofov. Ich skúmania sa obrátili na všetko, na celý svet, ktorý ponímali ako kozmos. Celý svet vnímali ako prírodu. Pýtali sa: čo je princípom všetkého? čo je princípom kozmu, prírody? Pretože skúmali prírodu, nazývame ich aj prírodnými filozofmi.

Táles z Miléty tvrdil, že tým praprincípom je voda. Tento zlomok je Aristotelovo svedectvo o Tálesovi:

Táles však [...] hovorí, že je to voda [praprincíp] (preto tiež hlásal, že zem spočíva na vode). Možno čerpal túto domnienku z pozorovania, že potrava všetkých vecí je vlhká a že z vlhka vzniká a ním sa živí aj samo teplo (to, z čoho všetko vzniká, je počiatkom všetkého); túto domnienku mal teda z toho i z toho, že semená všetkých vecí majú vlhkú podstatu.<sup>3</sup>

Tálesovo učenie bolo, že všetko je preniknuté vodou. Voda u neho nie je len fyzický princíp, ale aj metafyzický. Aristoteles hovorí o Tálesovi, že vodu chápal ako prvú príčinu, čo je metafyzický pojem.<sup>4</sup> Voda nie je len ako materiál vecí, ale aj ako pojem bytia.<sup>5</sup> Jeden fragment o Tálesovi znie takto:

Niektorí tvrdia, že duša je vmiešaná do vesmíru. Táles možno preto veril, že všetko je plné bohov.<sup>6</sup>

Podobne hovorí o Tálesovi Diogenes Laertios:

Za pralátku všetkých vecí určil vodu a svet prehlásil za oduševnený a plný démonov.<sup>7</sup>

Vysvetliť by sme to mohli takto: princíp vecí bol aj princípom života, a teda dušou. Keďže je všetko preniknuté vodou, Táles považoval všetko za živé, oduševnené, resp. že duše (démoni, bohovia) sú všade.

Podobne zmyšľali ďalší prírodní filozofi. Hľadali prvotný princíp a všetko pokladali za preniknuté tým princípom a ten princíp pokladali za prameň života. Nevadí, že bol materiálny – matériu považovali za živú.<sup>8</sup>

Anaximandros považoval za prvotný princíp apeiron (neohraničenosť) a spôsob, akým vznikajú veci, vysvetľoval ako oddelenie protikladov:

Anaximandros vyhlásil za počiatok a základný prvok vecí „neobmedzené“ (apeiron),

<sup>3</sup> MARTINKA, J., (ed.): *Antológia z diel filozofov, Predsokratovci a Platón*, Iris, Bratislava 1998, s. 56, Táles, frg. 11 A 12.

<sup>4</sup> „Táles sa však údajne takto vyjadril o prvej príčine.“ MARTINKA, J., (ed.): *Antológia z diel filozofov, Od Aristotela po Plotína*, prel. Július Špaňár, Pravda, Bratislava 1973, s. 248, Aristoteles, *Metafyzika* 984a.

<sup>5</sup> Porov. REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej, tom I., Od początków do Sokratesa*, RW KUL, Lublin 1999, s. 76 – 77.

<sup>6</sup> MARTINKA, J. (ed.): *Antológia z diel filozofov, Predsokratovci a Platón*, s. 57, Táles, frg. 11 A 23.

<sup>7</sup> DIOGENES LAERTIOS: *Život, názory a výroky proslulých filozofov*, kniha I., 27, preložil Antonín Kolář, Nová tiskárna, Pelhřimov 1995, s. 40. Do slovenčiny preložil autor.

<sup>8</sup> Porov. MARYNIARCZYK, A.: *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, s. 78. Porov. REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej, tom V.*, RW KUL, Lublin 1999, s. 95. Porov. TATARKIEWICZ, W.: *Historia filozofii, tom I. Filozofia starożytna i średniowieczna*, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 25.

keď ako prvý použil toto meno pre počiatok. Hovorí však, že to nie je ani voda, ani iný z takzvaných živlov, ale akási iná neobmedzená podstata, z ktorej vznikajú nebesia i svety v nich.<sup>9</sup>

Anaximenes ukazoval na vzduch ako na prvotný princíp. Odôvodňuje to tým, že vzduch je ľahko premenlivý. Pozoroval aj zvieratá a všimol si, že ich život úzko súvisí s dychom. Preto stotožnil princíp života s dychom alebo so vzduchom a takýto princíp prisúdil všetkým veciam. Takto o tom rozprávajú jeho fragmenty:

Anaximenes vyhlásil vzduch za počiatok vecí, lebo z toho vzniká všetko a na toto sa všetko opäť rozkladá. Hovorí predsa: „Ako nás duša, ktorá je vzduch, ovláda, tak dych a vzduch objímajú celý svet.“<sup>10</sup>

Anaximenes vyhlasuje vzduch za prvší ako vodu a úplne za počiatok jednoduchých telies.<sup>11</sup>

Empedokles hovorí o štyroch materiálnych praelementoch – voda, vzduch, oheň a zem. Tieto praelementy sú božské (nazýva ich menami bohov), nikdy nevznikli, sú nezničiteľné a sú nemenné.

Najprv počuj, ktoré sú štyri základné prvky všetkých vecí: žiariaci Zeus, životodarná Héra, Hádes a Nestis, ktorá svojimi slzami živí ľudské pramene.<sup>12</sup>

Praelementy sa zmiešavajú v rôznych pomeroch, a tak vzniká nejaká vec. Samy sa pritom nemenia. Potom sa tá zmiešanina zmení (zmení sa pomer) a vec zaniká.

Podľa Empedokla vesmír sa skladá zo štyroch prvkov [...], a takto na základe ich vhodného pomeru a vzájomného zmiešania sa vytvára vesmír, čiastočne síce podstupuje zmeny, ale rozklad vesmíru neprípúšťa.<sup>13</sup>

Všetky prvky sú si rovné a rovnako staré, ale každý z nich má iné poslanie a inú povahu, a raz jeden, raz druhý vládne v kolobehu času. Ani z nich nič nevzniká, ani nezaniká. [...] Nie, jedine ony sú a krúžia sem a tam, stávajú sa raz týmto, raz oným, a predsa sú vždy rovnaké.<sup>14</sup>

Podobne ako Empedokles aj Anaxagoras stavia tézu o viacerých praelementoch sveta – avšak ich počet je veľký – je ich toľko, koľko je rozličných vlastností, podstát. Volá ich zárodky (semienka) a hovorí, že v každej veci je čiastka všetkých vecí, a teda všetko je vo všetkom. Veci nevznikajú, ani nezanikajú, ale mení sa pomer jednotlivých elementov.

<sup>9</sup> MARTINKA, J., (ed.): *Antológia z diel filozofov, Predsokratovci a Platón*, s. 57, Anaximandros, frg. 12 A 9.

<sup>10</sup> Tamže, s. 60, Anaximenes, frg. 13 B 2. REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej, tom 1.*, s. 90.

<sup>11</sup> MARTINKA, J., (ed.): *Antológia z diel filozofov, Predsokratovci a Platón*, s. 60, Anaximenes, frg. 13 A 4.

<sup>12</sup> Tamže, s. 133, Empedokles, frg. 31 B 6. Zeus = oheň, Héra = vzduch, Hádes = zem, Nestis = voda.

<sup>13</sup> Tamže, s. 134, Empedokles, frg. 31 A 33.

<sup>14</sup> Tamže, s. 134, Empedokles, frg. 31 B 17.



Anaxagoras z Klazomén, [...] tvrdí, že je neobmedzený počet počiatkov. Vyhlasuje preto, že všetky rovnorodé čiastky ako voda alebo oheň vznikajú a zanikajú len zlučovaním a rozlučovaním; v inom zmysle, ani nevznikajú, ani nezanikajú, ale trvajú večne.<sup>15</sup>

Lebo oná masa, v ktorej prevažujú čiastočky zlata, sa nám javí ako zlato, hoci sú v ňom obsiahnuté všetky látky. Preto Anaxagoras hovorí: „Vo všetkom je časť všetkého.“<sup>16</sup>

Uvádza aj svoj pojem *nous*, ktorým vysvetľuje, ako sa veci dali do pohybu.

Ostatné veci majú podiel na všetkom, ale duch je neobmedzený a samovládny, a nie je zmiešaný ani s jednou vecou. [...] Je zo všetkých vecí najmenejší a najčistejší, o všetkom má všetko poznanie a najväčšiu silu. A nad všetkým, čo má dušu, väčšie i menšie, vládne rozum.<sup>17</sup>

Ale aj keď sa Anaxagoras vyjadruje o *nous* výrazmi pre duchovné bytia, predsa poníma *nous* ako materiu, subtílnu a najčistejšiu<sup>18</sup>. Tak podobne súčasní Gréci zmyšľali o duchu a o duši človeka a takéto materiálne poňatie mali aj vtedy, keď prisudzovali dušu nebeským telesám, živlom a celému svetu.

U týchto prírodných filozofov môžeme rozoznať pomerne jednotný metafyzický prístup v chápaní bytia. Mohli by sme to nazvať fyzikálne chápanie bytia.<sup>19</sup> Prírodní filozofi hľadali princíp vecí stále v okruhu matérie. Prvotný princíp (materiálny) je tak stotožnený s bytím. To, čo je materiálne, existuje, a čo existuje, je materiálne. Prvotný princíp (rôzne ponímaný praelement resp. viac praelementov) je to, čo „naozaj jestvuje“, čo je „naozajstnou skutočnosťou“, ako o tom hovorí komentár Aristotelesa k Tálesovi:

Väčšina tých, čo sa prví zaoberali filozofiou, si myslela, že počiatky vecí sú iba v podobe hmoty. Lebo to, z čoho sú všetky veci, a z čoho ako prvého vznikajú, a do čoho ako posledného zanikajú, pričom podstata ostáva a menia sa len jej stavy, vyhlasujú za prvok a počiatok (αρχή vecí, a to, že ani nič nevzniká, ani nič nezaniká, veria preto, lebo sú tej mienky, že sa takéto podstata (φύσις) vždy zachováva[...]. Teda musí byť určitá podstata, buď jediná, alebo viaceré, z ktorých všetko ostatné vzniká, zatiaľ čo ona sama ostáva zachovaná. Pravda, pokiaľ ide o počet a druh takého počiatku, nie sú všetci rovnakej mienky, Táles však, pôvodca takejto filozofie, hovorí, že je to voda [...].<sup>20</sup>

Veci a to, že sú individuálne, že vznikajú a zanikajú, že sa líšia od seba, to je len pojem, tak sa to nám javí. Čo sa týka spôsobu „vznikania“ vecí, je rôzny: rozriedovaním a zhusťovaním, skladaním a rozkladáním, miešaním podľa zásad

<sup>15</sup> Tamže, s. 153, Anaxagoras, frg. 59 A 43.

<sup>16</sup> Tamže, s. 153, Anaxagoras, frg. 59 A 41.

<sup>17</sup> MARTINKA, J., (ed.): *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*, s. 156, Anaxagoras, frg. 59 B 12.

<sup>18</sup> Porov. REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej, tom 1*, s. 187 – 188. Porov. TATARKIEWICZ, W.: *Historia filozofii, tom 1*, s. 45.

<sup>19</sup> Porov. MARYNIARCZYK, A.: *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, s. 74.

<sup>20</sup> MARTINKA, J., (ed.): *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*, s. 56, Táles, frg. 11 A 12.



tvary, proporcie, harmónie a rytmu.<sup>21</sup> Veci pre svoju individuálnosť reálny základ nemajú. Všetky sú agregátom častí.<sup>22</sup> Tak podobne aj človek. Človeka chápu materiálne, pochádzajúceho z materiálneho princípu. Tento princíp však ponímajú ako živý, božský, teda aj človek má život. Človeka však znova ponímajú ako agregát častí.<sup>23</sup> Je síce vnútorne organizovaný, časti sú odlišené, ale len navonok, lebo v skutočnosti je všetko praelement. Nie je nijaký základ pre individuálnosť ľudí, a tým ani pre osobné bytie. Bez odkazu na celok prírody je človek nevy-svetliteľný, neporozumiteľný. Je ako tehla, o ktorej by sme nevedeli, že patrí do steny a stavby. Človek je tak úzko spätý s prírodou, že nie je možné (v tomto chápaní) hovoriť o samostatnosti, autonómii alebo suverénnosti.<sup>24</sup> To, čo je v človeku ľudské, zostalo redukované a stotožnené s matériou.<sup>25</sup> V takomto chápaní dnes, s nástrojmi medicíny, sa človek skúma len ako hľadanie funkcií a účelnosti orgánov, ponímame človeka ako skladačku orgánov. Nie sú zábrany rôzne časti ľudského tela transplantovať, človeka klonovať alebo účelovo meniť v geneticom inžinierstve.

Ak takto ponímame človeka, nenachádzame žiadnu transcenciu. Človek je uzavretý sám do seba, nemá duchovný rozmer, jeho skutky sa dajú vysvetliť prírodnými zákonmi, je determinovaný zákonmi matérie. Človek je celkom imanentný v prírode, jeho bytie sa vo vlastnej štruktúre a v odkaze na celok úplne vysvetľuje a v matérii celkom vyčerpáva. V chápaní prírodných filozofov človek prírodu nepresahuje.

### Chápanie bytia ako pohybu – neprítomnosť transcencie

Herakleitovým praelementom je oheň, z ktorého pretváraním vznikajú voda, vzduch a zem.

Herakleitos a Hippasos z Metapontu pokladajú za počiatok všetkého oheň. Hovoria, že z ohňa vzniká všetko a v ohni končí všetko. Keď oheň hasne, vznikajú všetky veci na svete; ponajprv najtvrdšie jeho časti, stlačené k sebe, stávajú sa zemou, potom zem uvoľnená prirodzenosťou ohňa stáva sa vodou, vyparená voda stáva sa vzduchom. Oheň zasa v svetovom požiari pohlcuje svet a všetky telesá.<sup>26</sup>

Potiaľ by to bolo podobné ako predchádzajúci prírodní filozofi. Herakleitos však priniesol iné chápanie bytia, a to tým, že podčiarkol všadeprítomný dynamizmus:

<sup>21</sup> Porov. MARYNIARCZYK, A.: *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, s. 78. Porov. tenže: *Filozoficzne „obrazy” człowieka a psychologia*, *Człowiek w kulturze*, P.W. Tolek, Katowice 1992-, r. 1995, nr. 6 – 7, s. 82.

<sup>22</sup> Porov. tenže: *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, s. 74; 78. Porov. tenže: *Filozoficzne „obrazy” człowieka a psychologia*, s. 82.

<sup>23</sup> Porov. tenže: *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, s. 78. Porov. tenže: *Filozoficzne „obrazy” człowieka a psychologia*, s. 82.

<sup>24</sup> Porov. tenže: *Filozoficzne „obrazy” człowieka a psychologia*, s. 83.

<sup>25</sup> Porov. tenže: *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, s. 79.

<sup>26</sup> MARTINKA, J., (ed.): *Antológia z diel filozofov, Predsokratovci a Platón*, s. 107, Herakleitos, fig. 22 A 5.

Herakleitos na ktoromsi mieste hovorí: „Všetko plynie a nič netrvá,“ a prirôvnávajúc veci k prúdu rieky, hovorí: „Nevstúpil by si dva razy do tej istej rieky.“<sup>27</sup>

Všetko je v pohybe, nič nie je stále, všetko sa mení, pretvára, vzniká a zaniká. Ako obraz tohto chápania vybral rieku, ktorá plynie, a hovorí, že nie je možné vstúpiť do nej dva razy, lebo už to nie je tá istá rieka. Ak si myslíme, že niečo trvá a je nemenné, tak je to ilúzia, podobne ako rieka na prvý pohľad je jedna a tá istá. V každom okamihu, tak ako vody rieky plynú a vody v rieke nie sú tie isté, ani veci nie sú tie isté.

Do tých istých riek vstupujeme a nevstupujeme, sme a nie sme.<sup>28</sup>

Herakleitos odstránil zo sveta pokoj a nehybnosť; lebo tento stav patrí mŕtvym. Všetkým veciam dal pohyb: večný večným, dočasný dočasným.<sup>29</sup>

Veci nie sú, sú len premeny a prechody. Jestvuje len stávanie sa.<sup>30</sup> Podnet pre pohyb sú protiklady a podoba dynamizmu je vojna a spor. Protiklady pôsobia proti sebe, vzájomne sa potierajú, a tak vzniká pohyb a zmena. Protiklady nechápe tragicky, lebo tvrdí, že zo syntézy protikladov môže vyjsť harmónia. Herakleitos vyzdvihuje premenlivosť sveta. Avšak hovorí, že táto premenlivosť sa deje podľa „miery“:

Tento svet, ten istý pre všetkých, nevytvoril ani nikto z bohov, ani nikto z ľudí, ale vždy bol, je a bude; večne živý oheň, zapalujúci sa podľa miery a zhasínajúci podľa miery.<sup>31</sup>

Miera alebo poriadok, podľa ktorého sa všetko deje, je stály. Tento poriadok pochádza od rozumu – λογος.

Preto sa treba riadiť spoločným. Ale hoci je logos všetkému spoločný, väčšina ľudí žije tak, akoby mala vlastný úsudok.<sup>32</sup>

Rozum spája protiklady do vyššej harmónie, je božský a kozmický. Rozum – λογος neponímal ako inteligenciu, ale skôr ako pravidlo, zákon, podľa ktorého sa riadia všetky veci.

Tí, čo hovoria rozumne, musia sa opierať o to, čo je všetkým spoločné, tak ako obec o zákon a ešte pevnejšie. Lebo všetky ľudské zákony sa živia z jediného božského; ten totiž vládne, pokiaľ chce, a stačí pre všetkých (a pre všetko), a dokonca ešte zvyšuje.<sup>33</sup>

Lud má bojovať za svoje zákony viac ako za hradby.<sup>34</sup>

V tomto chápaní je „naozajstnou skutočnosťou“ pohyb. Pohyb (zmena) je vyzdvihnutý a absolutizovaný. Jednotlivé veci sú vyhlásené za zdanlivé, chvíľkové,

<sup>27</sup> Tamže, s. 105, Herakleitos, frg. 22 A 6.

<sup>28</sup> Tamže, s. 104, Herakleitos, frg. 22 B 49a.

<sup>29</sup> Tamže, s. 105, Herakleitos, frg. 22 A 6.

<sup>30</sup> Porov. TA TARKIEWICZ, W.: *Historia filozofii, tom 1*, s. 31.

<sup>31</sup> MARTINKA, J., (ed.): *Antológia z diel filozofov, Predsokratovci a Platón*, s. 105, Herakleitos, frg. 22 B 30.

<sup>32</sup> Tamže, s. 99, Herakleitos, frg. 22 B 2.

<sup>33</sup> Tamže, s. 99, Herakleitos, frg. 22 B 114.

<sup>34</sup> Tamže, s. 110, Herakleitos, frg. 22 B 44.

nič nie je stále, jednotlivá vec je len jednou fázou veľkého všeprocesu. Herakleitos prirovnáva jednotlivú vec ku víru v rieke alebo zvlnieniu hladiny, ktoré sa prichodí a za chvíľu zaniká. Jednotlivá vec je teda len udalosť. Tak to môžeme aplikovať aj na človeka. Aj človeka pokladá za udalosť. Ak by sme nad tým hlbšie uvažovali, prideme k otázke o jeho totožnosti. Aká je jeho totožnosť, keď všetko plynie? Človek a všetky veci sú redukované do udalosti, pozbavené totožnosti a substanciálnosti.<sup>35</sup> Človek nie je ani podmet ani predmet. Ako dôsledok je vyzdvihnutie náhodnosti, bezdôvodnosti, akcidentálnosti: „človek prestáva byť podmetom práva a prameň konania, ale je ponímaný ako niekto, koho kreujú vonkajšie podmienky a zákony.“<sup>36</sup>

Ani v tomto chápaní človeka nenachádzame transcenciu. Človek je úplne ponorený do všeobecného diania – pohybu, zmeny. Tak ako všetky veci podliehajú všeobecnej zmene, tak aj on. Nie je schopný presahovať z jednej oblasti svojho bytia do druhej, nie je otvorený z jedného rozmeru svojho bytia do druhého. Problém s transcenciou je už aj tým, že v Herakleitovom variabilistickom (procesuálnom) chápaní bytia je vylúčená substanciálnosť vecí. Kde niet substancie, ťažko hovoriť o bytí, nieto ešte o transcencii.

### Chápanie bytia ako idey – krajná transcencia

Platón sa odlišil od predsokratikov svojou metódou. Odlišil zmyslové od nezmyslového. Rozumovou úvahou začal skúmať ne-zmyslové, čím rozvinul svoju náuku o ideách a celú svoju filozofiu.

V dialógu Faidon hovorí o tom, ako chcel poznať „vedu o prírode“. Išlo o problém, prečo veci vznikajú a zanikajú – a to bolo ústredným záujmom prírodných filozofov. Pokračuje polemikou s Anaxagorasom a odкрýva nedostatok jeho pojmu *νοῦς*. Pritom spomína výraz *druhý spôsob plavby*. Tento výraz sa stal vhodným pomenovaním pre rozdiel filozofovania Platóna a predsokratikov.

To by znamenalo nemožnosť rozoznať, že niečo iné je skutočná príčina a niečo iné to, bez čoho by príčina nebola príčinou. A v tomto [...] podnikol som *druhý spôsob plavby*, aby som ju našiel.<sup>37</sup>

*Druhý spôsob plavby* je termín prevzatý z námorníctva. Ak fúka vietor, loď pláva s napnutými plachtami. Ak však vietor ustane, je potrebné veslovať, čo je namáhavejšie. To je ten *druhý spôsob plavby*. Platón prirovnáva prírodných filozofov a ich metódu zmyslového poznania k prvému spôsobu plavby – s vetrom v plachtách. Táto metóda nestačí a neprivádza k správny výsledkom. Preto sa podujíma na náročnejšiu metódu – rozumové odvodzovanie a postuláty.<sup>38</sup> Spolu s prijatím tejto metódy Platón kladie rozdelenie univerza na dve oblasti – zmyslovú a ne-zmyslovú.

<sup>35</sup> Porov. MARYNIARCZYK, A.: *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, s. 83.

<sup>36</sup> Porov. tamže, s. 85.

<sup>37</sup> MARTINKA, J., (ed.): *Antológia z diel filozofov, Predsokratovci a Platón*, s. 326 – 327, Faidon 99B – D.

<sup>38</sup> Porov. REA.F., G.: *Historia filozofii starożytnej, tom II. Platon i Arystoteles*, s. 79.

Takéto rozdelenie a tiež v súvislosti s metódou poznania (filozofovania) odkryl už pred Platónom Parmenides. On rozlišoval tri cesty. Prvá je cesta nepodmienennej pravdy, druhá je cesta zmyslového poznania, čo je nepodmienená nepravda, a tretia je prostredná – cesta domnienky. Na prvej ceste poznania Parmenides afirmuje bytie:

Chcem ti teda povedať – a ty počúvaj moje slová a zachovaj si ich – ktoré cesty skúmania sú jedine mysliteľné, že [bytie] je a nemôže nebyť, to je cesta presvedčenia, lebo sleduje pravdu; druhá, že [nie-bytie] aj nie je, aj nevyhnutne musí nebyť.<sup>39</sup>

Treba hovoriť a myslieť, že jestvujúce je alebo bytie je, ale nič nie je.<sup>40</sup>

Bytie poníma ako nepodmienené, v sebe samom totožné a neprotirečivé, nemenné, ktoré ani nevzniká, ani nezaniká, nemá žiadny pohyb.

Ostáva teda správa len o jednej ceste: že [bytie] je. Je na nej mnoho znakov, pretože jestvujúce ani nevzniklo, ani nezanikne, je celé, jediné pevné a neukončené.<sup>41</sup>

Takýto pojem bytia je jednoznačný a zákony bytia sú zhodné so zákonmi myslenia:

...myslenie a bytie je to isté.<sup>42</sup>

Myslieť však a to, čo myslíme, je to isté. Myslenie totiž nemôžeš nájsť bez jestvujúceho, v ktorom je myslenie vyjadrené.<sup>43</sup>

Ako druhú cestu uvádza zmyslové vnímanie a odmieta ho:

Ty však odvráť svoju myseľ od tejto cesty skúmania, nech ťa skúsený návyk nenúti viesť po tejto ceste oslepnuté oči, zaľahnuté uši a jazyk, ale rozumom rozsúd' spomné skúmanie, o ktorom som hovorila.<sup>44</sup>

Spolu s odmietnutím zmyslového vnímania Parmenides odmieta aj všetky veci každodennej skúsenosti. Vyhlasuje ich za ne-bytie, za zdanlivé a za jav. U Parmenidesa sa bytie stalo všetkým, všetko sa stalo bytím a znaky tohto bytia sa odvodili od racionálneho (logického) myslenia. Uvádzaná prvá cesta poznania viedla ku krajne racionalistickému výkladu skutočnosti. V tomto výklade Parmenides ostro rozlíšil zmyslové a ne-zmyslové. Podobne aj Platón.

Tiež Herakleitos v istom zmysle predznačil smer myslenia Platóna. Hovoril o tom, že všetko sa deje, a čo je nad tým všetkým plynúcim. Na jednej strane je všetko v pohybe, mení sa a nič nie je stále. Mimo toho však Herakleitos uznáva niečo stále, čo sa v premenlivom svete prejavuje. Hovorí o vyššom rozume, ktorý nazýva λογος alebo γνωμη.

Múdrosť spočíva v jednej veci: poznať, ako sa všetko riadi rozumom [ ] až do

<sup>39</sup> MARTINKA, J., (ed.): *Antológia z diel filozofov, Predsokratovci a Platón*, s. 118, Parmenides 28 B 2 – 3.

<sup>40</sup> Tamže, Parmenides 28 B 6.

<sup>41</sup> Tamže, Parmenides 28 B 8.

<sup>42</sup> Tamže, s. 118, Parmenides 28 B 2.

<sup>43</sup> MARTINKA, J., (ed.): *Antológia z diel filozofov, Predsokratovci a Platón*, s. 119, Parmenides 28 B 8.

<sup>44</sup> Tamže, s. 118, Parmenides 28 B 7.

## Osoba a osobnosť

jednotlivostí.<sup>45</sup>

Hranice duše nenájdeš, aj keby si kráčaľ a uberal sa všetkými cestami; taký hlboký logos má.<sup>46</sup>

Je otázkou, nakoľko u Herakleita bol λογος transcendentný voči svetu. Všetci prírodní filozofi, aj keď nazývali nejaký element božský, predsa mu prisudzovali materiálnosť a neponímali ho transcendentne. Herakleitos však hovoril o rozume - λογó ako o zákone, ktorým sa riadi všetko plynutie. To je prinajmenšom podnet na uvažovanie o neviditeľnej (nemateriálnej, rozumom postrehnuteľnej) stránke viditeľnej veci, pričom obe stránky sú úzko spojené. Platónovo uvažovanie ide v tomto smere.

Platón zobral rozlíšenie zmyslové – nadzmyslové (empirické – metaempirické) za základné. Vedome opúšťa uvažovanie v materiálnych kategóriách a hľadá racionálnou metódou to, čo je za zmyslami, a to, čo vysvetľuje veci zmyslové – materiálne:

... a zľakol som sa, že celkom oslepem na duši, ak sa budem pozerat' na veci očami a budem ich chcieť zachytiť každým zmyslom. Zdalo sa mi teda nevyhnutným uchýliť sa k myšlienkam a v nich pozorovať pravdu vecí.<sup>47</sup>

Rozlišuje nielen dva spôsoby poznávania, ale aj adekvátne dva druhy bytia:

- Teda týchto vecí sa môžeš dotknúť, vidieť ich a vnímať ostatnými zmyslami; ale tie podstaty (súcna), ktoré sú stále rovnaké, možno zachytiť iba rozumovou činnosťou mysle, pretože sú to veci nadzmyslové a neviditeľné.

- Máš celkom pravdu.

- Myslime si teda, za predpokladu, že súhlasíš, dva druhy vecí, jeden viditeľný, druhý neviditeľný.

- Súhlasím.

- Ten neviditeľný je stále rovnaký, viditeľný však nikdy nie je rovnaký.<sup>48</sup>

Veci neviditeľné nazýva idey a prisudzuje im také vlastnosti:

Keďže sa veci majú takto, musíme priznať, že jedno je to, čo trvá nezmenene, bez vzniku a zániku, čo ani samo do seba nič neprijme, ani do iného nevojde, čo je neviditeľné, a aj inak zmyslami nevnímateľné, to, čo skúmať prináleží rozumu.<sup>49</sup>

- Pripúšťa azda niekedy sama rovnosť, samo krásno a každé jednotlivé opravdivé súcno čo len najmenšiu zmenu? Nezostáva každá z týchto podstát (súcen), pretože je sama o sebe jednoduchá, stále rovnaká a v tom istom stave a neprípúšťa žiadnu zmenu?

- Nevyhnutne musí byť rovnaká a v tom istom stave.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Tamže, s. 101, Herakleitos, 22 B 41.

<sup>46</sup> Tamže, s. 108, Herakleitos, 22 B 45.

<sup>47</sup> Tamže, s. 327, Faidon 99E – 100A.

<sup>48</sup> Tamže, s. 310, Faidon 79A.

<sup>49</sup> Tamže, s. 541 – 542, Timaios 52A.

<sup>50</sup> MARTINKA, J. (ed.): *Antológia z diel filozofov, Predsokratovci a Platón*, s. 309, Faidon 78D.

Platónove idey boli bytiami vyššími, pravdivými, v určitom zmysle absolútnymi. Poukazujú na to názvy, ktoré im dáva: to, čo dokonalé je,<sup>51</sup> dokonalé súcno,<sup>52</sup> skutočne jestvujúce bytie,<sup>53</sup> skutočná podstata všetkých vecí, ako je veľkosť, zdravie, sila.<sup>54</sup> Zmyslové veci nemajú šľachetné vlastnosti ideí – sú mnohé, zložené, majú vznik a zánik, teda sú premenlivé a zničiteľné. Vo vzťahu idey – zmyslové veci dominujú idey, nachádzajú sa na vyššom stupni. V podobenstve o jaskyni zmyslové veci Platón prirovnáva k tieňom.

- Teraz teda porovnaj našu prirodzenosť, pokiaľ ide o vzdelanie a nevzdelanie s nasledujúcim podobenstvom. Predstav si ľudí v podzemnom príbytku, podobnom jaskyni, ktorá má k svetlu otvorený dlhý vchod pozdĺž celej jaskyne. V tejto jaskyni žijú ľudia od detstva spútaní na nohách a šijach, takže ostávajú stále na tom istom mieste a vidia iba rovno pred sebou, pretože putá im bránia otáčať hlavou. Vysoko a ďaleko vzadu za nimi horí oheň; uprostred medzi ohňom a spútanými väzňami vedie hore cesta, pozdĺž ktorej je postavený múrik na spôsob zábradlia, aké mávajú pred sebou kaukliari a nad ktorým robia svoje kúsky.

- Vidím to pred sebou.

- Predstav si ďalej, že pozdĺž tohto múrika chodia ľudia a nosia všelijaké náradia, ktoré prechádzajú ponad múrik, podoby ľudí a zvierat z kameňa a z dreva, ľudské výrobky rozličného druhu, pričom, pochopiteľne, jedni z nosičov hovoria, druhí mlčia.

- Predvážaš čudný obraz a čudných väzňov.

- Podobných nám. Myslíš, žeby takíto väzni mohli vidieť zo seba samých a zo svojich druhov niečo iné ako *tiene* vrhané ohňom na náprotivnú stenu jaskyne?<sup>55</sup>

Veci, ktoré nosia ponad múrik, sú idey, skutočné bytie. Svetlo ohňa vrhá tieň, a to sú zmyslové veci. Idey a zmyslové veci majú medzi sebou súvis. Súvis vysvetľuje štyrmi názvami:  $\mu\mu\eta\sigma\iota\varsigma$  – napodobňovanie,  $\mu\epsilon\theta\eta\chi\iota\varsigma$  – účasť,  $\kappa\omicron\iota\tau\omega\mu\iota\alpha$  – spoločenstvo,  $\pi\alpha\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  – prítomnosť.<sup>56</sup> Tieto termíny však Platón bral skôr ako voľný opis, a nie ako precízne vyjadrenia.

Ďalšou súčasťou súvislosti idey – zmyslové veci je rozprávanie o Demiurgovi. Demiurg bol ten, ktorý stvoril viditeľný svet. V hierarchii bytí u Platóna nie je na najvyššom mieste. Nad ním je idea dobra a všetky iné idey. Demiurg je najvyšší z bohov, lebo on ich všetkých stvoril. Stvoril aj ľudské duše. Zmyslové, materiálne veci potom stvorili nižší bohovia.<sup>57</sup> Demiurg pri stvorení sa pozeral na idey a podľa nich (ako podľa modelu) tvoril:

A teda to, čoho podobu a spôsobilosť vytvára tvorca tak, že sa stále pozerá na nemen-

<sup>51</sup> Tamže, s. 585, Štát V, 477A.

<sup>52</sup> Tamže, s. 500, Sofista 248E.

<sup>53</sup> Tamže, s. 358, Faidros 247C – E. Citované podľa REALE, G.: *Historia filozofii starožytnej*, tom II. Platon i Arystoteles, RW KUL, Lublin 1997, s. 95.

<sup>54</sup> MARTINKA, J. (ed.): *Antológia z diel filozofov, Predsokratovci a Platón*, s. 298, Faidon 65D.

<sup>55</sup> Tamže, s. 590, Štát VII, 514A – 515A. Kurzívou doplnil autor.

<sup>56</sup> Porov. REALE, G.: *Historia filozofii starožytnej*, tom II., s. 109 – 110.

<sup>57</sup> Porov. tamže, s. 186 – 188.

né súcno, ktoré používa ako vzor, to všetko musí byť krásne vytvorené.<sup>58</sup>

Ako v metafyzike Platón kladie rozdiel medzi ideami a zmyslovými vecami, tak aj v antropológii vo vzťahu duše a tela. Duša je vo svojom bytí nezávislá na tele, existuje ešte pred spojením s ním a aj po smrti tela.

Ak je [duša] dokonalá a okridlená, vznáša sa vo výšinách a prechádza celým svetom, tá duša však, čo stratila krídla, padá, kým sa nezachytí na niečom pevnom. Tam sa pevne usadí, prijme pozemské telo, ...<sup>59</sup>

Medzi dušou a telom Platón kladie veľký protiklad:

... pokiaľ máme telo a naša duša je s týmto zlom spojená, nikdy nedosiahneme v plnej miere to, po čom túžime; a hovoríme, že túžime po pravde. Telo nám totiž spôsobuje nekonečne veľa ťažkostí tým, že potrebuje potravu; ďalej ak sa k tomu pridajú ešte nejaké choroby, prekážajú nám v našej honbe za súcnom.<sup>60</sup>

A pokiaľ žijeme, priblížime sa k vedeniu zrejme najviac tak, keď sa čo najmenej budeme stýkať s telom, a nebudeme s ním v nijakom spoločenstve, pokiaľ to nie je bezpodmienečne nevyhnutné, a nedáme sa nakaziť jeho prirodzenosťou, ale ostaneme od neho čisti, dokiaľ nás sám boh od neho neodpúta.<sup>61</sup>

Telo nazýva hrobom duše<sup>62</sup> a život v tele poníma ako miesto odpykávania trestu:

Ostatné [duše] sa však, keď skončia prvý život, dostanú pred súd a po súde jedny prichádzajú do podzemných väzníc, kde odpykávajú trest, druhé vynesie Spravodlivosť na akési miesto v nebi a tam trávajú život spôsobom hodným života, ktorý prežili v ľudskej podobe.<sup>63</sup>

Život v tele prirovnáva aj k väzeniu. Tento obraz je v podobenstve o jaskyni, kde sú ľudia od detstva uväznení a ich dobrom, aj keď ho odmietajú, je vyslobodenie z jaskyne.

...výstup hore [z jaskyne] a pozorovanie vecí tam musíš pokladať za pozdvihnutie duše do oblasti mysliteľného...<sup>64</sup>

Spojenie s telom považoval za zlé. Z tohoto zla sa duša musí vykúpiť. Telo považoval za prekážku poznania, za zdroj žiadostivosti, vášni a nepriateľstva.

Platónov dualizmus je ľahko pozorovateľný. Keďže sú idey a zmyslové veci radikálne odlišné vo vlastnostiach, môžeme hovoriť o metafyzickom dualizme. Tento dualizmus je aj v jeho teórii poznania, keď Platón rozlišuje dva radikálne

<sup>58</sup> MARTINKA, J. (ed.): *Antológia z diel filozofov, Predsokratovci a Platón*, s. 528, Timaios 28B.

<sup>59</sup> Tamže, s. 357, Faidros 246C.

<sup>60</sup> Tamže, s. 298, Faidon 66B.

<sup>61</sup> MARTINKA, J., (ed.): *Antológia z diel filozofov, Predsokratovci a Platón*, s. 298 – 299, Faidon 67A.

<sup>62</sup> Porov. PLATÓN: *Gorgias*, preložil František Novotný, Oikúmené, Praha 1992, s. 73, 492E.

<sup>63</sup> MARTINKA, J. (ed.): *Antológia z diel filozofov, Predsokratovci a Platón*, s. 359, Faidros 249A, širšie 248A – 249D.

<sup>64</sup> Tamže, s. 592, Štát VII, 517B.



odlišné spôsoby poznania – rozumové a zmyslové. Tým, že zviazal „naozajstnú skutočnosť“ s rozumovým poznaním, teda so všeobecným bytím, odsunul na perifériu zmyslové veci a vyzdvihol idey. Zmyslová vec má súvis s ideou a pochádza od nej, je závislá na nej, ale idea vo svojom bytí je úplne mimo zmyslových vecí a nie je od nich závislá.<sup>65</sup> Zmyslové, materiálne veci sú len niečo druhotné a zdanlivé. Svet prírody sa stal odtrhnutý od sveta ducha a podobne aj telo sa odtrhlo od duše.<sup>66</sup> Vo vzťahu tela a duše Platón tiež uvádzal dualizmus, zosilnený orfickými a pytagorejskými vplyvmi. Telo nie je prirodzené miesto pobytu duše,<sup>67</sup> človek je poznačený takou telesnosťou, ktorá prináša zlo, nešťastie, spojenie s telom je popretím skutočného človečenstva.<sup>68</sup> Telo má síce súvis s dušou, ale len akcidentálny. Skutočný človek je u Platóna duša,<sup>69</sup> ktorá sa radikálne odlišuje od tela a je mu vzdialená. Duša je úplne nadradená telu, a preto tento vzťah voláme krajnou transcenciou.

### Bytie ako substancia – čiastočná transcencia

Aristotelovo vyjasňovanie bytia sa začína pri konkrétnych veciach, ktoré nepovažuje len za zdanlivé. Mnohosť vecí prijíma za skutočné, a tak rozvíja svoju pluralistickú filozofiu.

Musí však vyjasniť niektoré problémy. Ako to, že niektoré veci sa podobajú na seba? V čom je jednota a rôznosť takýchto vecí? Ako to, že veci vznikajú a zanikajú? V čom je bytie takých vecí? Ako to, že sa menia? V čom je totožnosť takých vecí? Tieto všetky otázky vyjasňuje metafyzickými pojmami, pričom sa mu darí uniknúť idealizmu Platóna a j materializmu prírodných filozofov.

Aristoteles uznal, že svet je plný vecí, ktoré sú zároveň bytiami. Takto nechápali zmyslovo vnímateľné veci ani predsokratici ani Platón. V takomto chápaní je bytí veľmi veľa a sú rôzne, preto Aristoteles pripomína, že bytie sa prisudzuje veciam rôzne. Predovšetkým rozlišuje bytie samostatné, ktoré je samo v sebe, odlišné od *bytia v inom bytí*. Bytie samostatné nazýva substancia (gr. ουσια, lat. substantia) a bytie v inom bytí (prípadkové) akcident (gr. συμβεβηκος, lat. accidens). Akcidenty poníma ako spojené so substanciou, ako jej modifikácie a vlastnosti. Tu sú úryvky, v ktorých o tom pojednáva:

Podstatou [ουσια] sa nazývajú: (1.) Predovšetkým jednoduché telesá, ako zem, oheň, voda a podobne, a telesá všeobecne i to, čo je z nich zložené, práve tak živočíchy a nebeské telesá, ako aj ich časti. Všetky spomenuté veci sa nazývajú podstatou, pretože sa nevytvorujú o podmete, ale čosi iné sa vypovedá o nich.<sup>70</sup>

O podstate [ουσια] sa hovorí najčastejšie v štyroch významoch, ak nie vo viacerých. Zdá sa, že podstatou každej jednotlivéj veci je bytnosť, všeobecné a rod, a ako štvrté

<sup>65</sup> Porov. REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej, tom II.*, s. 161.

<sup>66</sup> Porov. MARYNIARCZYK, A.: *Zeszyty z metafizyki I.*, PTTA, Lublin 2001, s. 102.

<sup>67</sup> Porov. tenže: *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, s. 90.

<sup>68</sup> Porov. tamže, s. 92.

<sup>69</sup> Porov. tamže, s. 93.

<sup>70</sup> MARTINKA, J., (ed.): *Antológia z diel filozofov, Od Aristotela po Plotína*, s. 316, Aristoteles, Metafyzika 1017b.



## Osoba a osobnosť

podmet. Podmet je to, o čom sa vypovedá iné, zatiaľ čo on sám už nevypovedá o inom.<sup>71</sup>

Podstatou (usia) v najvlastnejšom, prvom a hlavnom zmysle sa nazýva to, čo sa ani nevypovedá o nejakom podmete, ani nie je v nejakom podmete, napríklad určitý človek alebo určitý kôň.<sup>72</sup>

Náhodným, prípadkom [συμβεβηκος] sa nazýva to, čo síce prináleží nejakej veci a pravdivo o nej vypovedá, ale nie nevyhnutne ani spravidla. Tak napríklad náhodné je, keď niekto kope jamu, aby zasadil rastlinu, a nájde poklad.<sup>73</sup>

Metafyzickým pojmom substancie Aristoteles vysvetľuje premenlivosť vecí. Jedna vec môže nadobúdať rôzne modifikácie. Keď sa niečo zmení, je to ešte stále tá istá vec? Ak áno, je teda zmena zdanlivá? Ak nie, je teda každá zmena zánik a vznik? Aristoteles vysvetľuje, že môže byť aj zmena skutočná, aj neprináša zánik a vznik. To sa deje vtedy, keď substancie ostáva, a menia sa akcidenty. Totožnosť veci spočíva v jej substancii.

Potom rozlišuje v bytí formu a matériu. Poníma ich ako dvojicu pojmov, ktoré spolu úzko súvisia. Forma je determinácia matérie a matéria je bližšie neurčeným podkladom formy.

... Prečo je toto tu dom? Pretože mu náleží to a to, čím bolo dané, že je domom. Alebo sa pýtame prečo je toto tu človek alebo prečo je toto telo také? Hľadáme teda príčinu látky [ύλη], a tou je tvar [ειδο], na základe ktorého niečo je; a tento tvar je podstata [ουσια].<sup>74</sup>

Jeden určitý druh súcna nazývame podstatou, u ktorej rozlišujeme jednak látku, ktorá ešte nie je určité toto tu, jednak podobu a tvar, podľa ktorého sa už niečo označuje ako určité toto tu, a za tretie celok, ktorý je zložený z obidvoch.<sup>75</sup>

Matéria (ύλη) je to, z čoho vec je a forma (μορφη) je to, čo vec robí tou vecou. To môže byť vonkajší tvar. Avšak pre živé bytia sa vonkajší tvar ako forma nedá uplatniť. Tam sa nachádza forma vnútorná, forma oživujúca alebo forma formujúca, ktorú neskôr nazve duša. Matéria je činiteľ, ktorý spôsobuje, že bytia sú zložené a deliteľné, že bytí je mnoho a sú rôznorodé. Forma je činiteľom jednoty bytia. Aj keď je nejaká vec zložená, ale ak má len jednu formu a jeden pojem, tak je jedna a jednotná. Forma je to, čo pri poznávaní vchádza do pojmu a je dôvodom poznateľnosti bytia.<sup>76</sup> Matéria je tak podklad zmien a forma je úzko spojená s vecou. Keď sa matéria sformuje, vzniká vec, keď sa forma stráca, vec zaniká a matéria ostáva. Aristoteles tak spojil čiastkové tvrdenia aj predsokratikov, aj Platóna. Predsokratici tvrdili, že prvotné bytie je matéria, Platón, že idea. Aristoteles tvrdí, že prvotné bytie je substancie, a tá sa skladá z matérie a z formy (tá sa

<sup>71</sup> Tamže, s. 345, Aristoteles, Metafyzika 1028b.

<sup>72</sup> Tamže, s. 45, Aristoteles, Kategórie 5.

<sup>73</sup> Tamže, s. 335, Aristoteles, Metafyzika 1025a.

<sup>74</sup> Tamže, s. 369, Aristoteles, Metafyzika 1041b.

<sup>75</sup> ARISTOTELES: *O duši*, preložil Antonín Kříž, Rezek, Praha 1996, s. 50, 412a, Do slovenčiny preložil autor.

<sup>76</sup> Porov. MARYNIARCZYK, A.: *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, s. 95.

podobá na ideu). Ani matéria, ani forma nejestvuje samostatne. Tento Aristotelov názor sa volá hylemorfizmus.<sup>77</sup>

Je vhodné poznamenať, že aristotelovská forma nie je abstraktná, nie je všeobecná. To znamená, že nevystupuje len ako logický pojem, ani to nie je len výsledok epistemologických postupov. Je zviazaná s jestvujúcimi vecami. Aristoteles hovorí mnohokrát, že forma je  $\tau\omicron\delta\epsilon\ \tau\iota$  – čosi určitého.<sup>78</sup> A táto forma je činiteľ bytia, nie zovšeobecnený pojem, nie univerzálium, ale metafyzický princíp, ktorý jestvuje v konkrétnych, určitých, jestvujúcich veciach. Forma (aj iné metafyzické pojmy) jestvuje ako v podmete v reálnych, konkrétnych bytiach.<sup>79</sup>

Aristoteles formu nechápal len ako pasívnu alebo statickú. U živých bytí je charakteristický pohyb a zmena. Príčinu pohybu a zmeny u živých bytí nazval formou-dušou. Dušu ponímal ako silu, ktorá spôsobuje konanie. Ak je sila, tak predpokladal aj dispozíciu, kde sa sila môže prejaviť. Rozlíšil ďalší pár metafyzických pojmov: akt – možnosť.

Skutočnosť [ἐνεργεια, akt] teda spočíva v tom, že vec jestvuje, ale nie v tom zmysle, ako hovoríme, že je v možnosti [δυναμις]. Hovoríme napríklad, že v možnosti je Hermes [socha Hermes] v dreve alebo polovica v celku, pretože ju možno z neho vybrať; alebo keď nazývame vediacim niekoho, kto práve neuvažuje, ale je schopný uvažovať; toto je potom skutočná činnosť. [...] Ide tu totiž o podobný vzťah, ako je vzťah stavajúceho človeka k znalcovi stavania, bdiaceho k spiacemu, vidiaceho k človeku, ktorý má síce oči zatvorené, ale predsa má zrak, ďalej, ako je vzťah toho, čo je vytvorené z látky k látke samej a napokon ako hotového k nehotovému. Prvým členom týchto rozdielov sa má definovať skutočnosť, druhým možnosť.<sup>80</sup>

Akt nazýva energiou, silou, konaním, v citovanom texte to prekladajú „skutočnosť“. Možnosť je zodpovedajúca aktu, to, čo umožňuje konanie, zmenu, pohyb. Aktom nazýva aj to bytie, ktoré je už dokončené, vytvorené, ktoré zmenou alebo pohybom vzniklo. Dvojicou akt – možnosť vysvetľuje stávanie sa. Každé stávanie sa (zmena) je prechod od možnosti k aktu. Nie je to prechod od nebytia k bytiu (to je názor eleatov), ale je to prechod od bytia v možnosti k bytiu v akte. Aby tento prechod začal, je potrebná príčina, čo je tiež nejaké bytie v akte. Akt je prvší ako možnosť. Akt priravnáva ku forme a možnosť priravnáva k matérii. Forma je zaktualizovaním matérie. Akt je spôsobom jestvovania večných, nemateriálnych substancií.<sup>81</sup>

Tieto 3 páry metafyzických pojmov (substancia – akcident, matéria – forma, akt – možnosť) umožňovali Aristotelovi vysvetľovať bytie. Bytie však nechápal jednoznačne, to zn. neprisudzoval bytie všetkým veciam jedným a tým istým spôsobom.

O súcne sa hovorí vo viacerých významoch, ale vždy vo vzťahu k jednému a k jednej

<sup>77</sup> TATARKIEWICZ, W.: *Historia filozofii, tom 1*, s. 112.

<sup>78</sup> Porov. REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej, tom II.* s. 422.

<sup>79</sup> Porov. MARYNIARCZYK, A.: *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, s. 97.

<sup>80</sup> MARTINKA, J., (ed.): *Antológia z diel filozofov, Od Aristotela po Plotína*, s. 386, Aristoteles, *Metafyzika 1047b – 1048a*.

<sup>81</sup> Porov. REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej, tom II.* s. 426.

## Osoba a osobnosť

prírodnosti, a nie v zmysle čirej homonymie [znenie slov rovnaké, význam rôzny], ale ako sa zdravým nazýva všetko, čo má vzťah k zdraviu, buď preto, že ho udržiava, alebo preto, že ho spôsobuje, alebo preto, že je jeho znakom, alebo, že je podmetom, ktorý ho prijíma.<sup>82</sup>

Bytie chápe rôzne, ale nie bez akéhokoľvek súvisu. Bytie chápe vždy s ohľadom na princíp, vo vzťahu k prvému princípu, a tým je substancia. A tak pojem bytia je nad-druhový, prechádza cez všetky rody a druhy, a nie je to ani *ens generalissimum* (najuniverzálnejšie univerzálium), pretože netvorí najvyšší rod, bytie je nad-rodové.<sup>83</sup> Neskôr, v stredoveku tomu dali názov analogický pojem bytia.

Tak ako Aristoteles vysvetľoval jednotlivé bytia pomocou metafyzických pojmov, tak vysvetľuje aj človeka. Ponajprv človeka vnímal ako jednu a jednotnú vec, ako substanciu. Patrí medzi oživené substancie a tie sa líšia od neživých tým, že majú vo vnútri princíp, ktorý dáva život. Tento princíp oživovania je duša. Aby vysvetlil, čo duša je, prirovnáva dvojicu telo a duša k dvojici matéria a forma, resp. k dvojici akt a možnosť.

Ak sa má teda stanoviť všeobecný pojem, ktorý je vhodný pre každú dušu, je to asi duša ako prvá skutočnosť prírodného, organického tela.<sup>84</sup>

Teda duša nutne je podstatou prírodného tela, ktoré má v možnosti život. Podstata však je skutočnosťou (entelecheia), i duša skutočnosťou tela takých a takých vlastností.<sup>85</sup>

Porovnajme túto náuku s Aristotelovými predchodcami. U prírodných filozofov bol celý človek, aj duša aj telo materiálny a u Platóna bol pravdivý človek iba duša. Vtedy, keď Aristoteles prirovnal dušu k forme (aktu) a telo k matérii (možnosti), obnovuje jednotu bytia človeka, ktorá u Platóna bola ohrozená.<sup>86</sup> Ako forma nemôže byť bez matérie, tak aj duša nemôže byť bez tela, teda nemôžeme chápať dušu ako Platón, akcidentálne spojenú s telom. A naopak, aj matéria nemôže byť bez formy a telo bez duše, teda telo neoživené, mŕtve už nie je telom, ale mŕtvolou. Dušu poníma ako formu formujúcu samu seba, teda rozvíjajúcu samu seba, a tiež oživujúcu, ako akt tela. Tak duša oživuje telo a je príčinou samostatných konaní človeka.<sup>87</sup> Podľa činností človeka usudzujeme, aké sú príčiny týchto činností, a z toho usudzujeme, aká je duša. Rozlišujeme tri druhy ľudských činností – tie, ktoré zabezpečujú výživu a rast, to sú vegetatívne, tie, ktoré sa vyznačujú senzitivnosťou a pohybom, to sú živočíšne a potom je tu ďalší druh činností súvisiacich s nemateriálnymi pojmami a substanciami.<sup>88</sup> Aristoteles rozlíšil tieto funkcie poznávania nadzmyslových pojmov a vecí a ako ich príčinu kládol rozumovú časť duše, dušu mysliaču. Prisúdil človeku schopnosť poznať

<sup>82</sup> MARTINKA, J., (ed.): *Antológia z diel filozofov, Od Aristotela po Plotína*, s. 287 – 288, Aristoteles, *Metafyzika* 1003a – b.

<sup>83</sup> Porov. REALE, G.: *Historia filozofii starožytnej, tom II.*, s. 405.

<sup>84</sup> ARISTOTELES: *O duši*, s. 51, 412b. Do slovenčiny preložil autor.

<sup>85</sup> Tamže, s. 51, 412a. Do slovenčiny preložil autor.

<sup>86</sup> Porov. REALE, G.: *Historia filozofii starožytnej, tom II.*, s. 454.

<sup>87</sup> Porov. TATARKIEWICZ, W.: *Historia filozofii, tom I*, s. 117.

<sup>88</sup> ARISTOTELES: *O duši*, s. 53 – 54, 413a – b.

bytie a dobro. Keď človek poznáva, túto činnosť nazýva rozum teoretický. Keď rozum riadi vôľu, aby dosiahol dobro, nazýva rozum praktický. V jednej ľudskej duši sú všetky tri druhy funkcií a duša má všetky tieto schopnosti.

Nie je však také ľahké vysvetliť do konca Aristotelovo podanie rozumových funkcií človeka. Tatarkiewicz hovorí, že Aristotelov výklad rozumu človeka sa vymyká (nie je koherentný) s ostatnými jeho názormi.<sup>89</sup> Reale píše, že Aristoteles dal vysvetlenie, ktoré sa stalo prameňom početných diskusií a ďalších interpretácií.<sup>90</sup>

Prvý problém vyvstáva už pri jednote duše. Na jednej strane Aristoteles prijíma jednotu ľudského bytia tým, že dušu považuje za formu tela, za akt tela, majúceho život v možnosti.<sup>91</sup> Forma je od matérie neoddeliteľná. Na strane druhej si uvedomuje transcendentnosť rozumu, ktorý, poznávajúc bytia nemateriálne, musí byť tej istej (a to nemateriálne) prirodzenosti. Preto Aristoteles hovorí:

Nie je teda pochybnosť o tom, že dušu alebo niektoré jej časti, ak je prirodzene deliteľná, nemožno oddeliť od tela. [Je to preto,] Lebo je skutočnosťou [aktom] tých samých niektorých častí. Ale u iných nič tomu [oddeleniu] nebráni, pretože nie sú skutočnosťou žiadnej časti tela.<sup>92</sup>

O rozume a o mohutnosti myslenia nie je dosiaľ nič vyjasnené, ale zdá sa, že je to iný druh duše a že len ten sa môže oddeľovať [od tela] ako niečo večného od pomínelného.<sup>93</sup>

Tatarkiewicz dáva tomuto problému takéto sformulovanie: Aristoteles poníma poznanie ako receptívne, teda človek nemôže sám zo seba vydať (utvoriť) nejaké poznanie. Potom podľa toho by účinnou príčinou poznania boli poznávané veci a duša by bola trpná, bola by len ako mechanizmus hýbaný zvonku.<sup>94</sup> To nemožno prijať, lebo dušu považoval za akt tela a teda suverénnu a príčinu svojich samostatných konaní. U Realeho je zase problém formulovaný ako dvojité potenciálnosť. Rozum je schopný poznať čisté formy (ako pojmy), a teda rozum je potencia poznania. Tieto inteligibilné čisté formy sú ale v zmyslových vnemoch a obrazoch skryté a sú tam len potenciálne. Je tu dvojité potenciálnosť<sup>95</sup> a chýba akt, ktorý by bol príčinou poznania. Azda preto Aristoteles prijal teóriu o dvoch rozumoch (intelektoch): činný a trpný. Činný rozum je ten, ktorý pôsobí na zmyslové vnemy a zmyslové obrazy. Aristoteles to prirovnáva k osvetleniu.

Pretože v celej prírode v každom druhu bytosti jedno je látkou [...] a druhé je príčinou a pôsobiacim činiteľom, [...] nutne aj v duši sú také rozdiely. Rozum je jednak taký, že sa stáva všetkým [ako matéria], jednak taký, že ako akási schopnosť všetko pôsobí,

<sup>89</sup> Porov. TATARKIEWICZ, W.: *Historia filozofii, tom 1*, s. 117.

<sup>90</sup> Porov. REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej, tom II.*, s. 465.

<sup>91</sup> „A tak je duša prvou skutočnosťou [aktom] prírodného tela, ktoré má v možnosti život.“ ARISTOTELES: *O duši*, s. 51, 412a. Do slovenčiny preložil autor.

<sup>92</sup> Tamže, s. 52, 413a. Do slovenčiny preložil autor.

<sup>93</sup> Tamže, s. 54, 413b. Do slovenčiny preložil autor.

<sup>94</sup> Porov. TATARKIEWICZ, W.: *Historia filozofii*, tom 1, s. 117.

<sup>95</sup> Porov. ARISTOTELES: *O duši*, s.94, 429a – b. Porov. REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej*, tom II., s. 464, pozn. 23.

ako napríklad svetlo. Lebo i svetlo istým spôsobom robí farby len možné farbami skutočnými.<sup>96</sup>

Svetlo osvetľuje veci, aby oči mohli vidieť. Osvetlené veci sú inteligibilné formy a úloha vidieť tieto formy je úloha trpného rozumu. Úlohou činného rozumu je osvetľovať zmyslové obrazy a vybrať z nich inteligibilné formy. Aristoteles sa v tejto otázke odvoláva na prirovnanie, obraz a nevysvetľuje túto vec až do konca. Potom hovorí, že činný rozum je rôzny od tela, nesmrteľný a večný,<sup>97</sup> božský, prichádza do človeka zvonka, zotráva v ňom po celý život a na konci života sa oddeľuje od neho a odchádza.<sup>98</sup> Aristoteles tak prijal v duši človeka samojestvujúcu formu. To značí, že činný rozum je transcendentný voči človeku.<sup>99</sup> Takéto riešenie vedie len k ďalším otázkam: Je činný rozum individuálny? Ako môže prichádzať zvonka? Aký je súvis činného rozumu s individuálnosťou človeka a s ľudským „ja“? Aký je jeho vzťah k morálke človeka? Aký zmysel má trvanie činného rozumu po smrti?<sup>100</sup>

Vidíme, že transcendencia človeka je záležitosťou rozumu. Rozum Aristoteles rozlišuje na činný a trpný. Činný rozum prevyšuje svojimi schopnosťami všetky ostatné schopnosti človeka. Je iný, jeho charakter môžeme spoznať z jeho činnosti. Keďže spoznáva nemateriálne stránky vo veciach tohto sveta (pojmy, teda formu vecí, akt a možnosť vecí, Nehybného Hýbateľa apod.), aj on sám je tej istej prirodzenosti, to znamená je nemateriálny. Tým je transcendentný. Preto človek presahuje prírodu, transcenduje ju.<sup>101</sup> Je to transcendencia nad svetom zvierat, nad svetom prírody, ktorá „nedovolí človeka redukovať výlučne na tvora prírody“.<sup>102</sup>

Na druhej strane v úsilí vystihnúť povahu činného rozumu sa Aristoteles stretáva s ťažkosťami. Nemateriálny charakter činného rozumu neladí s prijatým hylemorfizmom človeka. Preto máme výroky, ktoré vyzdvihujú rozum a výroky, ktoré zdôrazňujú jeho voľné spojenie s človekom. Do prvej skupiny patria také: – človek je zvierat rozumné (ζοον λογικον). Do druhej skupiny patria: – činný rozum prichádza zvonka<sup>103</sup> a po smrti odchádza,<sup>104</sup> činný rozum je oddelený (rôzny) od tela.<sup>105</sup> Jestvuje dokonca aj Aristotelov výrok, ktorý zdôrazňuje imanenciu

<sup>96</sup> ARISTOTELES: *O duši*, s. 97, 430a.

<sup>97</sup> Porov. ARISTOTELES: *O duši*, s. 97, 430a.

<sup>98</sup> Naproti tomu výrazne hovorí: „[...] ale rozum trpný je pomínutelný [...]“. Tamže.

<sup>99</sup> „transcendentné voči tomu, čo je zmyslové“ REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej*, tom II., s. 466.

<sup>100</sup> Porov. tamže, s. 467.

<sup>101</sup> Porov. MARYNIARCZYK, A.: *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, s. 100; 101.

<sup>102</sup> Tamže, s. 101.

<sup>103</sup> Porov. REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej*, tom II. s. 466, pozn. 25, O rodení zvierat, B3, 736 b27 – 28.

<sup>104</sup> Porov. MARYNIARCZYK, A.: *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, s. 100.

<sup>105</sup> „A tento činný rozum je oddelený od tela, je nemenný a nezmiešaný, jeho podstatou je skutočná činnosť [akt]. [...] a len tento [činný rozum] je nesmrteľný a večný.“ ARISTOTELES: *O duši*, s. 97, 430a.

človeka – „človek vznikol z prírody a podľa prírody“.<sup>106</sup> Mohli by sme povedať, že transcendencia sa nedotýka celkového bytia človeka,<sup>107</sup> že transcendencia nie je úplná,<sup>108</sup> alebo transcendencia je takpovediac akcidentálna, čiastková. Dobře to vystihuje formula: človek je zviera, ktoré má rozum (ζῷον λογος εχει) .

## Záver

V tomto porovnaní autorov jasne vidieť to, že koncepcia človeka vychádza z koncepcie bytia. Ak prírodní filozofi celý svet nerozlíšene považovali za jedno a to isté (za nejaký praelement), vtedy aj človek nemal vnútornú štruktúru, bol jednorodý. V tomto prípade nemôžeme hovoriť o transcencencii. Podobne u Herakleita. Keď on považoval za základ sveta pohyb, vtedy tiež celý svet nebol rozlíšený, bol jednorodný. Aj v jeho chápaní človek nemal transcencenciu. Navyše, ak je všetko v pohybe, tak to vylučuje akékoľvek stále bytie, aj jeho prípadnú transcencenciu. Platón zase rozdelil svet na dve oblasti: oblasť ideí a oblasť pozemských vecí. Idey nekonečne prevyšovali pozemský svet. Podobne ponímal človeka. Duša nekonečne prevyšovala telo, čo by sme mohli nazvať krajinou transcencenciou. Aristoteles pri chápaní celého sveta vyzdvihol substanciu ako metafyzický princíp. Pri chápaní človeka vyzdvihol ľudský intelekt, ktorým človek poznáva substancie jednotlivých vecí. Nepovedal však jasne, či tento intelekt je individuálnemu človeku vlastný alebo nie, a odkiaľ tento intelekt pochádza. Každopádne však hovoril o ňom ako o niečom mimoriadnom, nesmrteľnom a božskom. V ňom spočíva transcencencia človeka, no nie je jasné, či je táto transcencencia človeku vlastná (osobná) alebo len dočasne prepožičaná. Títo starovekí autori položili základy tej úvahy, ktorá vytvorila precíznejší koncept ľudskej osoby. V rámci klasickej filozofie sa pozornosť sústreďovala najmä na otázky o Aristotelovom činnom intelektu. Koncept osoby plynie najmä z vyjasnenia poznania človeka. Keďže človek poznáva veci tohoto sveta, je potrebné venovať pozornosť aj chápaniu sveta. To robil aj T. Akvinský a jeho nasledovníci, keď riešili otázky spôsobu jestvovania človeka, a teda spôsobu jeho poznania, rozhodovania, konania a tvorenia. Koncept osoby sa zakladá na poukaze na to, že človek poznáva nemateriálnym spôsobom, rozhoduje sa slobodne, koná koncepčne a tvorí cieľavedome. V tomto spôsobe jestvovania človeka má svoje miesto aj transcencencia človeka, ktorá nie je ani krajná, ani neprítomná. Transcencencia človeka na ľudský spôsob je tak jedným zo základných znakov konceptu osoby.

Článok recenzoval: Prof. PhDr. PaedDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.

Počet znakov: 51 890.

Adresa autora: **PhLic. Emil Ragan**, Katedra filozofie, Katolícka univerzita v Ružomberku, Hlavná 89, SK - 041 21 Košice 1, eragan@ktfke.sk

<sup>106</sup> „...powstał z natury i podług natury...“ ARISTOTELES: *Povzbudenie k filozofii*, frg. 16. Citované podľa: MARYNIARCZYK, A.: *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, s. 101, pozn. 56. Do slovenčiny preložil autor.

<sup>107</sup> Porov. tamže, s. 101.

<sup>108</sup> Porov. tenže: *Filozoficzne „obrazy“ człowieka a psychologia*, s. 89.



## Duchovno-bytostný rozmer autenticity človeka ako osoby v novom miléniu. (Filozoficky o personalizme<sup>1</sup>)

Anna KLIMEKOVÁ

*Authenticity of the spiritually essential dimension of a human as a personality in a new millennium (Philosophically about personalism)*

The essay is the philosophically personalistic solution of the problems that deal with the issues of a human personality in a spiritual dimension. It is engaged in actuality of personalistic thought of a human person, his character and openness towards everything including the new millennium in a post-modern time.

Keywords: *human, person, spirituality of a person and its character, human authenticity, personalistic philosophical thought*

Ak hovoríme o problémoch *osoby* človeka v *globalizujúcom sa svete*, tak nejde iba o zmenu storočia, tisícročia, ale o podstatnú zmenu nášho života, ktorá sa hlási pod mnohoznačným pojmom *globalizácia*.<sup>2</sup> Koncom 18. a začiatkom 19. storočia W. Humbolt a s ním ďalší nemeckí filozofi vypracovali všeobecnú charakteristiku človeka ako bytosti, jeho osoby a autenticity. Od čias, kedy svoju filozofickú tvorbu rozvíjal W. Humbolt prešlo niekoľko sto rokov a situácia sa zásadne zmenila. Zmenila sa hlavne novým prístupom, ktorý má, dá sa povedať, nesporne náboženskú podobu – a to v personalistickom myslení (hlavne ruskom).

Otázka znie: v čom sa zásadne zmenila? Zmenila sa v názoroch na človeka, hlavne na určenie jeho miesta vo svete – a čo je podstatné – modifikovali sa podoby chápania podstaty človeka, jeho *duchovného rozmeru, osoby a autenticity*.<sup>3</sup>

Hnacou silou celého tohto procesu formovania osoby a jeho autenticity je ľudská tvorivosť i nápaditosť (nehovoriac o poznaní histórie duchovno-náboženského myslenia v minulosti) a spôsobmi spracúvania problému, ktorý stojí na otázke: *kto je človek?, kto je osoba človeka* a aké sú možnosti jej identifikácie, sebarealizácie, sebakreácie a náboženskej výchovy v duchu humánnych

<sup>1</sup> Vedecká štúdia je dielčím výstupom grantovej úlohy VEGA č. 1/1303/4 – Partikularita a univerzalita človeka a spoločnosti, determinácie ich vzťahu.

<sup>2</sup> JOUKL, M.: *Étos domova v „oikonomických“ souvislostech globalizujícího se světa*. In: Sborník referátů z 13. mezinárodní konference : Podnikání, globalizace, etika. Pardubice : UP, 2003, s. 49.

<sup>3</sup> ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava : Pravda, 1979, s. 98 – 121.



zásad stojacich v novom historickom období, ktorému hovoríme svet v novom miléniu, alebo i postmoderný svet.

Podľa Aristotela je „...človek je tvor spoločenský, zoon politikon, zoon logon echon, bytosťou, ktorá je usposobená k tomu, aby načívala poriadku sveta, jeho harmónii a logu.“<sup>4</sup> Mal tým na zreteli skutočnosť, že priamo v povahe človeka je nežiť sám, odlúčený od iných, ale v spoločenstve s inými ľuďmi. Ak dnes hľadáme konštitučný základ novo koncipovaného obsahu človeka, jeho *osoby* a *autenticity*, musíme si postaviť vyššie položenú otázku: *kto je človek?* a čo tvorí jeho *autenticitu*, *osobu* a *tvár*? V dejinách personalistického myslenia je tých vymedzení nespočetne veľa.<sup>5</sup>

Ak si v súvislosti s týmito novými interpretáciami človeka postavíme otázku: *kto je človek*, tak zistíme, že: „...človek je bytosť, *osoba otvorená voči všetkému*, je to *individuálna podstata racionálneho charakteru, hypostatický subjekt, autonómny vo svojom bytí a konaní; je osobou*.<sup>6</sup> Je niekým, kto sa zúčastňuje na bytí, kto koexistuje, teda je. Jednoznačne možno konštatovať, že človek je bytím, ktoré si uvedomuje *vonkajší* i svoj *vnútorný svet*. V tom spočíva o. i. i podstata jeho *autenticity* – *osoby*.

Človek žije v prirodzenom svete kde vystupuje v dvojedinnej úlohe: **1.** ako súčasť sveta; **2.** ako autentický fenomén toho sveta.

Ak sa máme vyjadriť k **prvému** zastúpeniu človeka vo svete, môžeme konštatovať, že v tomto prípade „...človek vystupuje ako súčasť sveta, ako 'objekt medzi objektmi', 'predmet medzi predmetmi'. Tu nie je pravým človekom – osobou s autentickým rozmerom; neuvedomuje si princípy svojich cieľov, aktivít, kreativity, projektov do budúcnosti etc. V tejto súvislosti sa nestretávame s významom slova *sebavedomie* (*Selbstbewusstsein*) – ako zložkou ľudskej *autenticity* a jeho *osoby* – a to v personalistickom zmysle slova“.<sup>7</sup>

V **druhom** prípade človek už nie je iba súčasťou sveta, ale „...fenoménom, ktorý ho prekračuje, transcenduje, t. j., v ktorom sa identifikuje, sebapoznáva a má v ňom špecifický ľudské postavenie. V týchto súvislostiach človek svet odkrýva a uvedomuje si svoje miesto v ňom, a to ako osoba duchovne autentická.“<sup>8</sup>

Človek je bytie otvorené voči všetkému, čo ho obklopuje. To je záverečná, ale i vstupná myšlienka ďalších úvah, týkajúcich sa *osoby človeka*, ktorý má svoju *tvár* a zachováva si ju i vo svete, ktorému hovoríme svet v novom miléniu, svet svojim spôsobom veľmi zložitý, komplikovaný a vnútorne protirečivý.

<sup>4</sup> KLIMEKOVÁ, A.: *Od filozofickej antropológie k autenticite človeka a sveta. (K nártu dejinno-filozofických problémov)*. Prešov : LANA, 2003, s. 39.

<sup>5</sup> HREHOVÁ, H.: *Etika, sociálne vzťahy, spoločnosť*. Bratislava : FÚ SAV – odbor VEDA, 2005.

<sup>6</sup> KLIMEKOVÁ, A.: *Filozofická reflexia niektorých problémov autenticity človeka*. In: *Filozofia*, roč. 52, č. 5, 1997, s. 89.

<sup>7</sup> KLIMEKOVÁ, A.: *Bytostný rozmer osoby človeka v ruskom personalizme*. In: *Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie : Medzi modernou a postmodernou II*. Prešov : Grafotlač, 2006, s. 301.

<sup>8</sup> KLIMEKOVÁ, A.: *Od filozofickej antropológie k autenticite človeka a sveta. (K nártu dejinno-filozofických problémov)*. Prešov : LANA, 2003, s. 64.

Zároveň sú to aj východiskové momenty, akým spôsobom vychovávať nového človeka dneška, v období nového tisícročia, ktorý by nemal zabúdať na humánne správanie, založené na morálnom páťose, zodpovedajúcom potrebám a cieľom človeka ako ľudskej *osoby* – a to práve dnes, v novom miléniu a rovnako mierou v období vstupu do EÚ.

Nie je to vôbec náhodné, pretože nová výchova, o ktorú nám ide po všetkých jej stránkach, akoby zabúdala na to podstatné. A tým je *duchovná a mravná výchova* založená na tradovaných ideáloch, ktoré sa človeku odcudzili a boli nahradené agnosticizmom a subjektivismom, pesimizmom a nihilizmom, agresivitou, násilím a to v dôsledku pluralistickej kultúry. Ak sa máme vyjadriť k problematike autenticity človeka a jeho osoby, východiská, z ktorých realizujeme našu analýzu, sú východiskami personalistickej a prosoponickej ontológie.<sup>9</sup>

V personalizme je dôležité si objasniť či vychádza zo subjektívneho chápania bytia (*esse subjective*), ako to vidíme v ruskom personalizme, alebo z realistického chápania bytia (*esse reale*), ktoré je základom realistického personalizmu. V existenciálnom a realistickom personalizme sa kategória personálnosti ukázala ako najvyšší spôsob zdôvodnenie bytia. V týchto súvislostiach budeme venovať pozornosť kategórii *osoby* (nie *osobnosti*). Tento termín (myslíme tým **osobnosť**) používa psychológia a pedagogika.<sup>10</sup>

Vo filozofickej tradícii nájdeme rozličné koncepty pokiaľ ide o východiská poznania. V aristotelizme a karteziánstve je týmto východiskom vonkajšia stránka človeka, v augustiánstve a tomizme je to ľudská aktívna myseľ, či *duša*. Z týchto a mnohých iných filozofických skúmaní prichádzame k rozličným záverom.

Čo je dôležité, to je uvedomiť si fakt, že ako ľudia môžeme vidieť, rozumieť a rozvíjať ľudskú činnosť len ľudským spôsobom. Prítom za najvyšší považujeme prosoponický spôsob.

V personalistickej filozofii sa centrálnym pojmom myslenia stáva pojem *osoby*, s ktorým budeme pracovať i my. V jej ranom období (myslíme tým dialekticko-dialogickú filozofiu G. Marcela, F. Rozenzweiga a M. Bubera) je pojem osoby vyjadrený v existencii človeka, ktorý je „...*autenticky a definitívne sám sebou* (...), *ktorý je odlišný od každého iného človeka* [...], *ktorý už nie je jedincom zo svojho rodu, náhodným predstaviteľom svojho druhu, ale neopakovateľnou, nenahraditeľnou a autentickou osobou*...“<sup>11</sup> Práve syntetická hĺbka myslenia ruských personalistov nám poskytuje možnosť načrtnúť charakter celej ruskej per-

<sup>9</sup> Prosoponická ontológia nie je len ontológiou existenciálneho personalizmu, ale aj „ontológiou v širšom chápaní“, ktorý Bartnik nazýva *realistický personalizmus*. Ten nie je len vedou o človeku, ale je to filozofický systém, zahŕňajúci osobitú personalistickú epistemológiu, hermeneutiku, metodológiu a v neposlednom rade i ontológiu. Osobitité postavenie má v tomto systéme personalistická antropológia, nazývaná prosopónia. – BARTNIK, C. S.: *Personalism*. Lublin : Oficyna Wydawnica Czas, 1995, s. 369 – 373.

<sup>10</sup> ŽILÍNEK, M.: *Étos a uvárание mravnej identity človeka*. Bratislava : IRIS, 1997, s. 89.

<sup>11</sup> KRAFT, V.: *Die Grundlagen einer Wissenschaftlichen Wertlehre*. Wien : PWW, 1991, s. 60.

sonalistickej filozofie (no nielen jej) a jej prínosu do personalistického myslenia. Kresťanský personalizmus (a tým je i ruský), myslí práve na celistvosť človeka v atomizovanom svete, ktorý je naplnený klamnými schémami, ktoré človeku ako *osobe* ponúka sekularizovaná kultúra.

Ak máme hovoriť o ruskom personalizme, jeho podstate a východiskách, je potrebné poukázať na skutočnosť, že ruská filozofia je antropocentrická a sofio-logická.

„Charakterizuje ju premýšľanie o človeku ako osobe, autentickom bytí a živote, o svete a jeho univerzálnej jednote. Jej hnačím strojom je „duša“, ktorá v sebe integruje prieniky do jadra vecí a empiricko-racionalistické vízie, ktoré sú základom objavovania toho, čomu hovoríme cesta a kráčanie k pravde o človeku (istine), k svetlu a večnosti...“<sup>12</sup>

Ruský personalizmus tak predstavuje vzácnu možnosť chápať človeka v jeho substancialite a zároveň zachovávať významný moment heterogénneho vzťahu, ktorý je stretnutím sa s inakosťou druhého.

Ak máme byť konkrétnejší, môžeme jednoznačne konštatovať, že život N. A. Berďajeva bol hlboko vnútorne protirečivý, no o to zaujímavejší.<sup>13</sup> Berďajevove myslenie nezostalo úplne upnuté na myslení existencializmu, ale uberalo sa inou cestou.

Sám Berďajev ju charakterizuje takto: „...mám dôvod pokladať sa za existencialistu, hoci skôr by som svoju filozofiu mohol nazvať filozofiou ducha a ešte viac filozofiu eschatologickou. V čom sa líšim od existencialistov? Existencialisti sa nazdávajú, že hodnota človeka je v nebojácnom prijatí smrti, a to ako poslednej pravdy. Život človeka je životom k smrti (zum Tod). Podľa mňa je to veľký pesimizmus. Je to fiasko ducha, úpadkovosť človeka ako osoby, autenticity, ktorá stratila duchovný princíp života...“<sup>14</sup>

<sup>12</sup> BERĎAJEV, N. A.: *Nový stredovek. (Úvahy o osudu Ruska a Evropy)*. Praha : Mertvan, 2004, s. 15.

<sup>13</sup> Zámerom tejto štúdie je ukázať prínos a legitimitu filozofických tém, ktoré vlastnou tematizáciou vo svojom špecifickom myslení aktualizuje personalizmus a jeho interpretácia osoby, autenticity osoby, momentu transcencie a otvorenosti človeka voči všetkému. Ak filozofický personalizmus rozumie svojej úlohe ako uchopeniu svojej najvlastnejšej možnosti, t. j. nevyhnutnosti hľadať odpovede na fundamentálne otázky, ako je napríklad problematika analýzy štruktúry sebanaplnenia človeka v spolubytí (*Mitsein*), v osobnom vzťahu, v dialógu, v dôvere, ako je problém integrity osoby, pri zachovaní bytostnej lásky skrze druhého. Rovnako ako je problematika integrálneho osobného vzťahu, ktorý nie je len nevyhnutným poznávacím aktom, potom bude mať význam sprítomniť si aj odpovede personalistickej filozofie (hlavne ruskej náboženskej - dnes už dostupnej pre čitateľa) a usilovať sa postihnúť metafyzickú hĺbku týchto nesporne originálnych riešení (pozri: Solovjov, V.: *Duchovní základy života*. Velehrad – Roma : Refugium, 1996. „Človek i dnes stále stoná, trpí a trápi a v smrteľnej úzkosti volá: „Eloi, Eloi, lema sabachtani?“ – „Bože môj, Bože môj, prečo si ma opustil?“ (Mk 15,34). Na margo iba malá poznámka: práve na týchto miestach Solovjov podáva podobu nášho života, nového a skutočného života. Života plného bolesti a trápenia. A o to práve v globalizujúcom sa svete – či v svete postmodernom často krát ide.

<sup>14</sup> BERĎAJEV, N. A.: *Pramene a zmysel ruského komunizmu*. Bratislava : Kaligram, 2004, s. 98. – 99.

Ruské personalistické myslenie v myšlienkach nielen Berďajeva (ale i Solovjova, Šestova, Vyšeslavceva etc.) stávalo sa viac pesimistickejším, viac zasiahnutým utrpením sveta a človeka. To však nie je pasívny pesimizmus, ktorý sa odvracia od trápenia sveta a človeka, ale mu čelí.

Je aktívny a kreatívny. Preto všetky práce Berďajeva sú venované tejto problematike.

*„Je faktom, že žijeme vo svete nevraživosti a nezmyslu. Ale svet sa nevyčerpáva týmto stavom, ktorý je stavom úpadku. Možná je aj iná podoba sveta a osoby, a tá si vyžaduje nové vedomie.“<sup>15</sup>*

Slovami Berďajeva: *„A niet dôvodu tvrdiť, že jestvuje len jeden svet. Najdôležitejšie je si uvedomiť, že duch vôbec nie je realita, ktorú by bolo možné konfrontovať s inými realitami, napríklad s realitou matérie. Duch je realitou v inom zmysle – je to sloboda, a nie bytie.“<sup>16</sup>*

Z vyššie uvedeného vyplýva dôležitý záver i pre nás, a tým je kvalitatívna zmena svetovej danosti, tvorivá energia, ktorá pretvára svet i človeka v ňom.

Možno sa bude zdať paradoxné, že to bola práve táto filozofia, ktorá sa historicky označuje ako idealistická, ale práve bola to ona, ktorá preukázala veľké pochopenie pre každodennú realitu, pre konkrétny život človeka ako osoby.<sup>17</sup>

Práve tu vyvstáva ešte jeden existenciálny moment, moment osamelosti človeka, ktorý stratil osobu a tvár. Berďajev konštatuje, že dnešné ľudstvo sa chápe ako jeden celok. Výmena informácií, komunikácia dosiahla vrchol. Podľa neho sa tieto horizonty vyhrcojú v človeku ako osobe autentickej, kde ide práve o pocit osamelosti a opustenosti.

A práve v tomto mučivom pociete prežíva človek svoju osobu, jej odlišnosť od každého iného, svoju autenticitu. Všetko sa mu zdá cudzie. Nie je doma, nie je vo vlasti svojho ducha, ale v cudzom svete. Samota ho gniavi, netúži po styku s objektom, ale s „*inými*“, s „*ty*“, „*my*“, ale prevážne toto „*iné*“, „*ty*“, „*my*“ sa tu môže javiť ako objekt a nie živý subjekt, s ktorým možno komunikovať.

Ešte vari treba dodať, že niet ducha ako pravdivého prameňa... svet nevyhnutnosti, odcudzenia, konečnosti a nevraživosti – to je svet zúženého vedomia, seba projekcie, vyhodeneho na povrch, ktorý je nekonečne uzavretý.

Daný svet, tento svet, je parciálny, ako je parciálny deň nášho života. Človek tak stojí pred veľkou personalistickou otázkou. Jej podstata spočíva v tom, že človek je bytosť patriaca dvom svetom. A nie je možné vtiesnať sa do tohto prirodzeného sveta nevyhnutnosti, „...*lebo človek sa transcenduje ako bytosť, osoba empiricky daná, prejavujúca svoju slobodu, ktorú nemožno vyvodiť z tohto sveta;*

<sup>15</sup> HREHOVÁ, H.: *Etika, sociálne vzťahy, spoločnosť*. Bratislava : FÚ SAV – odbor VEDA, 2005, s. 98 – 105.

<sup>16</sup> BERĎAJEV, N. A.: *O pravde a lži komunizmu*. Praha : Vyšehrad, 1967, s. 79.

<sup>17</sup> Práve tu sa žiada poznamenať, že toto filozofické myslenie je základom klasického ruského idealizmu, ktorý na sklonku 19. storočia založil V. S. Solovjov. Ale existuje i zhoda a rozdielnosť ich názorov a to i napriek tomu, že Berďajev bol hlboko inšpirovaný Solovjovom a Dostojevským (pozri: Clément, 1989, s. 303).

v človeku sa tak opäť odhaľuje princíp, ktorému hovoríme – duchovná skúsenosť.<sup>18</sup>

A tento princíp a skúsenosť môže realizovať iba integrálna filozofia, ktorá je povolaná obsiahnuť všetky stránky bytia osoby – konečno – nekonečno; časovosť – večnosť i zmysel existencie. A to nedokáže ani empirizmus či racionalizmus, ale *duch, slobodný duch*. Duch a sloboda, to sú dva nosné piliere Berďajevovho životného diela, ktorému išlo o *človeka* a jeho *osobu*.<sup>19</sup>

Svojou životnou skúsenosťou dospel k záveru, že tento svet má preňho menšiu zmyslovú realitu, než svet duchovný.

Práve tu sa žiada poznamenať, že z aristokrata sa stal marxistom, sociálnym demokratom a revolucionárom. Bol si dobre vedomý toho, že svet, spoločnosť, civilizácia spočívajú na nespravodlivosti, skrivodlivosti a zle; videl ako tradičný svetonázor revolučnej inteligencie s jej asketickým zúžením vedomia, morálnou rigoróznosťou a náboženským vzťahom k socializmu otriasol a v niektorých kruhoch inteligencie nastal skutočný morálny rozklad. A politickú revolúciu nemožno akceptovať hlavne preto, že bol presvedčený o skutočnej revolučnej osobe, pretože to bola práve ona, ktorá sa mohla poďuť na *revolúciu ducha* v mene osobnej slobody a v mene slobody všetkých.<sup>20</sup>

Masa mohla spôsobiť iba chaos. Takto to vyjadril Berďajev vo svojich prácach: *O pravde a lži komunizmu* (Praha, 1967), *Pramen a smysl ruského komunizmu* (Praha, 1970).

Riešiť otázku osoby človeka znamená riešiť otázku *duše*, resp. *duchovnej duše*. Dá sa povedať, že takmer všetka tvorba Berďajeva je obranou človeka ako osoby, ktorá má svoju tvár a tú nikdy ne stráca, hlavne keď ide o jeho osud. „*O čo vyššia, duchovnejšia a metafyzickejšia bola kultúra starého Egypta či európskeho stredoveku, než chudobná kultúra 19. a 20. storočia! Je faktom, že v novoveku, tak hrdom na pokrok, sa ťažisko života presúva zo sféry duchovnej do sféry materiálnej, z vnútorného života do života vonkajšieho. Táto éra končí, je krehká, popiera sama seba a plodí katastrofy; bude teda potrebné prejsť k jednoduchšej materiálnej kultúre a naopak bohatšej kultúre duchovnej* (podč. A. K.); koniec kapitalizmu znamená koniec novoveku, pretože grandiózny podnik novoveku je potrebné zbúrať, pretože sa nepodaril.“<sup>21</sup>

N. Strachov sa o Berďajevovi vyjadril takto: „*Zaujímali ho ľudia, hlavne ľudská duša, ľudia so svojim zvláštnym životom, cítením a myslením.*“<sup>22</sup> Berďajev tak vzťahuje človeka do temnej priepasti, ktorá sa otvára vo vnútri človeka, v jeho duši, v hĺbkach jeho najhlbinniejšieho vnútra. Popri tejto skutočnosti nie je ničím iným, než čierno-čiernou tmou.

<sup>18</sup> BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*. Praha : SPN, 1937, s. 8 – 9.

<sup>19</sup> STRACHOV, N.: *Ponimanije čeloveka i jeho mira. (Mirovozenije N. A. Berďajeva)*. Petřohrad : PUP, 1922, s. 16. – 17.

<sup>20</sup> BERĎAJEV, N. A.: *Novyj středověk. (Úvahy o osudu Rusku a Evropy)*. Praha : Mertvan, 2004, s. 89 – 97.

<sup>21</sup> BERĎAJEV, N. A.: *Riša Ducha a riša Cisárova*. Bratislava : Kaligram, 2003, s. 34 – 35.

<sup>22</sup> BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 102.

Je to obrazné vyjadrenie názorov Berďajeva, ale predsa vysoko pravdivé, ktoré sa stáva aktuálnym práve dnes, v období nového milénia. Vysoko pravdivé i vzhľadom na dobu, v ktorej žil v Rusku.

Preto nie náhodou tvrdil, že v tejto tme raz musí vzplanúť oheň, oheň ako jasné svetlo. Berďajev chápe človeka ako prepusteného na slobodu, ktorý vystúpil spod zákona, vypadol z kozmického poriadku, skúma svoj osud na slobode a objavuje dôsledky tejto slobody. Zaujíma ho predovšetkým *osud osoby* a jeho *tváre*. Niet pochyb, že bol veľkým obhajcom slobody a nádeje. O tomto vzťahu sa vyjadril ako o pozitívne otvorenom: „*Milujem slobodu nad každú inú vec; vyšiel som zo slobody, ona je mojou matkou, ona ma porodila.*“<sup>23</sup>

Pravá sloboda osoby nie je a nemôže byť identická s inštinktom individuálnych a kolektívnych záujmov; táto sloboda nemá nič spoločné ani s násilím ani s nadvládou. Kultúra pravej slobody (vonkajšej i vnútornej) má – vo všetkých svojich aspektoch – základ v pravde a dobre. Pravá sloboda je teda slobodou k pravde, ale je potrebné hľadať osoby, ktoré nielen hovoria, ale i žijú podľa pravdy a svedčia o pravde. Od pravdy sa odvíjajú všetky základné povinnosti rozumných ľudí – rešpekt pred hodnotami a smerovanie k dobru. Sloboda v pravde nie je slobodou „*od*“, ale disciplinovanou slobodou „*pre*“. Slobodná nie je tá osoba, ktorá si môže dovoliť všetko, ale tá, ktorá je verná svojmu svedomiu, úsudku, svojmu bytostnému zameraniu.<sup>24</sup>

A na záver iba malá poznámka, postavená na otázke: prečo neprišiel ten deň, kedy by bolo človeku umožnené stretnúť sa s tou najhlbinnjšou hĺbkou nášho vnútorného ľudského ducha i vnútornej slobody? Žiaľ, konštatovanie je následné: človek bol po celý svoj život manipulovaný, musel sa vždy podriaďovať rôznym objektívnym zákonom a zákonitostiam, bez toho, že by bol s nimi súhlasil. Človek sa stal masovým človekom, masovou verejnou osobou.

A keď si dovoľíme túto holú pravdu vysloviť, človek stratil vlastné Ja, vlastnú osobu, identitu a tvár.

Ale o to nám predsa nejde, práve naopak. Filozofia, hlavne rusko-personalistická urobila veľkú a originálnu brázdú v chápaní pravdy o človeku ako *osobe*. Je len na škodu, že sa nemohla prejaviť skôr, v období, keď novovek skončil a nastalo *duchovné temno*, ktoré vedie človeka k zamýšľaniu sa nad otázkou, prečo práve onen krásny, očarujúci novovek dal málo človeku ako *osobe*, ktorá je z hľadiska personalizmu, otvorená voči všetkému. Hlavne voči výchove v novom duchu, konkrétnejšie – v duchu myšlienok humanizmu – ktorý otvára

<sup>23</sup> BERĎAJEV, N: A.: *Nový středověk*, s. 98).

<sup>24</sup> Sám VI. Solovjov, ktorý v článku *Na okraj posledných udalostí*, uverejnenom až po jeho smrti, vo Vestníku Európy napísal: „*Súčasně lidstvo je chorý: starce a světové dějiny sa vnútorne skončili.*“ To bola aj obľúbená myšlienka môjho otca. A keď som o nej pochyboval a hovoril o nových historických silách, otec mi zvyčajne zanietene odporoval: „*...práve o toto tu ide... keď umieral starý svet, mal ho kto vymeniť, mal kto robiť dejiny: Nemci, Slovania, ale teraz kde nájdete nové národy...?*“ Solovjov, 1969, s. 65). A práve tieto nálady, nie práve najoptimistickejšie sa odrazili v názoroch a prácach N. A. Berďajeva – hlavne v jeho práci: *Subjektivizmus a idealizmus v spoločenskej filozofii*, 1999 a v úryvku z jeho práce, uverejnenom na stránkach periodika *Kultúra: Koniec renesancie* 2001, č.1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.



oči a vedie k nadľudskej veľkosti. Práve vtedy vzniká po ňom väčší smäd, a to v prekypujúcej radosť z toho, čo nás ešte len čaká.

Možno práve dnes, v dobe po moderne, v období nového milénia a pri vstupe do EÚ to bude viac než aktuálne.

Článok recenzoval: PhLic. Emil Ragan

Počet znakov: 21 813.

Adresa autora: **prof. PhDr. Anna Klimeková, PhD.**, Fakulta humanitných a prírodných vied, Prešovská univerzita v Prešove, ulica 17. novembra 1, SK - 080 01 Prešov, [aklim@unipo.sk](mailto:aklim@unipo.sk)



## Teológia trojosobného Boha v histórii dogiem v prvých storočiach kresťanstva

Valentína KOPPEROVÁ

### *Theology of threepersonal God in the History of dogmas in the First century Christianity*

Classical Trinitarian theology developed with the great Trinitarian controversies and the ecumenical councils of the fourth century. The Arian controversy prompted a clear response to the question of the divinity of Jesus Christ. The Council of Nicaea (325) in fact gave a radical answer. Employing the no biblical term homoousios (of the same substance), the Council defined that the Son was indeed truly God. Since then, Christians from East to West have proclaimed, in the words of the Creed that the Son is „of one being with the Father, God from God, light from light, true God from true God.” The proclamation of homoousios, the consubstantiality of the Son and Father, by the Council of Nicaea in 325, and later that of the coequal divinity of the Holy Spirit by the Council of Constantinople in 381, settled the problem as to what constituted orthodox Trinitarian doctrine.

Keywords: *The Holy Trinity, Church, Divine person, ecumenical councils*

Dogma o Trojici tvorí podstatné jadro kresťanského náboženstva. Týmto tajomstvom sa líši od židovského náboženstva Starého zákona a od čisto prirodzených náboženstiev, pretože toto trojičné tajomstvo nepoznajú; až Kristus nám ho zjavil jasne a istotne. Do konca prvého storočia bola napísaná posledná kniha Nového zákona a apoštolská katechéza získala písomnú podobu. Prostredníctvom tejto katechézy získali prví kresťania široký okruh nasledujúcich presvedčení: Boh je jeden. Spása pochádza z trojnásobného zdroja: Otca, Syna a Ducha Svätého. Kristus je Boh. Duch Svätý je osoba. Otec nie je Syn, ani Syn nie je Duch Svätý.

Náročnosť procesu ich vytvorenia spočívala v otázke, ako by mohli to všetko obsiahnuť. Prečo je učenie o Božej Trojici také dôležité? V akom zmysle je Syn Boh? Aký je vzťah medzi Synom a Otcom; Synom a Duchom? Tieto otázky začali do Cirkvi čoskoro vnášať určité znepokojenie a postupom času sa objavili nebezpečné odpovede. Niektorí vyhlasovali, že Otec, Syn a Duch sú len iné mená pre jednu osobu. Iní učili, že Ježiš nebol Boží Syn večne, ale sa ním stal, keď ho Boh adoptoval pri vzkriesení. Iní vyriešili problém otvoreným popretím toho, že Kristus vôbec bol Boh v akomkoľvek reálnom význame. Podľa nich bol len stvorením.<sup>1</sup>

Najväčší otcovia Cirkvi sa do tohto tajomstva neustále vhlbovali. Medzi gréckymi otcami to bol Atanáž, Bazil, Gregor Naziánsky a Gregor Nyssenský;

<sup>1</sup> Porov.: MACLEOD, D.: *Svätá Trojica*. Bratislava : Porta Libri – Návrat domov 2001, s. 21.

z latinských otcov o Trojici napísal Hilár dvanásť a Augustín pätnásť kníh. Otcovia položili základy, scholastikovia na nich budovali svojím prenikavým duchom: Anzelm, Richard zo sv. Viktora, Tomáš, ktorý špekuláciu o Trojici priviedol na vrchol, ktorý dodnes nikto neprekonal, iba v niektorých bodoch viacej osvetlil.

Ostáva nám však len jediné historické tvrdenie: Kristus naozaj zjavil tajomstvo Trojice, prví kresťania verili v neho od počiatku na základe Kristovej autority, ktorého vyznávali za pravého Boha. Tajomstvo Trojice bolo obsahom viery už v prvotnej Cirkvi, ako to vyplýva z praxe Cirkvi a zo svedectiev otcov.

## 1. Krstná prax prvotnej Cirkvi

V spisoch poapoštolskej doby – *Patres apostolici* – možno vidieť, ako sa upevňuje základné trojičné vedomie vo viere ranej Cirkvi. Spoločenstvo prvých kresťanov preživalo od počiatku vieru v tajomstvo Najsvätejšej Trojice v modlitbe a vo sviatostiach. Svedčia o tom doxológie, ako aj krstné symboly viery. V doxológiách sa vzdáva rovnaká poklona Bohu Otcovi, Synovi i Duchu Svätému. Sú zároveň výrazom slávy a oslavy Trojjediného Boha.<sup>2</sup> Justín a Hypolit nám zachovali trojičné doxológie.<sup>3</sup>

V krstnej praxi prvotnej Cirkvi je tiež jasne čitateľná viera v božstvo všetkých osôb Najsvätejšej Trojice. O trojitom poliatí svedčí napríklad spis Didaché, kde sa píše: „čo sa týka krstu, krstíte takto: Až keď človeku odovzdáte všetko toto, pokrstíte ho v mene Otca i Syna i Duchu Svätého v tečúcej vode. Ak nemáš k dispozícii tečúcu vodu, krstí v inej vode. Keď nie je možné v studenej, tak v teplej. Ale ak nemáš k dispozícii ani jednu, len trikrát vodu na hlavu v mene Otca i Syna i Duchu Svätého.“<sup>4</sup>

Ďalším svedectvom o viere v Najsvätejšiu Trojicu sú krstné symboly viery. Počas obradu boli kandidáti na krst povinní odpovedať na trojako sformulovanú otázku týkajúcu sa viery v Otca, Syna i Duchu Svätého. Takáto štruktúra krstného vyznania viery je potvrdená medzi inými v diele svätého Hypolita s názvom „*Traditio apostolica*“. Tam čítame: „*Pristupujúci ku krstu odpovedá na každú z troch mu položených otázok – 'Verím'. Otázky boli nasledujúce: 'Veríš v Boha Otca všemohúceho?'; 'Veríš v Ježiša Krista, Božieho Syna, ktorý sa mocou Duchu Svätého narodil z Márie Panny, bol ukrižovaný a umrel za Poncia Piláta, tretieho dňa vstal z mŕtvych, vystúpil do neba a sedí po pravici Otca, ktorý príde súdiť živých i mŕtvych?'; 'Veríš v Duchu Svätého, vo svätú Katolícku cirkev a v-*

<sup>2</sup> Porov.: KOWALIK, K.: *Trinitológia*. Lublin : KUL 1996, s. 38. Treba povedať, že v podstate jestvovali dva druhy doxológií. Prvá bola hierarchická (subkoordinujúca): „*Sláva Otca skrze Syna v Duchu Svätom.*“ Druhá bola paritná (koordinujúca), lebo kládla Otca, Syna a Duchu Svätého na jednu úroveň podľa krstnej formuly z Mt 28,19.

<sup>3</sup> Porov.: KRAPKA, E.: *Tajomstvo Boha Otca i Syna i Duchu Svätého. Teológia trojičného Božieho tajomstva*. Bratislava : Dobrá kniha 2001, s. 74.

<sup>4</sup> *Didaché* VII., 1 – 3. In: KOWALIK, K.: *Trinitológia*. Lublin : KUL 1996, s. 35 – 36.

zkriesenie tela?" Tento spôsob bol všeobecný. Tvrdí o tom Cyprián a Firmilián.<sup>5</sup> Treba povedať, že viera v Trojicu bola nevyhnutnou podmienkou vstupu do Cirkvi a tak základnou pravdou.

## 2. Jednotlivé svedectvá cirkevných otcov

Z apoštolských otcov o Trojici svedčí Klement Rímsky, ktorý vo svojom prvom liste Korint'anom reaguje na konflikt k tamojšej Cirkvi takto: „*Či nemáme jedného Boha a jedného Krista a jedného Ducha milosti vyliateho na nás? Prečo trháme a delíme Kristove údy a brojíme proti vlastnému telu a spejeme k takej zvrátenosti, že sme zabudli, že sme jedni údmi druhých? Rozpomeňme sa na slová Ježiša, nášho Pána!*“ Ďalej píše: „*Žije Boh, žije Pán Ježiš Kristus, ako aj Duch Svätý, viera a nádej vyvolených.*“<sup>6</sup> Tri osoby, z ktorých Otca Klement výlučne menuje Bohom, sa kladú úplne rovnocenne vedľa seba. Všetky tri sú predmetom kresťanskej viery a nádeje. O božstve Ducha Svätého svedčí Klement výslovne, keď mu pripisuje inšpiráciu prorokov a Písma. Podobné formuly vyznania nájdeme u Ignáca Antiochijského a v Martyrológiu sv. Polykarpa.

Prvé pokusy o vysvetlenie trojičného tajomstva nachádzame u apologetov, ktorí sa pokúšali nejako artikulovať a rozvinúť obsah zjavenia a života viery. Donútil ich k tomu zápas s pohanstvom a gnózou.<sup>7</sup> Z apologetov predkladá príliehavo náuku o Trojici Aristides z Atén, ktorý píše vo svojej apológii: „*Tento (Ježiš Kristus) je podľa viery Synom Boha najvyššieho, ktorý v Duchu Svätom zostúpil, aby spasil ľudí... Boh, všetkých vecí pôvodca... v jednorodenom Synovi a Duchu Svätom. To vyznávajú (kresťania) a okrem neho neuctievajú žiadneho iného Boha.*“ Justín mučeník výrazne vyzdvihuje Trojicu osôb v jednej prirodzenosti a hovorí o vnútrobžských pochádzaniach: „*Jeho (Otca) a Syna, ktorý prišiel od neho... a Ducha prorockého si uctieame a klaniame sa.*“<sup>8</sup> Teofil z Antiochie (druhá polovica 2. stor.) ako prvý použil slovo *Trias* = Trojica. V dobe apologetov má Atenagoras najviac rozvinuté učenie o Trojici. Jednoznačne hovorí o Trojici, že je ňou „Boh Otec a Boh Syn a Duch Svätý.“<sup>9</sup>

Najsvätejšiu Trojicu často spomína Irenej, biskup z Lionu: „*Cirkev... prijala od apoštolov túto vieru: je jeden Boh, všemohúci Otec... jeden Ježiš Kristus Boží Syn... spolu s Duchom Svätým.*“<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Firmilián z Cézarey svedčí, že človek je krstom ospravedlivený „*pri vyzvaní Trojice mien Otca i Syna i Ducha Svätého*“. Porov.: FRANKOVSKÝ, A.: *Náuka o Trojici*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka 1992, s. 35.

<sup>6</sup> KLEMENT RÍMSKY: *Prvý list Korint'anom* 46, 6. In: VARCL, L., DRÁPAL, J., SOKOL, J.: *Spisy apoštolských otců*. Praha 1985, s. 103.

<sup>7</sup> Porov.: KRAPKA, E.: *Tajomstvo Boha Otca i Syna i Ducha Svätého. Teológia trojičného Božieho tajomstva*. Bratislava : Dobrá kniha 2001, s. 74.

<sup>8</sup> Porov.: FRANKOVSKÝ, A.: *Náuka o Trojici*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka 1992, s. 37 – 38.

<sup>9</sup> Porov.: KRAPKA, E.: *Tajomstvo Boha Otca i Syna i Ducha Svätého. Teológia trojičného Božieho tajomstva*. Bratislava : Dobrá kniha 2001, s. 74.

<sup>10</sup> Porov.: FRANKOVSKÝ, A.: *Náuka o Trojici*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka 1992, s. 37 – 38.

### 3. Trinitárne herézy

Aj keď viera Cirkvi v tajomstvo Najsvätejšej Trojice bola od začiatku živá, predsa bolo dôležité spracovať ju aj odborne – teologicky. Bolo treba nájsť vhodnú terminológiu, ktorá by dokázala uspokojivo popísať tajomstvo Boha v troch osobách. Naviac Cirkev bola ohrozovaná rôznymi bludnými náukami, ktoré ju ohrozovali zvonka i zvnútra. Bola to najmä gnóza v treťom storočí a helénska filozofia. Kresťanstvo tak stálo pred stratou identity. Preto bolo nevyhnutne potrebné odlíšiť to, čo je kresťanské, od toho, čo nie je v súlade s kresťanskou náukou, čo je bludné, falošné a nesprávne.<sup>11</sup>

Všetky bludy proti tajomstvu Najsvätejšej Trojice vznikli na základe tejto ťažkosti: Ako dať do súvisu jednu prirodzenosť s tromi osobami. Niektorí, aby ľahšie zachránili jednotu prirodzenosti, buď popreli Trojicu osôb alebo neuznali Syna a Ducha Svätého za pravého Boha. Tých, ktorí popierali Trojicu a uznávali iba jednu osobu sa nazývajú unitari. Ďalší išli opačným smerom. Aby obhájili Trojicu osôb, tak v tom prehánali, že z jednej prirodzenosti urobili tri. Na základe takéhoto postupu vznikli traja bohovia. Preto títo bludári sa nazývajú trinitári. Tak napr. učili v stredoveku Roscellin a opát Joachim z Fiore v Kalábrii, že v Bohu nielen sú tri osoby, ale aj tri božské prirodzenosti. Keď to zoberieme vecne, to znamená, že sú traja bohovia. Günter (katolícky kňaz) vytvoril učenie, ktoré vyústilo v tom, že z jednej božskej prirodzenosti urobil tri. Toto učenie odsúdil Pius IX.

Množstvo bludárov, ktorí popierali trojosobnosť Boha v prvých storočiach možno zdeliť do troch skupín: monarchianizmus, sabellianizmus, subordinacionizmus.

Monarchiani sa pevne držali toho, že v Bohu je iba jedna osoba. Jedni učili, že len Otec je pravý Boh, Kristus nie. Iní, ktorí považovali Krista za Boha, učili, že Kristus je reálne totožný s Otcom; že takýmto spôsobom trpel Otec. O Duchu Svätom sa nezmieňovali. Tieto bludy sa šírili v rôznych formách od 2. do 4. storočia.

Sabelliani hovorili síce v 3. storočí o Otcovi, Synovi a Duchu Svätom, lenže nerozumeli sa tým tri osoby, ale len tri rôzne prejavy (modi) jednej a tej istej božskej osoby. Preto sa volali aj modalisti. Podľa nich jedna a tá istá osoba sa preukázala pri stvorení ako Otec, pri vykúpení ako Syn a pri posväcovaní ako Duch Svätý.<sup>12</sup> K najznámejším modalistom patrili: Praxeas, Noetus (koniec druhého storočia) a zvlášť africký teológ Sabellius (začiatok tretieho storočia).<sup>13</sup> Pápež Dionýz okolo roku 260 vystúpil proti unitaristickým sabellianom a triteistom. Vo svojom náukovom spise adresovanom Dionýzovi Alexandrijskému obhajuje Trojicu osôb a jednotu prirodzenosti.

<sup>11</sup> Porov.: POSPÍŠIL, C. V.: *Dar Otce i Syna*. Olomouc : MCM 1999.

<sup>12</sup> Porov.: FRANKOVSKÝ, A.: *Nauka o Trojici*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka 1992, s. 9 – 12.

<sup>13</sup> Porov.: KOWALIK, K.: *Trinitológia*. Lublin : KUL 1996, s. 22.

Oveľa nebezpečnejšia bola heréza subordinacionistov v 4. storočí. Uznávali síce Otca, Syna a Ducha Svätého ako pravé osoby, ale podriadili Syna a Ducha Otcovi. Hlavným predstaviteľom vyhranenej formy subordinacionizmu bol Arius, kňaz a teológ pochádzajúci z Alexandrie. Podľa jeho učenia Kristus mal začiatok, bol stvorený. Árius to vyjadril takto: „Bolo, keď nebol.“ Keďže je stvorením, nie je jednej podstaty s Otcom. Árius svoju provokáciu zmiernil tvrdením, že hoci bol Syn stvorením, nebol obyčajným stvorením. Bol niečo medzi Bohom a najvyšším druhom stvorenia.<sup>14</sup> Táto Áriova náuka vyústila až do krízy kresťanstva. V roku 325 sa na pozvanie cisára Konštantína Veľkého v Nicei zišlo 318 biskupov, aby vyriešili spomínanú krízu a vyslovili pravú vieru Cirkvi. Konciloví otcovia odsúdili arianizmus a vo vyznaní viery konštatovali, že Syn je zrodený a je jednej podstaty s Otcom.<sup>15</sup>

Po ariánskej kríze sa v druhej polovici štvrtého storočia začalo diskutovať o božstve Ducha Svätého. Okrem ariánov ho popierali aj macedoniáni. Ich predstaviteľom bol Macedónius, semiariánsky biskup z Carihradu, ktorý považoval Ducha Svätého za bytosť, ktorú stvoril Syn a ktorá nebola Bohom.<sup>16</sup>

Hlavnými obhajcami viery v božstvo Ducha Svätého bol v čase arianizmu Atanáž a neskôr traja kapadócki otcovia: Bazil, Gregor Naziánsky a Gregor Nysenský.<sup>17</sup> Spomínaný Atanáž vychádzal najviac z praxe kresťanov. Keby nebol Duch Svätý Bohom, človek by nemohol obsiahnuť spásu, pretože by nemohol byť zbožštený.<sup>18</sup> Rovnako aj Kapadócki otcovia vychádzali z cirkevnej praxe a poukazovali na skutočnosť, že Duchu Svätému sa vzdáva rovnaká poklona ako Otcovi a Synovi. To naznačuje božskú dôstojnosť Ducha Svätého.<sup>19</sup>

Základný význam pre pneumatologické dogmatické vyjadrenie má Prvý carihradský koncil, na ktorom sa v roku 381 zišlo z podnetu cisára Theodósia 150 cirkevných otcov, aby sa zaoberali spomínaným problémom týkajúcim sa Ducha

<sup>14</sup> Porov.: MACLEOD, D.: *Svätá Trojica*. Bratislava : Porta Libri – Návrat domov 2001, s. 25.

<sup>15</sup> Porov.: MACLEOD, D.: *Svätá Trojica*. Bratislava : Porta Libri – Návrat domov 2001, s. 25 – 27.

<sup>16</sup> Pápež Damaz I. zdôraznil proti macedoniánom na Štvrtej rímskej synode v roku 380 zvlášť podstatnú jednotu a podstatnú rovnosť všetkých troch osôb, aj Ducha Svätého, že Duch Svätý je takisto a skutočne z Otca ako Syn, je z božskej podstaty a je pravý Boh. Duch Svätý všetko môže a všetko chce ako Syn a Otec a je všade, ako je všade Syn a Otec. Je jedno božstvo, sila, vznešenosť a moc, čo je všetkým spoločné, tak Otcovi, Synovi a Duchu Svätému. Porov.: FRANKOVSKÝ, A.: *Náuka o Trojici*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka 1992, s. 14.

<sup>17</sup> Porov.: MACLEOD, D.: *Svätá Trojica*. Bratislava : Porta Libri – Návrat domov 2001, s. 27.

<sup>18</sup> Porov.: ATANÁŽ.: *Ep. I ad Serapionem, 24*. In: ROUËT DE JOURNAL, J. M.: *Enchiridion Patristicum*. Barcelona 1946, s. 780.

<sup>19</sup> Porov.: BAZIL VEĽKÝ.: *Ep. 90, 2, PG 32, 473*. Paríž: Vydavateľstvo J. P. Migne 1857 – 1866.

Svätého.<sup>20</sup> Prvý carihradský koncil definoval božstvo Ducha Svätého, pretože sa rozmáhali bludy macedonianov.<sup>21</sup>

Spomínaný text týkajúci sa Ducha Svätého znie nasledovne: „*Veríme v Ducha Svätého, Pána a Tvorcu života, ktorý vychádza z Otca, ktorému sa spolu s Otcom a Synom vzdáva poklona a sláva, ktorý hovoril skrze prorokov ...*“<sup>22</sup>

Toto vyjadrenie carihradského koncilu jednoznačne potvrdzuje božstvo Ducha Svätého, hoci ho priamo nenazýva Bohom a nepoužíva ani termín „*homousios*“. O božstve Ducha Svätého v náuke tohto koncilu svedčí termín „*Kyrios*“, ktorý bol vyhradený pre Krista ako Pána. Koncil označuje Ducha Svätého výrazom stredného rodu „*to Kyrios*“, ktorým sa vyjadruje, že Duch Svätý je tým, ktorý patrí do kategórie Pána, ktorý je Bohom. Carihradský koncil týmto formálne definoval pravdu o božstve Ducha Svätého.<sup>23</sup>

Formulácia „*Tvorca života*“ označuje funkciu Ducha Svätého, ktorý je darcom života i prameňom a počiatkom duchovného života. Preto musí byť Bohom.

Najdramatickejší vývoj sa však odohral keď Vyznanie viery deklarovalo, že Duch Svätý pochádza od Otca. Západná cirkev neskôr pripojila k tomu dodatok o tom, že Duch Svätý pochádza z Otca i Syna. Západní teológovia, zvlášť Augustín začali tvrdiť, že je to tak, a hovorili pritom o dvojvyžarovani Ducha, to znamená od Otca a od Syna. Táto myšlienka bola oficiálne prvýkrát uznaná na Toledskom sneme v roku 589, to bol však len lokálny snem a nemal dostatočnú závažnosť. Avšak po ňom sa začali verzie Vyznania viery, ktoré obsahovali frázu *a od Syna*, rozširovať v západnej cirkvi, zvlášť v Španielsku okolo roku 589 a v roku 800 aj vo Francúzsku, odkiaľ to prešlo do Franskej ríše. Až dovtedy to nebolo potvrdené ani pápežom, ani koncilom, bola to v istom zmysle súkromná vsuvka. Je ďalej isté, že pápež Lev III. v roku 810 prehlásil, že táto vsuvka *Filioque* v Španielsku, Francúzsku a Nemecku je pravoverná, ale zbytočná a proti jeho želaniu. Pápež sa obával, že touto vsuvkou sa Gréci podnietia proti Rímu; preto taká zdržanlivosť.

Pápeži dlho odmietali schváliť zmenu v znení, ale v roku 1044 dal pápež Benedikt VIII. konečne svoj súhlas a slovo *Filioque* (latinské označenie pre *a od Syna*) sa stalo súčasťou oficiálneho textu Vyznania. Východná cirkev zmenu nikdy neakceptovala. V skutočnosti to prinieslo veľké pohoršenie a v roku 1054 nasledovala odluka východnej komunity od západnej.<sup>24</sup>

Formulácia: „*Jemu sa zároveň s Otcom a Synom vzdáva poklona a sláva*“, má protimacedoniánske zameranie. Macedoniáni totiž odmietali božský pôvod Du-

<sup>20</sup> Porov.: POSPÍŠIL, C. V.: *Dar Otce i Syna*. Olomouc : MCM 1999, s. 75.

<sup>21</sup> Porov.: FRANKOVSKÝ, A.: *Náuka o Trojici*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka 1992, s. 14.

<sup>22</sup> *Dokumenty prvých dvoch ekumenických snemov*. Prešov : Vydavateľstvo Petra 1997, s. 31.

<sup>23</sup> Porov.: KOWALIK, K.: *Pneumatologia*. Lublin : KUL 1994, s. 61.

<sup>24</sup> Treba povedať, že diskusia okolo frázy *Filioque* nie je o Duchu, ale o Synovi. Ak je Syn vo všetkých ohľadoch rovnocenný s Otcom, musí s ním byť tiež rovnocenný vo vzťahu k Duchu Svätému. Inak je Syn druhoradý. Porov.: MACLEOD, D.: *Svätá Trojica*. Bratislava : Porta Libri – Návrat domov 2001, s. 28 – 29.



cha Svätého, a tiež mu odmietali preukazovať bohopoctu. Konciloví otcovia týmto vyjadrením na základe praxe Cirkvi poukazujú na skutočnosť, že Duchu Svätému sa vzdáva rovnaká poklona ako Otcovi a Synovi. Týmto je jasne vyjadrená viera otcov v plné a pravé božstvo Ducha Svätého.<sup>25</sup>

Posledným elementom je antiagnostická formulácia, majúca vzťah k prvotnej kerygme Cirkvi: „...ktorý hovoril skrze prorokov...“ Koncil týmto vyjadrením zároveň podčiarkuje úlohu Ducha Svätého v dejinách spásy, ktorá je vyjadrená aj v inšpirácii všetkých kníh Svätého písma. Ak Duch Svätý zjavuje ľuďom Boha, potom musí mať aj božské poznanie a musí sám byť Bohom.<sup>26</sup> Treba tiež povedať, že Nicejsko-carhradské vyznanie viery, potvrdené na Carhradskom koncile, vyznačuje správnu strednú cestu medzi arianizmom, subordinacionizmom, macedonianizmom na jednej strane a medzi modalistickým monarchianizmom na druhej strane.<sup>27</sup>

Na záver treba zdôrazniť, že jedna vec je veriť v tajomstvo Najsvätejšej Trojice a druhá je správne o ňom hovoriť. Je zrejmé, že trinitárna teológia nie je len nejakou špekuláciou alebo úvahou odtrhnutou od života. So životom má veľký súvis, lebo vo vyznaní viery o božstve Ducha Svätého ide o opravdivosť našej spásy a realitu nášho stretnutia s Bohom. Boh, ktorý sa nám zjavuje v troch osobách, nás kresťanov týmto zjavením pozýva do svojho súkromia a prostredníctvom Ducha Svätého rozlieva lásku do našich sŕdc.<sup>28</sup>

Článok recenzoval: Prof. PhDr. PaedDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.

Počet znakov: 19 709.

Adresa autora: **Mgr. Valentína Kopperová**, Teologická fakulta KU, Hlavná 89, SK - 041 21 Košice, e-mail: valentina.kopperova@centrum.sk

<sup>25</sup> Porov.: KRUPA, J.: *Zápas o pravovernosť pneumatológie na území Turecka*. In: *Duchovný pastier. Revue pre teológiu a duchovný život*. Trnava : SSV 1998, ročník LXXIX, č. 9, s. 389.

<sup>26</sup> Porov.: POSPÍŠIL, C. V.: *Dar Otce i Syna*. Olomouc : MCM 1999, s. 77.

<sup>27</sup> Porov.: KOWALIK, K.: *Pneumatologia*. Lublin : KUL 1994, s. 62.

<sup>28</sup> Porov.: POSPÍŠIL, C. V.: *Dar Otce i Syna*. Olomouc : MCM 1999, s. 78.



## Osoba v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu

Jozef JURKO

### *The person in the documents of the II Vatican Council*

People have always asked various questions and looked for answers. These questions included ones about themselves – about humans and the meaning of their life. There still exists a strong desire to find the answer anew, to satisfy the desire for new knowledge, for a more satisfactory answer to the pressing question. People do not live in isolation they live together in a community. They develop as persons in polarity between what is above them and what is inside them. The Second Vatican Council dealt with this problem particularly in the pastoral constitution *Gaudium et spes*. Other documents also deal with the human being as a person. God created a human being as a person whom He loves and wants to be loved by. He longs to bring people to life in His love.

Keywords: *person, personality, Vatican Council II*

Súčasná technika vzbudzuje veľký úžas nad schopnosťou monitorovať človeka v jeho verbálnom, ale aj neverbálnom prejave aj tam, kde voľným okom je to nemožné. Evokuje to v človekovi otázku, čo si ten druhý myslí, čo mu, ľudovo povedané, chodí po rozume, aké procesy prebiehajú v rozume toho druhého. Človek si kládol rôzne otázky a hľadal na ne odpovede. Niektoré otázky zostali visieť trvalo vo vzduchu, v atmosfére, v silnejšom alebo slabšom rezonovaní a frekvencii každého ľudského vnútra a ani hltané nasýtenie po čase neeliminuje škrkanie vnútra po nových odpovediach. Zostava v nás silná túžba nájsť odpoveď nanovo, uspokojiť svoju túžbu po novom poznaní, po kvalitnejšom zodpovedaní našej otázky. Ľudia dávno pred nami mali svoje otázky, hľadali na ne primerané odpovede, ba všetko čo mohlo priniesť svetlo do tajomstva ľudskej existencie.<sup>1</sup>

Pápež Gregor Veľký posla koncom 6. storočia benediktínskych misionárov do Anglicka ohlasovať Kristovo posolstvo. Kráľ Edvin mal stým problém, lebo si dal zvolať poradcov ako sa zachovať k novému učeniu. Jeden z radcov povedal: Kráľ, sedíš v chladnom období v miestnosti, kde v krbe horí oheň takže v miestnosti je príjemne teplo, ale vonku sa predváža víchrica. Pri otvorení dverí vlatí dovnútra uzímený vták. Vyplašený vták po chvíli vyletí druhými dverami von. Tak nejako podobne je to aj s ľudským životom. Nevieme, čo mu predchádzalo, ale ani to čo bude po ňom. Ak nám toto nové učenie prinesie nové svetlo v tejto problematike, potom by sme ho mali prijať. Ježišovo posolstvo bolo pre týchto

<sup>1</sup> Porov. DRONDZEK, J.: *Prírodná teológia*. Trebišov : K-PRINT 2007, s. 8 – 19.

dávno žijúcich ľudí svetlom a silou pre ich životy. To neznamená, že všetkým otázkam je už koniec. Každá generácia má ich nanovo, ale aj každý človek.<sup>2</sup>

Preto tu sa ozývajú otázky o zmysle života. To však neznamená, že sa začína od nekresťanského stanoviska, ale že mi kresťania sme ľuďmi, ktorí si kladú otázky. Už vyrastajúce dieťa sa stále pýta. Spočiatku je zodpovedný, uspokojený, ale stálym dospievaním v ňom sa ozývajú tieto otázky znovu. A medzi tie otázky sa objavuje otázka: Kto som a čo je človek. Neskôr pribudnú otázky, aký je zmysel tohto života, aký je zmysel tohto sveta. Niekedy sa s ňou stretávame aj v tichých chvíľkach, kedy veci strácajú svoju všednú samozrejmosť. To je ako s tým vtákom, ktorý prelietne kusom svetla a tepla a znova sa dostane do temnôt. Otázky neprestanú ani v zrelom veku, ani v dobe starnutia, len sú v inom posune. Študent v nočnom rozhovore sa pýta inakšie ako robotník, ktorý v chladnom ráne čaká na autobus. Chorá žena, ktorá je pripútaná na lôžko, sa ináč pýta, ako žena, ktorá je zdravá na prechádzke.<sup>3</sup>

Predstavy o človeku sa spravidla nespájajú do uceleného obrazu, ale zostávajú skôr fragmentárne. Práve pojem osoba predstavuje to, že naše ľudské bytie je vo svojej základnej trvalej štruktúre charakterizované otvorenosťou, historickosťou a premenlivosťou, ako aj nemožnosťou dosiahnuť dokonalosť v našom čase a svete. Človek nespľýva s týmto svetom a spoločnosťou, ale ich presahuje, a presahuje aj všetko spoločenské, ale zároveň sa môže vyvíjať len v spoločnosti. V človeku ako v osobe patria bytie a povinnosť od prvopočiatku k sebe.<sup>4</sup>

Človek, ktorý má cit a zmysel pre náboženské záležitosti, sa pýta inakšie ako človek profánny. Neveriaci sa inakšie pýta, ako sa pýta veriaci. Aj človek 20. storočia sa pýtal inakšie ako človek 21. storočia. Ale vždy ide o tú istú záhadu, ktorá čaká na rozriešenie. Je potrebné sa ešte zastaviť pri veľkosti a biede človeka. My ľudia nežijeme izolovanie od seba, ale pospolu. Je málo práv, ktoré sú pevne osadené v našom živote, ako skutočnosť, že život bez druhých nie je možný. Človek by nemohol ani hovoriť, myslieť, ani sa narodiť. Jeden druhého jednoducho potrebujeme.<sup>5</sup>

Celá ľudská spoločnosť je poprepájaná priateľstvom, dôverou a láskou. A život s druhými je hľadaním odpovede na otázky o zmysle, šťastí. Sme súčasťou tohto sveta a života od svojho prvého kriku, ktorým sme nadviazali kontakt s touto zemou, chytaním, siahaním, saním, hrou, prácou, stávaním, počítaním, čítaním, myslením, obdivovaním. Je to tá radostná úloha pretvárania sveta, ktorá je zmysluplná, lebo vytvára životný priestor mužovi a žene v dome, kde sa vytvára domov. Vytvára sa tak svet, v ktorom môžu žiť jednotlivé osoby, rodiny, a teda nielen rodina, ale aj národ, vedľa ďalšieho národa, celé ľudstvo sa usilujú aby sa celý svet stal ľudskejší a dalo sa v ňom prebývať v rozvoji hmotného sveta i v rozvoji ľudského života, čím sa stávame ľuďmi. Sme jednoducho súčasťou

<sup>2</sup> Porov. HRADILEK, P.(red): *Zvestování víry*. Praha : Sít' 1998, s. 21 – 22.

<sup>3</sup> Porov. LEŠČINSKÝ, J.: *Perlový náhrdelník*. Košice : Verbum 2000, s. 149 – 151.

<sup>4</sup> Porov. SUTOR, B.: *Politická etika*. Trnava : Dobrá kniha 1999, s. 21.

<sup>5</sup> Porov. SVIDERCOSCHI, J.-F.: *Sobór, który trwa*. Kraków : Wydawnictwo „M” 2003, s.

tohto sveta a tohto nášho života. Dôležitou vlastnosťou nášho života je skutočnosť, že človek je viac ako jeho telo. I človek je závislý na dojmoch, popudoch, ale je v ňom mohutnosť, ktorá jeho vlastné myslenie vedome pozoruje a hodnotí. Je to jedinečné tajomstvo nášho ja. A tu sa vytvára priestor pre zodpovednosť. To je tá náplň života, že sme súčasťou tohto sveta s vedomím, myslením a cítením, ba že môžeme aj viac a viac rozhodovať sa slobodne pre dobro.<sup>6</sup>

Mnohí kresťania nechcú chápať, že Duch Svätý je prítomný v osobnom živote každého človeka a vytvára v ňom osobnú účasť na živote Kristovom. Každý slobodný tvor má svoju osobnú dôstojnosť a preto aj svoje osobné poslanie v Cirkvi.<sup>7</sup>

Tento popis života by nebol solídny a poctivý, keby sme k týmto skutočnostiam neukázali aj tienistú stránku. Spoločný ľudský život môžeme si vzájomne osladiť, ale i roztrpčiť. Roztrpčenie nastáva vtedy, keď sa sklame vzájomná dôvera, či z jednej alebo druhej strany. Tak ako to napísal jeden robotník svojmu kňazovi: Väčšina ľudí sa rodí ako originál, ale umiera ako kópia. Totižto aj nežnú lásku dokáže premeniť aj vo vášeň, ktorá sa môže zvrhnúť až v neľudskú krutosť a potom už nie je ušetrený nikto a nič. Nastupuje množstvo nepochopenia, rozčarovania, urážok, pretože sme si veľmi blízko. Podobne je to medzi rodičmi a deťmi, pretože sú si na dosah. Mnohoraz sa to vyzeralo veľmi sľubne a nádejne, ale nemalo to pretrvávajúci charakter.<sup>8</sup>

A rovnako je to aj s radostnou prácou pre tento svet. Ona rozvíja človeka, ale rovnako ho obmedzuje. A práca môže byť aj veľmi tvrdá, jednotvárna, ubíjajúca. A tak sa môže ľudské telo, z ktorého má vyžarovať celá ľudská osobnosť zvrhnúť k hriechu, ktorý prináša nepokoj. A tam to ide veľmi rýchlo dole so všetkou ľudskosťou. Dokonca aj vedomie a sloboda ako výsady, ktoré stavajú človeka nad zvieru, zostávajú veľmi slabulinké, temné a spútané, ba čosi ešte horšieho, potom môžeme vedome a dobrovoľne robiť to, čo nám najhlbšie vedomie a najhlbšia vôľa predloží. A tá v nás rozvinie zlobu, sebecko. Kedykoľvek odpovedá život na našu túžbu po šťastí áno, vždy takmer súčasne sa ozýva aj odpoveď ešte nie. A táto túžba nemá svoje definitívne zavŕšenie.<sup>9</sup>

Na hľadanie odpovedí o osobe sa zvykne siahať po vyjadrení odborníkov v lexicónoch a odborných publikáciách. Vo filozofickom lexikóne možno nájsť vyjadrenie, že osoba (lat. persona) sa rozumie v metafyzike ako samostatne jestvujúca substancia rozumovej prirodzenosti. V etike sa zvykne vnímať človek ako podmet morálneho rozvoja (slobody, zodpovednosti, sebazdokonalenia). V psychológii sa osoba chápe ako stály podmet psychického života človeka. V záko-

<sup>6</sup> Porov. BAŠISTOVÁ, A.: *Vybrané kapitoly z manažérskej psychológie*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského 2007, s. 66 – 68; Porov. MAREK, A.-M.: *Psychologie*. Olomouc 1992, s. 483 – 493.

<sup>7</sup> Porov. BOUBLÍK, V.: *Boží lid*. Řím : Křesťanská akademie 1967, s. 197.

<sup>8</sup> Porov. WENCEL, K.: *Mala historia Soboru Watykańskiego II*. Kraków : Wydawnictwo WAM 2007, s. 172.

<sup>9</sup> HRADILEK, P. (red.): *Zvestování víry*. Praha : Sít' 1998, s. 22 – 25.

nodarstve sa osoba chápe ako fyzickoprávna, podmet, ktorému posluhuje právo a ktorý má povinnosti, napísané v zodpovedajúcom kódexe.<sup>10</sup>

Predkresťanskí myslitelia v charakteristike ľudského života nepoužívali pojem osoba, lebo bolo vytvorené vplyvom rannej patristiky, keď pod vplyvom kresťanského bolo dosvedčenie jednobytostnej existencie človeka a zároveň aj podľa teologických úvah. Okrem religijno-teologickej genézy sa chápanie osoby rovnako svojim obsahom odkrytým vo filozofických očakávaniach i ako také vstúpilo do európskych prúdov filozofickej antropológie. Prvú definíciu osoby podal Boetius, keď sa vyjadril, že osoba je individuálna podstata rozumovej prirodzenosti.<sup>11</sup>

V biblickom slovníku sa uvádzajú prvky biblickej antropológie pod rozličnými heslami ako duša, srdce, duch, telesnosť. Všeobecná mentalita súčasnosti dáva telo a dušu ako dve zložky človeka a je vzdialená od biblického chápania, podľa ktorého sa človek vo svojej integrite vyjadruje v rôznych aspektoch. On je dušou, nakoľko je oživený duchom života a jeho telesnosť poukazuje nato, že je pominuteľné stvorenie, telom zase sa vyjadruje navonok a duch na otvorenosť k Bohu. V gréckej filozofii sa poníma ako spojenie dvoch svetov a to duchovného a hmotného. Biblická teológia sa pozerá na človeka v jeho vzťahu k Bohu, ktorého je človek obrazom. Boh, ktorý stvoril človeka a ktorý ho vykúpil, sám sa stal človekom, preto antropológia je spätá s určitou teológiou a je neoddeliteľná od kristológie.<sup>12</sup>

Známy slovenský filozof sa vyjadruje o človekovi ako o komplexnej jednote, kde sa zložitnosť fyzikálna znsobuje s fyziologickou, biologickou a završuje sa psychickou, duševnou. Mnohosť, pluralita je jeden aspekt ľudského fenoménu. Druhým je ľudská jednota. Taký je jav fenoménu, tak sa javí človek, individuum i ľudská pospolitosť cez celé svoje trvanie, také je ľudské vedomie a presvedčenie... Ontologické miesto, kde sa dva nerozlučiteľné princípy, ducha a hmoty, dobra a zla, zrážajú a nie spájajú je človek. Ľudské myslenie v určitých obdobiach usilovalo o syntetickú vyváženosť, aby sa duch a hmota dostali do vyrovňavacieho streda, do integrálneho celku. Človek je jeden jednotou ucelenej bytosti.<sup>13</sup>

K tomuto pojmu: človek sa vyjadruje aj jeden z najväčších teológov a hovorí, že mnoho vedných odborov pojednáva o človeku a dokáže o ňom povedať určité exaktne, ale aj veľmi parciálne. Viera a teológia o človeku hovoria len jedno, že je to obsiahle, neohraničené a nesmierne tajomstvo. Hovoria o ňom, že je otvoreným partnerom s potrebou absolútnej blízkosti voči Bohu, nepochopiteľnému tajomstvu a preto nemôže byť vyjadrený a obsiahnutý ostatnými vednými odborními.

<sup>10</sup> Porov. HERBUT, J.: Osoba. In: HERBUT, J.(red.): *Leksykon filozofii klasycznej*. Lublin : Towarzystwo naukowe Katolickiego uniwersytetu Lubelskiego 1997, s. 417.

<sup>11</sup> Porov. BARTNIK, CZ.-S.: Osoba. In: RUSECKI, M.(red.): *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Krakow : Wydawnictwo „M“ 2002, s. 883.

<sup>12</sup> Porov. DUFOUR, X.-I. a i. (red.): *Slovník biblickej teológie*. Zagreb : Kršćanska sadašnjost 1990, s. 168.

<sup>13</sup> Porov. HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava : Lúč 1997, s. 41 – 69.

Nakoľko je človek radikálne závislý na Bohu a pochádza od neho, je skrze stvorenie tvorom vo všetkom, čím je. Vďaka stvorenosti človek poznáva svoje okolie a súčasníkov v trvalom presahovaní absolútnemu tajomstvu, ktoré ako nosný základ umožňuje stretávanie sa s vecami a osobami vo svete.<sup>14</sup>

Človek ako osoba sa vyvíja v polarite toho, čo je nad nami, a toho, čo je v našom vnútri. V poznaní Boha možno tento vzťah považovať pre seba za podstatný, za definitívne rozhodujúci. Lebo človek je síce ako osoba pánom sebe, ale zároveň je aj konečnou, časovo podmienenou bytosťou, je náhodnou bytosťou, ako to definuje filozofia. Vo vyjadrení Biblie a kresťanskej viery to znamená, že človek je stvorenie, Boží výtvor, od Boha závislý a Bohu zodpovedný, veď človek bol stvorený na Boží obraz. Táto skutočnosť sa o vernom obraze Boha v človekovi sa vyjadruje ako dôstojnosť človeka.<sup>15</sup>

Dôstojnosť človeka je vo všetkých ľuďoch rovnaká, ale uskutočňuje sa v každom človeku osobným spôsobom. Slobodný tvor nie je nejaké anonymne číslo v ľudskej spoločnosti, ale má svoju osobnú, nezdeliteľnú dôstojnosť a povolanie, ktoré sa prejavuje predovšetkým vo vzťahu k Bohu, ale tiež v ostatných stránkach jeho života a vo vytváraní jeho sveta. Duch Svätý, ktorý chce priviesť človeka k Bohu, musí ho teda pretvoriť podľa jeho osobnej dôstojnosti a povolania s celým jeho osobným životom a svetom. Tento osobný vzťah človeka k Bohu sa líši od individuálneho chápania človeka.<sup>16</sup>

Druhý vatikánsky koncil oprášil a znovu oživil pojem Božieho ľudu, ktorý sa stal jednou z hlavných tém v nadväznosti na historický proces obohatenia viery, ktorý zostáva spätý s Koncilom Povedomie Cirkvi ako Božieho ľudu ma širokospektrálny rozmer, no predovšetkým zahŕňa zjavenú skutočnosť Boha, ktorý sa daruje prejavom svojej lásky k ľuďom a osobne ku človeku vo svete. Povedomie Cirkvi ako Božieho ľudu zahŕňa aspekty stvorenia, spásy a vykúpenia a na nich si tvorí základňu. Na tomto učení a na tejto základni tvorí zrelú podobu viery súčasnej Cirkvi. Je dôležité si uvedomiť, že podstatné zostáva, lebo celá realita Božieho ľudu má svoj stály prameň a počiatok v Bohu, ktorý zjavuje seba samého. Zároveň z pozície človeka a ľudstva o realite Božieho ľudu rozhoduje viera ako odpoveď Bohu myslou a životom. Z čias patristiky sa v hlavnom dokumente DVK opakuje citát, ktorý tvorí akoby svorník celej konštrukcie tohto hlavného dokumentu: A tak celá Cirkev sa javí ako jednotou Otca a Syna a Ducha Svätého zhromaždený ľud.<sup>17</sup>

Kardinál Wojtyła zdôrazňuje, že tomuto mystickému spojeniu jednoty Trojice zodpovedá v historickom poriadku zmluva Boha s ľuďmi, nielen ako s jednotlivými osobami, ale ako so spoločenstvom. Odvolávajúc sa na Skutky apoštolov (porov. *Sk* 10,34 – 35) na list sv. Petra (porov. *1Pt* 1,23 a *1Pt* 2,9 – 10) na evanjelistu sv. Jána (porov. *Jn* 3,5 – 6) chce autor zdôrazniť povedomie Cirkvi ako Bo-

<sup>14</sup> Porov. RAHNER, K. – VORGRIMMER, H.: *Teologický slovník*. Praha : Zvon 1996, s. 55.

<sup>15</sup> Porov. DRONDZEK, J.: *Etika*. Trebišov : K-PRINT 2007, s. 10 – 11; porov. SUTOR, B.: *Politická etika*. Tmava : Dobrá kniha 1999, s. 22.

<sup>16</sup> Porov. BOUBLÍK, V.: *Boží lid*. Řím : Křesťanská akademie 1967, s. 192.

<sup>17</sup> Porov. JEDIN, H.: *Malé dějiny koncilu*. Praha : Česká katolická charita 1990, s. 128 – 134.

žieho ľudu, kde všetci členovia vďaka vnútornej činnosti Ducha Svätého zrastajú do jedného ľudu. Jednota Božieho ľudu sa stáva jednotou spojených v duchovnom spoločenstve, ktorého základ je Boží, veď Boh zvolal zhromaždenie tých, čo s vierou hľadajú na Ježiša pôvodcu a zavŕšiteľa spásy, aby ustanovil Cirkve, ktorá sa stala všetkým a každému viditeľnou sviatosťou spasiteľnej jednoty. V učení Koncilu možno nájsť výslovný zväzok, ktorý jestvuje medzi skutočnosťou Božieho ľudu a povolaním človeka ako osoby.<sup>18</sup>

V samom človeku nezriedka vzniká nerovnováha medzi moderným praktickým chápaním a teoretickým myslením, ktoré nie je schopné zvládnuť súhrn svojich vedomostí, ani ich vhodne synteticky usporiadať (porov. GS 8).

Od samého počiatku Duch Boží pomáha rozpoznávať znamenia čias a úmysly Božie v udalostiach, požiadavkách a túžbach, kde práve viera môže stavať všetko do nového svetla a rozpoznávať úmysel Boží o najvladnejšom povolaní človeka a pomôcť myslí k úplne novým ľudským riešeniam. V týchto nových riešeniach sa predstavuje učenie Koncilu, že človek je povolaný realizovať dôstojnosť svojej osoby (porov. GS 11).

Celá prvá kapitola prvej časti pastorálnej konštitúcie s názvom: „Dôstojnosť ľudskej osobnosti“ sa venuje človeku stvorenému na Boží obraz a teda ako osobe v spoločenstve. Vychádza zo Svätého Písma, ktoré učí, že človek je stvorený na Boží obraz a je schopný poznať a milovať svojho Stvoriteľa, lebo ten ho ustanovil za pána celého stvorenia, aby mal nad všetkým moc a užíval ho na slávu Boha. Konštitúcia pripomína, že človek nebol stvorený sám, lebo ako hovorí Sväté Písmo od počiatku ako „muža a ženu stvoril ich“ (Gn 1,27). Tento zväzok je najprvotnejšou formou ľudského spoločenstva. Toto miesto je vychádzim bodom, odkiaľ konzekventne možno dôvodiť, že človek je v svojej podstate spoločenským tvorom a bez interkomunikácie nemôže naplno žiť a rozvíjať sa (porov. GS 12).

Človek svojím zložením s telom a dušou zahrňuje v sebe všetky prvky hmotného sveta takou mierou, že v ňom dosahujú vrchol a najlepšie môžu oslavovať Stvoriteľa. V tejto realite presahuje človek vesmír, uvedomuje si svoju nadradenosť nad materiálnym svetom a priznáva, že má duchovnú nesmrteľnú dušu. Táto duša rozhoduje o hĺbke ľudskej osoby, kde pred tvárou boha rozhoduje o svojom osude (porov. GS 14).

Uvedomenie si svojich kvalít, ktorými človek prevyšuje svojím rozumom osvieteným svetlom božieho rozumu, dosahuje človek pokroku v najrôznejších oblastiach života a v intelektuálnej rovine má možnosť dosiahnuť perfektnú múdrosť, ktorá motivuje človeka hľadať a milovať dobro a pravdu. Pravá múdrosť života privádza človeka cez viditeľné veci k neviditeľným (porov. GS 15).

Vo vnútorných dimenziách človeka sa ozýva hlas, ktorý vyzýva konať dobro a chrániť sa zlého, povoláva k milovaniu a varuje pred zlom. Človek má tento zákon vpísaný do svojho vnútra a v poslušnosti tomuto zákonu sa prejavuje jeho

<sup>18</sup> Porov. WOJTYŁA, K.: *Pri základoch obnovy*. Bratislava : Typi Universitatis Tyrnaviensis 2003, s. 60 – 61.



dôstojnosť. Svedomie je najtajnejším jadrom človeka, akoby svätýňou, kde zostáva sám s Bohom, ktorého hlas v ňom rezonuje. Svedomie môže byť uvedené do omylu cez nevedomosť, ale zlými návykmi sa môže aj otužiť (GS 16).

V súčasnosti si človek veľmi cení slobodu a domáha sa jej, lebo vidí v nej voľnosť pre uskutočnenie zla. Pravá sloboda je vznešeným znakom Božieho obrazu v človeku. Boh totiž človeku ponechal možnosť rozhodnúť sa, aby dobrovoľne hľadal svojho Stvoriteľa a pridržajúc sa ho, aby dosiahol plnú blaženosť. Konštitúcia pripomína, že dôstojnosť človeka si vyžaduje, aby konal na základe vedomej a slobodnej voľby, to jest podľa svojich vnútorných pohnútok a rozhodnutí, a nie zo slepej impulzivnosti alebo len z donútenia. Človek by mal hľadať prostriedky na oslobodenie z akéhokoľvek področia nedobrych a nesprávnych návykov (porov. GS 17).

Záhada údely človeka vyvrcholí pred tvárou smrti. Človeka netrápia len bolesti a postupný telesný úpadok, ale ešte viac strach pred definitívnym zánikom. Dá sa však viesť správnym vnuknutím svojho srdca, keď zavrhuje a odmieta úplné zničenie a koniec jestvovania svojej osobnosti. Zárodok nesmrteľnosti, ktorý nosí v sebe a ktorý sa nedá zredukovať len na hmotu, sa vzpiera proti smrti. Všetky úsilia techniky, čo ako užitočné, sú neschopné utíšiť jeho úzkosti. Lebo biologické predlžovanie ľudského života nemôže uspokojiť túžbu človeka po ďalšom živote, ktorá je neodolateľne zakotvená v jeho srdci (GS 18).

Toto je akoby osnova, o ktorú sa môže opierať povolanie človeka na dôstojnosť vlastnej osoby, ako to učí DVK. Tomuto povolaniu najviac zodpovedá skutočnosť milosti: „Jedinečnosť ľudskej dôstojnosti korení v povolaní človeka byť v spojení s Bohom“ (GS 19).

Človek je povolaný od svojho vzniku k dialógu s Bohom, veď preto ho Boh stvoril a neprestajne udržuje.<sup>19</sup> Niektorí súčasníci výslovne odmietajú tento dialóg s Bohom a realitu ateizmu je potrebné zaradiť medzi najvážnejšie fenomény tejto doby. Konštitúcia sa dotýka niektorých príčin ateizmu, ale zároveň pripomína, že i sami veriaci nesú za to veľa raz zodpovednosť, ak zanedbávajú svoju vieru, majú pomýlený výklad učenia alebo hlasne kričia ich nedostatky mravného, náboženského, kultúrneho a spoločenského života.<sup>20</sup> Cirkev nemôže nezavrhnúť tieto zhubné náuky a spôsoby, veď tvrdí, uznávať Boha nie je vôbec v rozpore s ľudskou dôstojnosťou, keďže táto dôstojnosť má práve v bohu svoj základ a svoje završenie. Boh stvoril človeka ako rozumného a spoločenského tvora a povoláva ho ako svojho syna, aby mal s ním spoločenstvo a bol aj účastný na jeho sláve. K tomuto povolaniu sa vzbudzuje eschatologická nádej, ktorá sa má napomáhať rôznymi pohnútkami, aby človek neklesal do beznádeje (porov. GS 20 – 21).

Koncilový text pastorálnej konštitúcie tejto prvej kapitoly o dôstojnosti ľudskej osobnosti vyvrcholí v Kristovi-novom človekovi. Hlboké tajomstvo člo-

<sup>19</sup> Porov. WOJTYŁA, K.: *Pri základoch obnovy*. Bratislava : Typi Universitatis Tymaviensis 2003, s. 61.

<sup>20</sup> Porov. DRÁB, P.: *Dialógy Cirkvi*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského 2005, s. 29 – 43.



veka sa vyjasňuje v tajomstve vteleného Slova. Kristus je novým Adamom, ktorý zjavuje tajomstvo Otca a jeho lásky a v plnej miere odhaľuje človeka človeku vo vznešenosti jeho povolania. Kristus vzal na seba ľudskú prirodzenosť a pozdvihol je do na najvyšší stupeň dôstojnosti, lebo svojim vtelením sa určitým spôsobom spojil s každým človekom. Kresťan sa v Kristovi stáva podobným jeho obrazu medzi všetkými bratmi a prijíma prvotiny Ducha. Skrze tohto Ducha sa mu dostáva nárok na dedičstvo a celý sa obnovuje, kým nenastane vykúpenie tela. Keďže Kristus zomrel za všetkých a konečne povolanie je len jedno a to Božie, preto je potrebné žiť v presvedčení, že v Duchu Svätom možno mať podiel na veľkonočnom tajomstve (porov. *GS* 22).

V druhej kapitole tejto konštitúcie sa pojednáva o osobe, o človeku v ľudskom spoločenstve. koncilové učenie možno nájsť v doktríne s apológiou povolania človeka k spoločenstvu s Bohom a k účasti na živote s Bohom. Možno konštatovať, že zo spoločenskej povahy človeka je zjavné, že jestvuje vzájomná závislosť medzi rozvojom ľudskej osobnosti a vývinom spoločnosti, lebo ľudská osoba, ktorá už od prírody nevyhnutne potrebuje spoločenský život je a musí byť základom, subjektom a cieľom všetkých spoločenských ustanovizní. Len takto môže človek ako osoba rozvíjať svoje schopnosti, ktoré zodpovedajú jeho povolaniu v interkomunikácii s druhými, ale aj vzájomnými službami a priateľským dialógom.

Medzi základné črty dnešného sveta treba zaradiť vzrast vzájomných medziľudských vzťahov, ktorých rozvoj veľmi napomáha terajší technický pokrok. Lenže bratský dialóg medzi ľuďmi sa neuskutočňuje týmto pokrokom, ale hlbšie, v spoločenstve ľudí, a to si vyžaduje obapolnú úctu k ich plnej duchovnej dôstojnosti. Kresťanské zjavenie veľmi podporuje pestovanie tohto spoločenstva medzi ľuďmi a v tom istom čase nás privádza k hlbšiemu chápaniu zákonov spoločenského života, ktoré Stvoriteľ vpísal do duchovnej a mravnej prirodzenosti človeka (porov. *GS* 23).

Zo spoločenskej povahy človeka je zjavné, že jestvuje vzájomná závislosť medzi rozvojom ľudskej osobnosti a vývinom spoločnosti samej. Lebo ľudská osoba, ktorá už od prírody nevyhnutne potrebuje spoločenský život, je a musí byť základom, subjektom a cieľom všetkých spoločenských ustanovizní. Keďže teda spoločenský život nie je pre človeka voľačo vedľajšieho, preto človek rozvíja všetky svoje schopnosti a môže zodpovedať svojmu povolaniu, stýkajúc sa s inými, vzájomnými službami a bratským dialógom.

Medzi spoločenskými zväzkami, ktoré človek potrebuje pre svoje zdokonaľovanie, niektoré bezprostrednejšie zodpovedajú jeho najnútornejšej podstate, ako rodina a politické spoločenstvo; iné skôr vznikajú z jeho slobodného rozhodnutia. V našich časoch sa z rozličných príčin neprestajne vzťahujú vzájomné vzťahy a obojstranná závislosť, a tak vznikajú rozmanité verejnoprávne, ako aj súkromnoprávne združenia a ustanovizne. A hoci tento jav, zvaný socializácia, nie je bez nebezpečenstva, predsa prináša so sebou mnohé výhody, ktoré cibria a rozvíjajú schopnosti ľudskej osobnosti a umožňujú jej uplatňovať svoje práva (porov. *GS* 25).

Vo všetkých týchto rozmeroch, ktoré patria do súčasného sveta, teda v manželstve, rodine, v hospodárskom živote, v kultúre, v živote politického spoločenstva, v medzinárodných vzťahoch, sa uskutočňuje rozličnými spôsobmi povolanie človeka ako osoby v spoločenstve.<sup>21</sup> Všade sa ukazuje priestor, kde možno nájsť dispozíciu na zásady evanjelia, ktoré DVK pripomína a prispôsobuje potrebám našich čias, lebo spoločenský poriadok a jeho pokrok majú vždy vyúsťovať v dobro ľudských osôb, ako nám to promulgoval sám náš Pán.

Pretože vzájomná závislosť neprestajne vzrastá a pomaly sa šíri po celom svete, aj všeobecné dobro – t. j. súhrn podmienok spoločenského života, ktoré umožňujú tak spoločenstvám, ako i jednotlivým členom dosiahnuť plnším a nehatenejším spôsobom svoju dokonalosť – sa stáva čoraz univerzálnejším, a teda zahŕňa práva i povinnosti, ktoré sa týkajú celého ľudského pokolenia. Každé spoločenstvo má brať zreteľ na potreby a oprávnené požiadavky ostatných spoločenstiev, ba na spoločné dobro celého ľudského pokolenia (porov. *GS* 26).

Ním ustanovený poriadok je potrebné stále rozvíjať a upevňovať v pravde, budovať na spravodlivosti a oživovať láskou. Len tak sa môže vytvárať patričná harmónia a vyvážená rovnováha. K dosiahnutiu tohto cieľa je potrebná obnova zmysľania, ktorá prinesie aj spoločenské zmeny. Boží Duch, ktorý pôsobí v priebehu časov a obnovuje tvárnosť zeme cez kvas evanjelia môže vzbudiť v ľudských srdciach primeranú požiadavku ľudskej dôstojnosti (porov. *GS* 26).

Ďalej, všetko, čo je proti samému životu, teda vraždy každého druhu, genocídiá, potraty, eutanázia, ako aj samovraždy; všetko, čo poškodzuje celistosť ľudskej osoby, ako okypťovanie, fyzické a duševné trýznenie a psychologické donucovanie; všetko, čo uráža ľudskú dôstojnosť, ako sú neľudské životné podmienky, svojvoľné zatvárania, deportácie, otroctvo, prostitúcia, kupčenie so ženami a mladistvými; taktiež nečestné pracovné podmienky, v ktorých sa zaobchádza s pracujúcimi ako s obyčajnými nástrojmi ziskuchtivosti, a nie ako so slobodnými a zodpovednými osobami: všetky tieto a im podobné veci sú naozaj nehanebné a poškodzujú civilizáciu, pričom sú viac na potupu tým, čo ich páchajú, než tým, čo podstupujú bezprávie, a konečne sú ťažkou urážkou Stvoriteľa (porov. *GS* 27).

Nauka Koncilu je preniknutá Svätým Písmom, ktoré rešpektuje slobodnú vôľu človeka, ale aj jeho povolanie a dôstojnosť osoby. Hoci je slobodná vôľa ranená hriechom, predsa môže človek v svojom povolaní s pomocou milosti doceliť svoje smerovanie k Bohu. Každý človek bude musieť vydať odpočet zo svojho života pred Božím súdom, podľa toho či konal dobre alebo zle (porov. *GS* 17).

Osobné povolanie človeka, ktoré predstavuje centrálny obsah evanjelia, sa ma uskutočniť v spoločenstve s inými ľuďmi a zostáva povolaním do spoločenstva, veď kresťanské zjavenie veľmi podporuje pestovanie tohto ľudského spoločenstva medzi ľuďmi a súbežne privádza k plnšiemu pochopeniu zákonov spoločen-

<sup>21</sup> Porov. BAŠISTOVÁ, A.: *Vybrané kapitoly zo základov sociológie*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského 2007, s. 59 – 70.

skeho života, ktoré je vpísané do ľudského vnútra samým Stvoriteľom.<sup>22</sup> Jedná sa o také spoločenstvo, ktoré si vyžaduje ambivalentnú úctu na plnej duchovnej dôstojnosti (porov. GS 23).

Obsahom tejto pastorálnej konštitúcie je osobitným spôsobom sa zaoberať spoločenským charakterom povolania človeka v Božom pláne a zároveň s etickou stránkou tohto povolania. Nemalo by sa zabúdať na etickú zložku v spoločnosti, ktorá garantuje v povolaní človeka ako osoby v spoločenstve, že ľudské spoločenstvo a celý komplex aspektov spoločenského charakteru môžu dosiahnuť svoju dokonalosť i zavŕšenie pričinením Ježiša Krista, lebo inkarnované Slovo sa chcelo zúčastniť na ľudskom spoločenstve.<sup>23</sup> Koncilové učenie pripomína, že Ježiš posvätil ľudské vzťahy, najmä rodinné zväzky, ktoré sú žriedlom spoločenského života, veď aj vo svojom učení prikazoval Božím deťom, aby sa správali ako bratia, svoj život obetoval za všetkých ľudí a apoštolov poslal ohlasovať evanjelium všetkým národom, aby sa ľudské pokolenie stalo Božou rodinou, kde bude splnením zákona láska.<sup>24</sup>

Otcovia koncilu učia, že Kristus, prvorođený medzi mnohými bratmi, po svojom veľkonočnom víťazstve, zoslal Ducha Svätého, ktorý má vytvárať bratské spoločenstvo, aby tí, ktorí ho prijmu vierou, nádejou a láskou, vytvárali spoločenstvo Cirkvi. V tomto spoločenstve sú si všetci navzájom údmi, aby si prejavovali potrebné služby, podľa rozličných darov, ktorých sa im dostalo. Tato interkomunikácia vzťahov má sa solidárne rozvíjať až do svojej plnosti.<sup>25</sup> Len tak ľudia milosťou spasení, môžu vytvárať rodinu, ktorá milovaná Bohom a Kristom, ich bratom bude môcť vzdávať Bohu dokonalú slávu (porov. GS 32).

V Cirkvi pretrváva skutočnosť vykúpenia, ktorá spája ľudí – osoby do spoločenstva, kde všetci sú si navzájom údmi, aby si mohli preukazovaním služby a pomoci, podľa rozmanitých darov, ktoré sa im dostalo. Toto vyjadrenie hovorí o mystickom tele Kristovom, teda o Cirkvi, ktorá je viac ako len spoločnosť (comunitas), lebo ma charakter spoločenstva (comunio), v ktorom v interkomunikácii služieb a dohier sa uskutočňuje taká zdelnosť lásky, ktorou človek – osoba nachádza v plnej miere sám seba (porov. GS 24). V tomto rozmere chápané comunio rozhoduje o spoločnom a zároveň vzájomnom členstve v Kristovom mystickom tele – Cirkvi, o tom, že všetci sú navzájom údmi (porov. GS 32).

Povedomie Cirkvi ako Božieho ľudu je preniknuté povedomím povolania osoby a povedomím takej komúnie osôb, ktorá sa v Cirkvi-Božom ľude uskutočňuje, aby bola Kristovým mystickým telom. Komúnio znamená také naplnenie spoločenstva, v ktorom sa osoba nielen zachováva, ale aj nalhúje. Pojem Božieho ľudu

<sup>22</sup> Porov. WOJTYŁA, K.: *Pri základoch obnovy*. Bratislava : Typi Universitatis Tynaviensis 2003, s. 62.

<sup>23</sup> Porov. DRÁB, P.: *Zjednocujúce Slovo*. In: DRÁB, P. (edit.): *Žiť Božie slovo vo svetle evanjelia*. Zborník. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského 2005, s. 23 – 27.

<sup>24</sup> Porov. MINAROVIC, J.: *Gaudium et spes*. In: *Duchovný pastier*, roč. LXXXIII(2002), č. 9, s. 472 – 478.

<sup>25</sup> Porov. WOJTYŁA, K.: *Pri základoch obnovy*. Bratislava : Typi Universitatis Tynaviensis 2003, s. 63.

nepochybne dovoľuje lepšie chápať pravdu o Božom Otcovstve, ako aj univerzálny dosah skutočnosti vykúpenia. Viera vyznávajúca sa v ňom sa stretáva s vierou pozývajúcou. Plné povedomie povolania osoby ukazuje tomuto pozvaniu do spoločenstva perspektívy komúnie. Povedomie Cirkvi ako Božieho ľudu nikdy nemôže ustať v úsilí k týmto perspektívam. Na ceste viery vždy bude pred ňou stáť skutočnosť konečná a vzorová, taká *communio personarum*, vlastná Bohu v Trojici osôb. Ježiš nám ukázal cestu k podobnosti medzi jednotou Božských osôb a jednotou Božích detí v pravde a láske (porov. *GS* 24).

Učenie Koncilu sa spája s povolaním človeka ako osoby, ktorá má účasť na Božom živote a ten sa má uskutočniť v spoločenstve, ved' len takýmto spôsobom sa pojem Božieho ľudu odhaľuje v zjavenom a teologickom obsahu.<sup>26</sup>

Okrem tohto zvlášť osadeného miesta v pastorálnej konštitúcii možno nájsť aj v jej ďalších miestach dôležité vyjadrenie DVK o osobe a jej povolaní.

V štvrtej kapitole prvej časti s názvom o zástoji Cirkvi v súčasnom svete pastorálna konštitúcia hovorí, že všetko, čo sa povedalo o dôstojnosti ľudskej osobnosti, o ľudskom spoločenstve a hlbšom zmysle ľudskej činnosti, tvorí základ vzťahov medzi Cirkvou a svetom, ako aj základňu ich vzájomného dialógu. A tak, predpokladajúc všetko, čo už koncil stanovil o tajomstve Cirkvi, v tejto kapitole sa teraz bude venovať pozornosť Cirkvi, nakoľko je vo svete a s ním spolunažíva a spolupracuje (porov. *GS* 40), lebo dnešný človek smeruje k plňšiemu rozvoju svojej osobnosti a k postupnému uvedomovaniu si a vymáhaniu svojich práv (porov. *GS* 41).

V druhej časti konštitúcie, ktorá rieši niektoré naliehavejšie problémy sa koncil snaží vyložiť dôstojnosť ľudskej osoby a jej úlohu rovnako individuálnu a spoločenskú, lebo je všade na svete povolaná, teraz vo svetle evanjelia a ľudskej skúsenosti obracia pozornosť všetkých na niektoré naliehavejšie ťažkosti súčasnej doby, čo najväčšmi doliehajú na ľudstvo.

Ak ide o osobu spomedzi mnohých vecí, ktoré dnes vzbudzujú všeobecné znepokojenie, zasluhujú si osobitnú zmienku tie, kde sa situuje miesto osoby-človeka: manželstvo a rodina, ľudská kultúra, hospodársko-spoločenský a politický život, zjednotenie rodiny národov a mier. Každú z týchto otázok treba postaviť do svetla zásad pochádzajúcich od Krista, ktoré kresťanom dajú smer a všetkých ľudí osvietia pri hľadaní riešenia toľkých zložitých problémov (porov. *GS* 46).

Problém osoby si možno všimnúť, ved' aj v našich časoch si mnohí ľudia vysoko vážia pravú lásku medzi manželom a manželkou, ako sa ona prejavuje rozličným spôsobom, podľa počestných obyčají národov a dôb. Táto nanajvyš ľudská láska, pretože ju vedie zámerná príchylnosť osoby k osobe, zahŕňa dobro celej osobnosti, a preto vie dať zvláštnu dôstojnosť fyzickým i psychickým pre-

<sup>26</sup> Porov. WOJTYŁA, K.: *Pri základoch obnovy*. Bratislava : Typi Universitatis Tynaviensis 2003, s. 64.

javom a povýšiť ich na špecifické zložky a znaky manželského priateľstva (porov. GS 49).

V druhej kapitole v druhej časti v prvom oddieli o kultúrnej situácii dneška sa vyzdvihuje vlastnosť ľudskej osoby, že môže dosiahnuť plnosť pravej ľudskosti jedine pomocou kultúry, t. j. kultivovaním prirodzených bohatstiev a hodnôt. Preto kedykoľvek je reč o ľudskom živote, príroda a kultúra sú v tom najužšom vzťahu (porov. GS 53).

O ťažkostiach a povinnostiach sa spomína ľudská osoba, ktorá sa musí kultúrne dnes rozvíjať i uprostred týchto protikladov takým spôsobom, aby súmerne zveľadovala celú ľudskú osobnosť a pomáhala ľuďom plniť úlohy, na ktoré sú povolani všetci, zvlášť však kresťania, bratsky zjednotení v lone jedinej ľudskej rodiny (porov. GS 56).

V druhom oddiele, ktorý rieši niektoré zásady náležitého kultúrneho rozvoja sa pripomína, že kultúra má viesť k celkovej dokonalosti ľudskej osobnosti, k dobru pospolitosti i celej ľudskej spoločnosti. Preto treba vzdelávať ducha takým spôsobom, aby sa rozvíjala schopnosť obdivovať, poznávať, kontemplovať, utvárať si osobný úsudok a pestovať náboženský, mravný a spoločenský zmysel (porov. GS 59).

V treťom oddiele s názvom niektoré naliehavejšie kultúrne povinnosti kresťanov sa podľa konštitúcie naskytuje možnosť vyslobodiť množstvo ľudí z nešťastia nevedomosti, je zvrchovane časovou povinnosťou, najmä pre kresťanov, húževnato pracovať na tom, aby sa tak v hospodárskej, ako aj v politickej oblasti urobili na poli národnom i medzinárodnom základné ustanovenia, ktorými sa všade na svete uznáva a uvádza do života, súhlasne s dôstojnosťou ľudskej osobnosti, právo všetkým na kultúru bez rozdielu rasy, pohlavia, národnosti, náboženstva alebo spoločenského postavenia (porov. GS 60).

Len správna výchova človeka ku kultúrnosti môže všetky tieto vymoženosti, ktoré sú neschopné zabezpečiť úplnú kultúrnu výchovu človeka, ak sa v tom istom čase zanedbáva otázka o vlastnom zmysle kultúry a vedy pre človeka. Podľa mravných noriem a osvedčených tradícií na dobrom etickom podklade dnes je ťažšie než voľakedy zlúčiť do syntetického celku rozličné vedecké a umelecké disciplíny. Kým totiž rastie množstvo a rozmanitosť prvkov, ktoré utvárajú kultúru, zatiaľ je čoraz menej možné pre jednotlivca vnímať ich a organicky usporiadať, takže sa čím ďalej tým viac stráca typ „univerzálneho človeka“. Avšak každý človek je aj naďalej povinný zachovať ucelenosť svojej osobnosti, vyznačujúcej sa rozumnosťou, schopnosťou vôle, svedomitosťou a bratskosťou, hodnotami, ktoré majú všetky svoj základ v Bohu Stvoriteľovi a ktoré Kristus podivuhodne ozdravil a povzniesol (porov. GS 61).

Tretia kapitola tejto druhej časti konštitúcie zdôrazňuje, že aj v hospodársko-sociálnom živote treba mať v úcte a napomáhať dôstojnosť a celkové povolanie ľudskej osoby, ako i dobro celej spoločnosti. Lebo tvorcom, stredobodom a cieľom hospodársko-spoločenského života je človek (porov. GS 63).

V štvrtej kapitole tejto časti sa pojednáva: o živote politického spoločenstva, aby živšie povedomie ľudskej dôstojnosti vyvoláva v rozličných krajoch sveta

snahu nastoliť politicko-právny poriadok, v ktorom by boli lepšie zabezpečené osobné práva vo verejnom živote, ako napr. právo slobodne sa zhromažďovať a spoločovať, prejavovať svoje názory a súkromne i verejne vyznávať náboženstvo. Ochrana osobných práv je totiž bezpodmienečne potrebná, aby sa mohli občania jednotlivito i organizovane aktívnym spôsobom zúčastňovať na verejnom živote a správe verejných záležitostí (porov. *GS 73*).

Celá pastorálna konštitúcia precízne vníma osobu, jej povolanie k ľudskej dôstojnosti, ľudské spoločenstvo vo všetkých aspektoch sociálnych, kultúrnych, politických, ale aj spirituálnych.<sup>27</sup>

O osobe – človeku v celej jeho integrálnej rozmerosti hovoria mnohé miesta v dokumentoch DVK. Po analýze pastorálnej konštitúcie tohto pozorovaného fenoménu možno pridať z niektorých dokumentov aspoň niektoré fragmenty, ktoré korešpondujú s danou témou.

Na dvoch miestach v dekrétu o laickom apoštoláte rezonuje táto problematika. V tretej kapitole s názvom: rozličné polia apoštolskej činnosti v označení mládež sa konciloví otcovia vyjadrujú: Tento jej rastúci spoločenský význam vyžaduje od nej zodpovednú apoštolskú príčinnivosť, na ktorú ju uspôsobuje už aj jej prirodzený temperament. Ako dozrieva vedomie jej vlastnej osobnosti, ujíma sa pobádaná životným zápalom a prekypujúcou horlivosťou svojej zodpovednosti a túži mať svoj podiel na spoločensko-kultúrnom živote. Ak túto horlivosť preniká duch Kristov a oživuje ju poslušnosť a láska k pastierom Cirkvi, dá sa očakávať, že prinesie veľmi hojné ovocie. Mladí sa majú stať prvými a bezprostrednými apoštolmi mladých, oni sami majú vyvíjať apoštolskú činnosť medzi sebou, berúc zreteľ na spoločenské prostredie, v ktorom žijú (*AA 12*).

V šiestej kapitole s názvom: výchova k apoštolátu sa v podnázve: prispôbovať výchovu rozličným druhom apoštolátu píše: Čo sa týka kresťanskej obnovy časného poriadku, treba laikov poučiť o pravom zmysle a skutočnej hodnote časných dobier ako takých, ako aj v ich vzťahu k všetkým cieľom ľudskej osobnosti. Nech sa učia správne používať veci a organizovať ustanovizne, majú vždy zreteľ všeobecné dobro podľa zásad cirkevnej mravouky a sociológie.<sup>28</sup> Nech si laici osvoja najmä zásady sociálneho učenia a jeho praktické dôsledky, aby sa tak vedeli podľa svojich možností pričiniť o rozvoj tohto učenia a náležite ho uplatňovali v jednotlivých prípadoch (*AA 31*).

V dekrétu o ekumenizme v druhej kapitole s názvom: ekumenizmus v praxi sa v poslednom článku píše: Nech všetci kresťania pred všetkými národmi vyznávajú vieru v trojjediného Boha, vo vteleného Syna Božieho, Vykupiteľa a Pána nášho a nech spoločným úsilím vo vzájomnej úcte vydávajú svedectvo o našej nádeji, ktorá nesklame. Keďže v týchto časoch sa organizuje veľmi rozvetvená spolupráca na sociálnom poli, naskrze všetci ľudia sa požívajú k spolupráci, to-

<sup>27</sup> Porov. JURKO, J.: *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*. Bardejov : Bens 2000, s. 80 – 87; porov. HREHOVÁ, H.: Druhý vatikánsky koncil a morálny život. In: *Duchovný pastier*, roč. LXXXIII(2002), č. 9, s. 479 – 484.

<sup>28</sup> Porov. JURKO, J.: *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*. Bardejov : Bens 2000, s. 120 – 126.



bôž tí, čo veria v Boha, a najmä všetci kresťania, keďže sú nositeľmi Kristovho mena.

Spolupráca všetkých kresťanov živo prejavuje to spojenie, ktoré už jestvuje medzi nimi a stavia do plnšieho svetla tvár Krista Služobníka. Túto spoluprácu, ktorá sa vo veľa národoch už nadviazala, treba čím ďalej tým viac zdokonaľovať – zvlášť v krajoch, ktoré sú javiskom sociálneho a technického rozvoja – tak čo sa týka náležitého hodnotenia dôstojnosti ľudskej osobnosti, upevňovania dobrodenia mieru, uplatňovania evanjelia na sociálnom poli, pokroku vied a umení v kresťanskom duchu, ako aj všestranného liečenia neduhov našich čias, ako sú: hlad, pohromy, negramotnosť, bieda, nedostatok bytov a nespravodlivé rozdelenie majetkov. Pri tejto spolupráci všetci v Krista veriaci môžu sa ľahko naučiť, ako sa lepšie vzájomne poznať a vážiť i ako pripraviť cestu k jednote kresťanov (UR 12).

Deklarácia o náboženskej slobode sa na piatich miestach zmieňuje k sledovanej problematike. Už samotný prvý článok sa venuje dôstojnosti ľudskej osoby (porov. DH 1).

V druhom článku deklarácie s rímskou jednotkou a nadpisom. všeobecné aspekty náboženskej slobody sa nachádza podnadpis: predmet a podklad náboženskej slobody, kde sa píše: Všetci ľudia, vzhľadom na svoju dôstojnosť, ako osoby obdarené rozumom a slobodnou vôľou – a teda osobne zodpovední – sú od samej svojej prirodzenosti pobádaní a mravným zákonom viazaní hľadať pravdu, zvlášť čo sa týka náboženstva. Taktiež sú povinní poznať pravdu prijať a podľa jej požiadaviek usporiadať celý svoj život. tejto povinnosti však ľudia nemôžu zadosť urobiť spôsobom, ktorý by zodpovedal ich prirodzenosti, ak nemajú psychologickú slobodu a ak nie sú zároveň chránení pred vonkajším donucovaním. Právo na náboženskú slobodu nemá teda svoj podklad v subjektívnom osobnom rozpoložení, ale v samej ľudskej prírode. Preto právo na ochranu pred vonkajším donucovaním nezaniká ani u tých, čo nerobia zadosť povinnosti hľadať a uznať pravdu; a neslobodno zamedzovať uplatňovanie tohto práva, pokiaľ sa zachováva spravodlivý verejný poriadok (DH 2).

V treťom článku s podnadpisom: náboženská sloboda a vzťah k Bohu sa nachádzajú tieto formulácie: Pravdu však treba hľadať spôsobom, ktorý vyhovuje dôstojnosti ľudskej osobnosti a jej spoločenskej povahe, t.j. slobodným výskumom, pomocou vyučovania a vzdelávania, komunikáciou a dialógom, pri ktorom jeden druhému vykladajú pravdu, ktorú našli – alebo o ktorej sa nazdávajú, že ju našli –, aby si tak navzájom pomáhali hľadať pravdu. Poznať pravdu treba potom bez okolkov prijať osobným súhlasom (DH 3).

V označení rímskou dvojkou je nadpis: náboženská sloboda vo svetle zjavenia s podnadpisom: učenie o náboženskej slobode korení v Zjavení sa možno dočítať: Čo tento Vatikánsky cirkevný snem deklaruje o práve človeka na náboženskú slobodu, zakladá sa na dôstojnosti človeka, ktorého požiadavky sa javia ľudskému umu stále jasnejšie vo svetle stáročných skúseností (DH 9).

V treťom podnadvise s názvom: ako postupoval Kristus i apoštoli sa hovori: Boh pozýva ľudí, aby mu slúžili v duchu a pravde, takže ich viaže vo svedomí,



ale ich nenúti. Berie totiž ohľad na dôstojnosť ním stvorenej ľudskej osobnosti, ktorá sa má dať viesť vlastným úsudkom a požívať slobodu.<sup>29</sup> To sa vo zvrchovanej miere prejavilo v Ježišovi Kristovi, v ktorom Boh dokonale zjavil sám seba a svoje cesty (DH 11).

K tejto tematike sa vyjadruje adresne aj hlavný dokument DVK v druhej kapitole s názvom: Boží ľud takto: Bohu je v každom čase a v každom národe milý, kto sa ho bojí a koná spravodlivo (porov. Sk 10,35). Zapáčilo sa však Bohu posväcovať a spasíť ľudí nie každého osve, bez akéhokoľvek vzájomného spojenia, ale vytvoríť z nich národ, ktorý by ho pravdivo poznal a sväto mu slúžil. Vyvolil si teda za svoj národ izraelský ľud, uzavrel s ním zmluvu a postupne ho poučoval tým, že mu v jeho dejinách zjavoval seba samého a svoje úmysly a si ho posväcoval. To všetko však slúžilo ako príprava a predobraz onej novej a dokonalej zmluvy, ktorá sa mala uzavrieť v Kristovi, a úplnejšieho zjavenia, ktoré malo priniesť samo vtelené Slovo Božie. „*Hľa, prídu dni, hovorí Pán, keď uzavriem s domom Izraela a s domom Júdu novú zmluvu... Zákon svoj dám do ich vnútra a napíšem ho do ich srdca. Budem im Bohom a oni budú mojim ľudom... Pretože ma všetci spoznajú od najmenšieho až po najväčších – to výrok Pána*“ (Jer 31,21 – 34). A túto zmluvu uzavrel Kristus, totiž novú zmluvu vo svojej krvi (porov. 1Kor 11,25), povolajúc ľud spomedzi Židov a pohanov, ktorý by splynul v jedno nie podľa tela, ale v Duchu, aby sa stal novým ľudom Božím. Lebo tí, čo veria v Krista, znovuzrodení slovom živého Boha nie z porušiteľného, lež z neporušiteľného semena (porov. 1Pt 1,23), nie z tela, ale z vody a z Ducha Svätého (porov. Jn 3,5 – 6), stávajú sa napokon „*vyvoleným rodom, kráľovským kňazstvom, svätým národom, jeho vlastným ľudom*“..., čo kedysi ani neboli ľudom, ale teraz je ľudom Božím (1Pt 2,9 – 10) (LG 9).

Mnohí ľudia našich čias majú už vycibrený cit pre dôstojnosť a práva človeka. Táto skutočnosť sa zrkadlí v požiadavkách na sebaurčenie a sebarealizáciu v túžbe po slobode a identite, ktoré vyžadujú spravodlivosť, mier a ochranu stворenstva. Tieto poznatky a postoje nadobúdajú v dnešnom svete mimoriadnu závažnosť. Zdá sa, že rôznymi filozofiami, svetovými názormi, náboženskými systémami a konfesiami, vedou a technikou, premenami spoločnosti a hospodárstva, i politickými prevratmi sa ohlasuje príchod novej doby.<sup>30</sup>

V tejto situácii si človek zvláštnym spôsobom kladie otázky, ktoré sa týkajú jeho samého: kto som, odkiaľ prichádzam, kam idem. Na tieto otázky existuje veľké množstvo odpovedí. Kresťania podávajú svojou vierou svedectvo o tom, že pre nich Boh dal konečnú odpoveď na otázku o podstate, pôvode a ciele človeka; lebo on človeka stvoril, skrze Ježiša Krista ho vykúpil a oslobodil a prisľubuje mu definitívne naplnenie v sláve nového neba a novej zeme. K tejto dôvere z viery sú pozvaní všetci ľudia. Boh chce všetkých ľudí vykúpiť a zachrániť. Sám chce dať v Ježišovi Kristovi a vo svojej cirkvi odpovede, ktoré sa

<sup>29</sup> Porov. JURKO, J.: *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*. Bardejov : Bens 2000, s. 156 – 161.

<sup>30</sup> Porov. STOLÁRIK, S.: *Nový Dávid – prorok nádeje*. Prešov : Prešovská univerzita 2007, s. 58 – 78.

dotýkajú cieľa a zmyslu života, naplnenia vlastného ja v jeho túžbach a citoch, v jeho láske, ale i v túžbe po spravodlivosti vo svete i milosrdenstve voči živým a mŕtvym. Pri tomto hľadaní seba samého sa totiž človek nepýta len, kto som, odkiaľ prichádzam a kam idem, ale rovnako, čo mám robiť, kým sa mám stať. Toto je základná etická otázka. Ide už len o to, čo je potrebné urobiť, aby sa ľudská existencia podarila, t. j. aby v právnom slova zmysle bola dobrou ľudskou existenciou. Kým máme byť a čo máme urobiť, aby sme v ľudskej spolupatričnosti, spravodlivosti a láske obhájili svoju ľudskú dôstojnosť a mohli prispieť k humanizácii života vo svete.<sup>31</sup>

Svedomie je pôvodným miestom, kde skusujeme, že sa na našu slobodu kladú požiadavky. Ďalej v svedomí spoznávame k čomu sme vo svojej slobode pozvaní: ku konaniu dobra a k vyhýbaniu sa zlu. Táto požiadavka sa javí každému človeku, ako neodiskutovateľná požiadavka minulosti. Nazývame ju aj mravným prirodzeným zákonom. Pretože rozum, ktorý ju vyhlasuje, patrí výhradne k ľudskej prirodzenosti.<sup>32</sup>

V dejinách ľudstva boli a sú mnohé teórie, ktoré popierajú schopnosť človeka k zodpovednému rozhodovaniu sa o sebe. Podľa týchto teórií sa človek vraj nemôže osobne rozhodnúť pre základné smerovanie ku všeobecne zdarnému životu a z tohto základného rozhodnutia zodpovedne určovať svoje skutky. Proti tomu sa zdôrazňuje náuka, ktorá spomína, že urobiť to, či ono, samé od seba sa dá len vedomým rozhodnutím, ktoré človekovi umožňuje rásť vo vyzrievaní v pravde a dobru. Človek je jedinečnou, neopakovateľnou, nezameniteľnou osobou. Cez mnohé vnútorné a vonkajšie obmedzenia ostáva slobodným. Pokiaľ nie je závažne duchovne chorý, zaujímať svoje stanovisko k svojim činom a sám seba určovať. Nie je teda hračkou osudu, nehraje podradnú rolu v dejinách spoločnosti, a nie je bytosťou, kde prevládajú pudy.

Ľudská dôstojnosť nás odlišuje od všetkých iných bytostí a v nej môžeme skúsiť svoju zodpovednosť. Totiž že sme zodpovední sami za seba a za druhých. Slobodu a požiadavku slobodného a zodpovedného rozhodovania môžeme ešte lepšie prežívať v ľudskom spoločenstve. V stretnutiach, ktoré vyžadujú mravné rozhodovanie, sa nám jasne zobrazí, že sloboda nie je individualistická, sebecká, či ľubovoľná, ale nachádza svoje možnosti a medze tam, kde začína sloboda ostatných, v ich náklonnosti, v ich láske, dôstojnosti, ale rovnako aj v ich právacích, lebo len tak je možný zmysluplný život v spoločenstve.

Skúsenosť so slobodou ako mravne náročnej slobody získavame niektoré svoje obmedzenosti a telesnosti, ale rovnako aj nevyhnutnosti utrpenia, nešťastie, nemoci, umierania a smrti. Preto tu často rezonuje otázka prečo alebo ku čomu je to dobré. A tu stroskotávajú všetky veľké slová, i jednoduché vysvetlenia, alebo predstierané utešovanie. Nakoniec tu ešte ostáva skúsenosť so slobodou ako s predpokladom mravnosti, a to skúsenosť so zlyhaním, hriechom, vinou a od-

<sup>31</sup> Porov. STOLÁRIK, S.: Náboženstvo a filozofia. In: STOLÁRIK, S.: *Výber z diela*. Prešov : Akcent print 2005, s. 73 – 76.

<sup>32</sup> FELDMANN, V. (prekl.): *Život z víry*. České Budějovice : Teologická fakulta Jihočeské univerzity 1998, s. 16.

pustením. Práve tu je nárok mravnej slobody obzvlášť viditeľný. Hriech, vina a odpustenie nám poskytujú možnosť zakúsiť, že naša sloboda, v ktorej sme povolani k dobru sa môže premeniť rozhodnutím pre zlo; vo svojich osobných rozhodnutiach k slobode môžeme zlyhať a prebudiť sa. História jednotlivcov a dejinami ľudstva nie sú len dejinami podarenej ľudskej existencie, ale rovnako aj dejinami viny, ktorá vyžaduje obrátenie a odpustenie.<sup>33</sup>

Súhrne teda možno povedať, že človek vlastní slobodu rozhodovania, ako slobodu spojenú so zodpovednosťou a je teda zodpovedný za svoje činy a zanedbania. Vo svedomí zakusuje bezpodmienečnú požiadavku robiť dobro a vyhýbať sa zlu. Cieľom zodpovedného a slobodného rozhodovania sa, ako odpovede pre mravné požiadavky je všestranne rozvinutá ľudská existencia v spoločenstve ľudí v integrite života. O tento cieľ sa má usilovať a môže a má súhlasiť, lebo z hlbkej pôvodnej viery vie, že život vo svete, v ktorom sa žije, dostáva svoj zmysel. Spoznávaním a chápaním slobody mravnosti nie je však ešte dávaná odpoveď na otázku po konečnom zmysle a slobody mravnosti. Filozofi vždycky zdôrazňovali, že konečná sloboda a zo slobody vytvorená všestranne rozvinutá ľudská existencia sa nachádza najprv v hlbších súvislostiach, kde má svoj prapôvod i posledné naplnenie.<sup>34</sup>

V kresťanskej viere sa chápe základná skúsenosť mravnej zodpovednosti, ako zodpovednosť človeka pred Bohom. Pred Bohom ako prvým pôvodcom a cieľom človeka môžu získavať svoj zmysel všetky mravné činy, ktorými človek síce môže tušiť, a v zásade spoznať, ale o ňom sa môže až sebazdieľaním Božím utvrdiť v plnom pochopení a istote. Boh sa vo svojom zjavení zdelil. Ak veríme v Ježiša Krista, uznávame Boha ako hlavný základ a cieľ svojho života.<sup>35</sup>

Vyjadruje to výstižne jedná ľudská skúsenosť. Do väznice sa dostal maliar, ktorý si nebol vedomý svojej viny. Prežíval veľkú vnútornú trýzeň a emotívne prepätie, ktoré potreboval nejako vyjadriť. Prosil o maliarske náčinie. Dozorca mu doniesol, ale nemal tam nijaké plátno. Dozorcovi to nahnevalo a kopol mu do miestnosti handru na očistenie nôh, ktorá bola pred dverami. Špinavá a zafúľaná. Maliar sa okamžite dal do maľovania. Aj na takomto materiáli urobil perfektný výjav, ktorý bol obdivovaný a neskôr predaný za poriadne peniaze. Hoci sme my ľudia len popol a prach, obyčajná handra, ktorá je často zafúľaná a špinavá, ale Ježiš je ten umelec, ktorý v nás zreštauruje Boží obraz, na ktorý sme boli stvorení.

Každý človek bol stvorený na Boží obraz a podobu. Ako slobodný a inteligentný sa autodeterminuje ako osoba skrze morálne rozhodnutia. Týmito rozhodnutiami vytvára spoločenský poriadok. Spoločenský poriadok je plod individuálnych a slobodných skutkov, ktoré sa naakumulovali počas dejín. Človek je schopný determinovať a vytvárať spoločnosť, v ktorej žije. Spoločnosť tak nie je

<sup>33</sup> Porov. STOLÁRIK, S.: *Nový Dávid – prorok nádeje*. Prešov : Prešovská univerzita 2007, s. 105 – 113.

<sup>34</sup> Porov. STOLÁRIK, S.: *Náboženstvo a filozofia*. In: STOLÁRIK, S.: *Iýber z diela*. Prešov : Akcent print 2005, s. 87 – 90.

<sup>35</sup> FITTE, H.: *Teológia a spoločnosť*. Bratislava : Lúč 2007, s. 9 – 12.

plodom náhody, alebo anonymných síl, ktoré pôsobia v dejinách. Nie je to nejaký osud, ktorý sa vznáša nad nami.<sup>36</sup>

Kresťanská viera dostala do daru Bohom zjavenú antropológiu, ktorá je navrstvená v Starom zákone a završená v Kristovi, v Božom Synovi, ktorý sa stal pre nás dokonalým človekom. Viera nás učí, že človek bol stvorený na Boží obraz. Je stvorený ako ten, ktorý stojí pred Bohom a zodpovedá sa mu. Teda, ktorý je obdarovaný jedinečnosťou a neodcudziteľnou dôstojnosťou. Podoba a dialóg so Stvoriteľom sú dve charakteristiky človeka, vďaka ktorými sa nemôže podobať na stvorenie, ktoré je ponechané na seba, alebo na vlastné šťastie v kozme. Človeku bola zverená zodpovednosť za celé stvorenie, on je na zemi zástupcom Boha.

Človek je stvorený a povolany, aby žil ako stvorenie obdarené rozumom a zodpovednosťou vo vzťahu k Bohu, vo vzťahu k iným a tiež vo vzťahu ku všetkej stvorenej skutočnosti. V Kristovi človek spoznáva svoje povolanie a v ňom nachádza model nasledovania. Ale človek stvorený pre slobodu, nesie v sebe ranu dedičného hriechu, ktorá ho nakláňa k hriechu, preto človek potrebuje spásu. Sväté písmo hovorí o prerušení poriadku stvorenia a o odvrátení sa človeka od svojho určenia. Biblia premieňa do obrazov ľudskú existenciu, ktorá je charakterizovaná hriechom a vinou, pýchou a ľudským egoizmom, ale aj štruktúrnou nespokojnosťou. Celá táto náuka o situácii človeka je integrálnou súčasťou zjavenia a pre kresťanov má definitívnu hodnotu. Jej hodnota nespočíva len v poslaní osvetľovať ich koncepciu človeka, ale má aj hermeneutickú hodnotu pre všetkých ľudí. Iba kompletná antropológia sa môže klásť ako základ pre autenticky ľudské riešenie otázky.<sup>37</sup>

Sociálna opodstatnenosť človeka vychádza zo skutočnosti, že človek je osobou a len na základe tejto personality sa dá pochopiť jeho sociálna opodstatnenosť. Personalita znamená byť účastným svetla Božieho rozumu, ktorý pôsobí na ľudský rozum, aby človek ovládal hmotný svet. Tak sa stáva človek schopný spoznať a milovať svojho Stvoriteľa. Personalita znamená jedinečnosť, pretože človek je sám tým istým telom i tou istou dušou odlišný a ohraničený od každej inej bytosti. A stáva sa neopakovaným i neopakovateľným. Okrem toho personalita znamená samostatnosť, kde človek nie je časťou iného, ako napríklad ruka je časťou nášho tela, lebo sme sami sebe v telesno vitálnej a duchovnej oblasti. Takto sa ľudská osoba stáva nositeľom konania, ale aj pasivity. Všetky naše činy sú akty aj keď sa rozdeľujú na mnohé desaťročia nášho života. Môžeme síce svoje zlé rozhodnutia a hriechy oluťovať a vnútorne prekonať, no nemôžeme vymazať to, že boli našimi aktmi a nimi aj ostali. Personalita znamená aj slobodu, slobodu vôle, ale rovnako aj rozumu, kde človek svojím rozhodnutím je pánom seba samého.

Personalita znamená aj zodpovednosť, pretože človek nemá možnosť uniknúť, aby zodpovednosť niesol niekto za neho. Personalita znamená svedomie, lebo

<sup>36</sup> Porov. LEŠČINSKÝ, J.: *Perlový náhrdelník*. Košice : Verbum 2000, s. 301 – 303.

<sup>37</sup> Porov. FELDMANN, V. (prekl.): *Život z víry*. České Budějovice : Teologická fakulta Jihočeské univerzity 1998, s. 16.

---

**Osoba a osobnosť**

---

človek nesie v sebe pôvod slobodných rozhodnutí, ale prebýva v ňom aj vopred daná mravná norma, skrze ktorú osobne a najmä v konfliktných situáciách prežíva mravne záväzne smieš alebo nesmieš.

Personalita znamená aj samotu, lebo ponecháva človeka v jeho personálnom jadre samého. Personalita človeka znamená vedomie cudzieho pôvodu. Človek síce vie, že si musí stáť za svojimi rozhodnutiami, no nie je zodpovedný za to, že existuje. Je obdarovaný. Jeho existencia, budúcnosť a spása, za to všetko vďačí darujúcej Božej láske.

Článok recenzoval: Doc. PhDr. ThDr. Štefan Lenčič, PhD.

Počet znakov: 56 202.

Adresa autora: **Prof. PhDr. PaedDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.**, Katedra sociálnej práce, Teologická fakulta Katolíckej univerzity, Hlavná 89, SK - 041 21 Košice 1, tel. +421 (0)55 6836 111, e-mail: jurko@ktfke.sk

## K pojmu ľudskej dôstojnosti<sup>1</sup>

Miroslav KURIC

### *On the concept of human dignity*

Human dignity it's a useful concept in bioethics, one that sheds important light on the bioethical issues, like embryo research or euthanasia? That human dignity might be at least problematic as a bioethical concept is suggested by the many ways it is invoked in bioethical debates, often on different sides of the same issue. Nevertheless human dignity plays in 20th century constitutions and international declarations the role of a supreme value on which all human rights and duties are said to depend, but the meaning, content and foundation of human dignity are never defined. This contribution tries to show the different levels contained in the concept of human dignity and will explore the question: „What is the ground of the obligation to respect and protect human dignity?“ It seems that moral autonomy as a ground of human dignity must be completed by another foundation.

Keywords: *human dignity, bioethics, human life, euthanasia*

Pojem ľudskej dôstojnosti sa stal v posledných rokoch opäť predmetom mnohých reflexií, ako o tom svedčia viaceré publikácie, ktoré boli podnietené medicínsko-etickými otázkami.<sup>2</sup> Dôvodom je skutočnosť, že pojem ľudskej dôstojnosti sa používa na zdôvodnenie rozličných a často úplne protichodných pozícií v odbornej diskusii o otázkach počiatku i konca ľudského života. Adam Schulman uvádza konkrétne príklady takých argumentácií, ktoré vzbudzujú pochybnosť o etickej únosnosti, príp. užitočnosti pojmu ľudskej dôstojnosti pri riešení závažných bioetických otázok.<sup>3</sup>

Jedným uvádzaným príkladom je situácia, keď istému staršiemu pacientovi kardiakovi bolo diagnostikované rané štádium Alzheimerovej choroby. V tejto súvislosti vzniká otázka, či je morálne dovolené vysadiť lieky, ktoré používa na liečbu svojho srdca v nádeji, že sa tým urýchli koniec jeho života, ktorý bude pre neho samého i pre jeho rodinu vyslobodením. Jedna možná odpoveď tvrdí, že je to nielen dovolené, ale aj veľmi žiaduce pre pacienta, ktorého jediným výhľadom do budúcnosti je ponížujúca demencia: ak mu jeho srdcové ťažkosti privedia rýchlejší koniec života, umožnia mu odísť z tohto sveta dôstojnejším spôsobom.

<sup>1</sup> Tento príspevok vznikol v rámci vedecko-výskumného projektu VEGA 1/2504/05.

<sup>2</sup> Napríklad v nemeckej jazykovej oblasti: T. BROSE, M. LUTZ-BACHMANN (ed.), *Umstrittene Menschenwürde: Beiträge zur ethischen Debatte der Gegenwart*, Berlin 1994; R. STOECKER (ed.), *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, Wien 2003.

<sup>3</sup> A. SCHULMAN, *Bioethics and Human Dignity*, [online], The President's Council on Bioethics, [cit. 25.10.2007], dostupné na internete: <[http://bioethics.gov/background/human\\_dignity.html](http://bioethics.gov/background/human_dignity.html)>.



Druhá možná odpoveď zas vychádza z premisy, že každé rozumné opatrenie na záchranu ľudského života je potrebné prijať z dôvodu rovnakej dôstojnosti všetkých ľudí a preto urýchlenie konca života zámerným zanedbaním zdravotnej starostlivosti je morálne nepripustné. Napokon tretia možná odpoveď argumentuje tým, že rešpektovanie ľudskej dôstojnosti v zmysle morálnej autonómie každej osoby si vyžaduje, aby pacient sám rozhodol túto dilemu.

V súvislosti s použitím pojmu dôstojnosti vo všetkých troch uvedených argumentáciách je teda aktuálna otázka, či pojem ľudskej dôstojnosti poskytuje dostatočnú orientáciu pri hľadaní odpovedí na také problémy súčasnej bioetiky, akými sú aj otázky spojené s eutanáziou, resp. s asistovanou smrťou. Je pritom nepochybné, že pojem ľudskej dôstojnosti má komplexnú povahu, s čím sú spojené viaceré interpretačné ťažkosti teoretického i praktického charakteru. Jednako v tejto štúdiu sa pokúsime o takú interpretáciu pojmu ľudskej dôstojnosti, ktorá berie do úvahy mnohovrstvovosť jeho štruktúry, a to s osobitným zreteľom na otázku základu ľudskej dôstojnosti. Prítom sme vedení presvedčením, že tento pojem i napriek viacerým ťažkostiam je stále aktuálnym referenčným bodom bioetických otázok.

Preambula Charty Organizácie spojených národov začína týmito slovami: „My, ľud spojených národov, odhodlaní uchrániť budúce pokolenia pred metlou vojny [...] chceme znovu potvrdiť vieru v základné práva, v dôstojnosť a hodnotu ľudskej osoby“.<sup>4</sup> Podobne čítame v úvodnej časti Všeobecnej deklarácie ľudských práv, že „uznanie prirodzenej dôstojnosti, rovných a neodňateľných práv všetkých členov ľudskej rodiny, je základom slobody, spravodlivosti a mieru vo svete“.<sup>5</sup> Tá istá deklarácia v prvom článku potvrdzuje, že „všetci ľudia sa rodia slobodní a rovní v dôstojnosti a právach“.<sup>6</sup> Rovnako mnohé národné ústavy schválené po roku 1945 používajú pojem ľudskej dôstojnosti. Napríklad v Ústave Spolkovej republiky Nemecko sa píše v prvom článku: „Dôstojnosť ľudí je nedotknuteľná. Rešpektovať a chrániť ju je povinnosťou každej štátnej moci.“<sup>7</sup> Dodajme ešte, že aj v Ústave Slovenskej republiky v devätnástom článku sa explicitne garantuje každému človeku „právo na zachovanie ľudskej dôstojnosti“.<sup>8</sup>

Všetky spomenuté dokumenty majú právny charakter a figuruje v nich pojem ľudskej dôstojnosti: Charta Organizácie spojených národov vyjadruje vieru v dôstojnosť ľudskej osoby, Všeobecná deklarácia ľudských práv požaduje uznanie prirodzenej dôstojnosti všetkých ľudí, zatiaľ čo Ústava Spolkovej republiky Nemecko formuluje povinnosť rešpektovať a chrániť dôstojnosť každého človeka a Ústava Slovenskej republiky zaručuje právo každého na zachovanie ľudskej

<sup>4</sup> *Preambula Charty OSN*, [online], Wikipedia – Slobodná encyklopédia, [cit. 25.10.2007], dostupné na internete: <[http://sk.wikipedia.org/wiki/Charta\\_OSN](http://sk.wikipedia.org/wiki/Charta_OSN)>.

<sup>5</sup> *Ľudské práva. Výber dokumentov OSN*, Bratislava 1995, 12.

<sup>6</sup> *Ľudské práva. Výber dokumentov OSN*, 13.

<sup>7</sup> *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, [online], Berliner Beauftragter für Datenschutz und Informationsfreiheit, [cit. 25.10.2007], dostupné na internete: <[http://www.datenschutz-berlin.de/recht/de/gg/ggl\\_de.htm#art1](http://www.datenschutz-berlin.de/recht/de/gg/ggl_de.htm#art1)>.

<sup>8</sup> *Ústava Slovenskej republiky a Listina základných práv a slobôd*, Bratislava 2007, 11.



dôstojnosti. Avšak ani v jednom z týchto dokumentov nie je definovaný pojem ľudskej dôstojnosti, čiže jeho obsah a zdôvodnenie jeho platnosti. Afirmácia ľudskej dôstojnosti v uvedených dokumentoch je totiž výsledkom politického konsenzu rozličných záujmových skupín s rozdielnym chápaním toho, čo ľudská dôstojnosť znamená, odkiaľ pramení a čo vyžaduje. Najmä v situácii po druhej svetovej vojne nešlo o dosiahnutie zhody v teoretickej rovine, ale o praktické zamedzenie opakovania hrôz vojny. To znamenalo, že pojem ľudskej dôstojnosti bol akceptovaný bez teoretického zdôvodňovania, lebo jeho uznanie bolo užitočné pre spoločný život jednotlivcov i celých národov.<sup>9</sup> Jednako práve v bioetických diskusiách posledných dvoch desaťročí sa často spochybňuje praktická užitočnosť tohto pojmu kvôli jeho vágnosti a požaduje sa zavedenie presnejších termínov.

Požiadavka spresnenia obsahu pojmu dôstojnosti je v istom zmysle legitímna a v právnej rovine jej zodpovedá potreba konkretizácie ľudskej dôstojnosti vo forme základných ľudských práv. Rešpektovať ľudskú dôstojnosť značí rešpektovať základné ľudské práva, takže každé porušenie základných ľudských práv je súčasne porušením ľudskej dôstojnosti.<sup>10</sup> Keďže v praxi dochádza v istých situáciách ku kolízii základných ľudských práv, zodpovedajúce riešenie vyžaduje nadradenú právnu normu.<sup>11</sup> Touto normou je práve rešpektovanie ľudskej dôstojnosti ako najvyšší princíp právneho systému, ktorého úlohou je orientovať riešenie eventuálnej kolízie základných ľudských práv. Navyše, úlohou tejto najvyššej normy je zdôvodniť, prečo sú ľudské práva platné.<sup>12</sup>

Potreba zdôvodnenia platnosti základných ľudských práv nás privádza k otázke morálnej normatívnosti pojmu ľudskej dôstojnosti. Ľudská dôstojnosť v tomto zmysle je morálnym princípom, ktorý indikuje mravnú povinnosť rešpektovať každého nositeľa ľudskej dôstojnosti, čiže chrániť každý ľudský život v jeho integrite (somatická, psychická a spirituálna dimenzia) a identite (temporálna dimenzia).<sup>13</sup> Priznanie ľudskej dôstojnosti určitému subjektu znamená súčasne uznanie jeho nároku na rešpektovanie a ochranu tejto dôstojnosti v zmysle morálnej povinnosti so všeobecnou záväznosťou. Totiž ľudská dôstojnosť ako morálny princíp vychádza „z predpokladu rovnosti všetkých ľudí bez ohľadu na ich výkon, úrad a vážnosť.“<sup>14</sup> Dôstojnosť človeka je mravná hodnota, ktorou sa vy-

<sup>9</sup> Ide tu o pragmatický prístup k pojmu ľudskej dôstojnosti, ktorý vychádza zo všeobecného predpokladu, že „racionálny význam určitého slova alebo iného výrazu spočíva výlučne v jeho možnom dosahu na životnú prax“ [N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, Torino 1993, 688].

<sup>10</sup> Porov. M. H. WERNER, „Streit um die Menschenwürde“, *Zeitschrift für medizinische Ethik* 46/4 (2000), s. 261.

<sup>11</sup> Je zrejme, že základné ľudské práva musia byť obmedzené v prípade, keď právo na slobodu konania určitej osoby ohrozuje právo na život inej osoby.

<sup>12</sup> Porov. M. H. WERNER, „Streit um die Menschenwürde“, s. 262.

<sup>13</sup> Porov. I. CARRASCO DE PAULA, „Dignità e vita umana: due concetti fondamentali dell'etica medica“, *Medicina e Morale* 45/2 (1995), s. 218 – 219.

<sup>14</sup> S. GRAUMANN, *Menschenwürde – eine unverzichtbare Idee*, [online version], Institut Mensch, Ethik und Wissenschaft, IMEW konkret Nr. 2, september 2002, 2, [cit. 25.10.2007], dostupné na internete: <<http://www.imew.de/imew.php/cat/80/aid/79>>.

## Osoba a osobnosť

značuje každá ľudská bytosť, lebo charakterizuje človeka ako človeka a preto nie je redukovateľná na niečo iné. V tomto zmysle je ľudská dôstojnosť morálnym predpokladom vlastníctva ľudských práv ako aj povinnosti rešpektovať základné práva každého človeka.

Samozrejme, že uvedené chápanie mravného obsahu pojmu ľudskej dôstojnosti je výsledkom dlhodobého vývoja. Ľudská dôstojnosť je morálnym konceptom so stáročnou tradíciou a s rôznorodými koreňmi.<sup>15</sup> V prvom rade je potrebné spomenúť, že v antickej latinskej literatúre nachádzame pojem *dignitas* v kontexte postavenia človeka v rámci ľudskej spoločnosti. Dôstojnosť človeka je podľa Cicera určená jeho spoločenskou vážnosťou: „*dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas*“.<sup>16</sup> V tomto význame je ľudská dôstojnosť znakom hodnosti a pozície človeka na verejnosti. Pritom zvyšky takto chápanej dôstojnosti nachádzame ešte aj v dnešnej spoločnosti. Prikladom môže byť vojenská terminológia, v rámci ktorej ‘dôstojník’ znamená nositeľ vyššej vojenskej hodnosti.

Uvedená koncepcia ľudskej dôstojnosti implikuje myšlienku excelentnosti, čiže význačnosti jednotlivca v štruktúre ľudskej spoločnosti. Samozrejme, že táto koncepcia je ťažko zlučiteľná s princípom rovnosti všetkých ľudí, nakoľko môže veľmi ľahko viesť k diskriminácii osôb s následným odstupňovaním príslušnej dôstojnosti. Pritom ideu rovnocennosti všetkých ľudí nachádzame už v dielach antických stoikov: „Všetci máme tie isté počiatky, ten istý pôvod [...]. Jeden svet je spoločným rodičom všetkých“.<sup>17</sup> Nijaký človek nie je od prírody otrokom, lebo príroda dala ľuďom rozum a tak každý človek môže žiť dôstojným životom bez ohľadu na sociálne postavenie. I napriek chudobe, chorobe či útlaku človek môže a má žiť podľa rozumu, vďaka ktorému sa nachádza na vyššom stupni než ostatné živé bytosti. Podstatou dôstojného života je súlad s prírodou i s vlastnou prirodzenosťou, čiže nerobiť nič, čo je v rozpore so spoločným božským zákonom, ktorý preniká a riadi celý svet.<sup>18</sup>

Myšlienka dôstojnosti každého človeka bola ešte viac rozvinutá v náboženskej tradícii inšpirovanej biblickým posolstvom. Zvlášť kresťanstvo zdôraznilo princíp lásky k blížnemu, ktorý „je prejavom úcty k hodnote každej ľudskej bytosti“.<sup>19</sup> Tento princíp lásky k blížnemu valorizoval vo svojom diele osobitným spôsobom Aurelius Augustinus, ktorý v opozícii voči antickejmu intelektualizmu zdôrazňuje, že esenciou dobrého človeka je láska: „Moja váha, to je moja láska.“<sup>20</sup> Teda hodnota človeka nespočíva v prvom rade v jeho poznaní, ale v láske,

<sup>15</sup> Porov. R. P. HORSTMAN, „Menschenwürde“, in: J. RITTER, K. GRÜNDER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart 1980, V, s. 1124 – 1127.

<sup>16</sup> Voľne interpretované: „dôstojnosť znamená vznešenú autoritu, ktorá je hodná úcty, pocty a vážnosti“ [M. T. CICERO, *De inventione* II/166, online, Università degli Studi di Pavia, cit. 25.10.2007, dostupné na internete: <<http://dobs.univp.it/scrineum/wight/ inus2.htm#2.166>>].

<sup>17</sup> L. A. SENECA, *De beneficiis* III/28, in: *Zlomky starých stoikov*, Bratislava 1984, s. 352.

<sup>18</sup> Porov. D. LAERTIOS, *Životopisy slávnych filozofov*, Bratislava 1954, II, s. 38.

<sup>19</sup> M. NEMČEKOVÁ, „Poznámky ku konceptu ľudskej dôstojnosti“, *Filozofia* 56/5 (2001), 304.

<sup>20</sup> Sv. AUGUSTÍN, *Vyznania* XIII/9, Bratislava 1997, s. 392.

ktorá je zmyslom ľudskej slobody a všeobecnou normou ľudského konania. Ľudská dôstojnosť nie je založená iba na rozume, ale aj na schopnosti slobodného rozhodovania sa pre dobro. Túto koncepciu ľudskej dôstojnosti nachádzame aj v modernej tradícii filozofického myslenia. Rozumom a vôľou obdarený človek prejavuje svoju suverenitu voči prírode a zvlášť voči ostatným živým bytostiam, lebo svojim chcením a myslením dokáže formovať vlastný život.<sup>21</sup> Ako však zdôvodniť všeobecnú záväznosť rešpektovania ľudskej bytosti vo všetkých etapách jej života od počatia až po prirodzenú smrť? Inak povedané, čo je v konečnom dôsledku základom mravnej povinnosti rešpektovať a ochraňovať ľudskú dôstojnosť?

Azda najznámejším pokusom o striktné racionálne zdôvodnenie základu ľudskej dôstojnosti je Kantova filozofia. Podľa Kanta je dôstojnosť vnútornou hodnotou, ktorá prináleží každej ľudskej bytosti a tým ju odlišuje od predmetov empirického sveta: „V ríši účelov má všetko alebo cenu, alebo dôstojnosť. Na miesto toho, čo má istú cenu, možno dosadiť čosi iné ako ekvivalent; čo však presahuje akúkoľvek cenu, a teda nepripúšťa nijaký ekvivalent, to má dôstojnosť.“<sup>22</sup> Dôstojnosť je neporovnateľnou hodnotou, ktorej zodpovedá úcta ako náležitý prejav jej ohodnotenia rozumnou bytosťou. Všetci ľudia majú dôstojnosť kvôli ich schopnosti slobodnej poslušnosti morálnemu zákonu, ktorého sú sami autonómni: „Autonómia je teda základom dôstojnosti ľudskej a každej rozumnej prirodzenosti.“<sup>23</sup> Ľudská schopnosť mravného sebaurčenia je vo svojej realizácii nezávislá od predmetov chcenia a preto má povahu kategorického imperatívu, čiže príkazu praktického rozumu: „konaj tak, aby si ľudstvo tak vo svojej osobe ako aj v osobe každého druhého používal vždy zároveň ako účel, a nikdy nie iba ako prostriedok.“<sup>24</sup> Kategorický imperatív je teda odvodený z povinnosti rešpektovať morálnu autonómiu človeka a vylučuje čiru inštrumentalizáciu ľudskej osoby. Čo to však konkrétne znamená?

Kantov kategorický imperatív naráža pri konkrétnej aplikácii na viaceré ťažkosti. Ako príklad možno uviesť otázku napomáhania pri ukončení ľudského života, resp. pri samovražde.<sup>25</sup> Totiž, ako postupovať v prípade, keď konkrétne sebaurčenie ľudského subjektu je namierené proti jeho vlastnému životu? Rešpektovanie ľudskej dôstojnosti sa zdá byť v tomto prípade v konflikte so sebou samým, nakoľko ľudský život je nutnou podmienkou ľudskej dôstojnosti a jeho strata má ireverzibilný charakter. Teda myšlienka morálnej autonómie ako základu ľudskej dôstojnosti nesie v sebe isté vnútorné napätie, ktoré je ešte vypuklejšie v tom prípade, keď ide o ľudské bytosti bez tejto autonómie. Pritom priznanie dôstojnosti embryám a malým deťom by bolo možné odôvodniť so zreteľom na morálnu autonómiu, ktorá sa u nich rozvinie v budúcnosti. Avšak v prípade du-

<sup>21</sup> Porov. P. KEMP, „Antropo-odstredivá bioetika“, *Filosofický časopis* 45/3 (1997), s. 473.

<sup>22</sup> I. KANT, *Základy metafyziky mravov*, Bratislava 2004, s. 63.

<sup>23</sup> I. KANT, *Základy metafyziky mravov*, s. 65.

<sup>24</sup> I. KANT, *Základy metafyziky mravov*, s. 57.

<sup>25</sup> Porov. M. H. WERNER, „Streit um die Menschenwürde“, s. 268.

ševne ťažko postihnutých ľudí, ktorí nikdy nebudú disponovať morálnou autonómiou, toto odôvodnenie zlyháva.

Na základe predchádzajúceho príkladu je potrebné povedať, že identifikácia základu ľudskej dôstojnosti v racionálnej autonómii ľudskej bytosti musí byť doplnená o ďalšie aspekty. Ide tu najmä o aspekt zodpovednosti voči inému človeku, ktorý implikuje myšlienku univerzálnej fraternity všetkých ľudí.<sup>26</sup> Jasným svedectvom o vedomí zodpovednosti voči iným ľuďom sú prejavy solidarity s utlačanými, prenasledovanými alebo postihnutými rôznymi prírodnými katastrofami. Postoj solidarity, ktorý sa prejavuje konkrétnymi formami pomoci, implikuje presvedčenie o istej forme bratstva medzi postihnutými a pomáhajúcimi. To značí, že uznanie všeobecnej záväznosti rešpektovania ľudskej dôstojnosti každého človeka je účinne podporované perspektívou fraternity v rámci celej ľudskej rodiny. Jej zdrojom je skúsenosť solidarity s iným človekom, s ktorým sa stretávame ako s naším blízkym a tak prekonávame náš egocentrizmus.<sup>27</sup>

Perspektívu solidarity možno doplniť myšlienkou nenahraditeľnosti blízkeho človeka, ktorá je podľa Petra Kempa osobitným základom rešpektovania ľudskej dôstojnosti.<sup>28</sup> Túto nenahraditeľnosť si uvedomujeme zvlášť vtedy, keď stratíme osobu, ktorú sme dôverne poznali a milovali. Práve z tejto skúsenosti vychádza postoj humanizmu, ktorý vedie k deklarácii nedotknuteľnosti ľudskej osoby. Samozrejme, že myšlienku nenahraditeľnosti možno analogicky aplikovať na život vo všeobecnosti i na celú prírodu, ktorá je tiež jedinečná a nenahraditeľná. Avšak základom presvedčenia o hodnote života vo všeobecnosti i celej prírody je vždy iba človek.<sup>29</sup> Jedine v stretnutí s iným človekom sme priamo postavení pred zodpovednosť voči nenahraditeľnému a tým aj nedotknutelnému, čoho prameňom je spomenuté vedomie univerzálnej fraternity všetkých ľudí.

Perspektívu fraternity všetkých ľudí možno ešte viac prehĺbiť poukázaním na transcendentný rozmer ľudskej existencie. Gabriel Marcel poznamenáva, že „v samotnej konečnosti človeka môžeme nájsť princíp jeho esenciálnej dôstojnosti.“<sup>30</sup> Človek je totiž jediná nám známa bytosť, ktorá vie o svojej smrteľnosti a týmto poznaním transcenduje seba samého i celú ľudskú rodinu. Napriek tomu, že človek svojou telesnosťou je ponorený do sveta matérie a podlieha fyzikálnym, biologickým i psychickým zákonitostiam prírody, jednako jeho existencia má charakter otvorenosti vďaka transcendentnému rozmeru ľudského ducha.<sup>31</sup> Ľudský duch je otvorený pre bytie, dobro, pravdu a krásu, jednoducho pre absolútno v zmysle nekonečného horizontu spirituálnej aktivity. Otvorenosť pre absolútno je esenciálnou ontologickou štruktúrou každej ľudskej bytosti. Túto otvore-

<sup>26</sup> Porov. G. MARCEL, *La dignità umana e le sue matrici esistenziali*, Torino 1983, s. 131 – 132.

<sup>27</sup> Porov. G. MARCEL, *La dignità umana e le sue matrici esistenziali*, s. 133.

<sup>28</sup> Porov. P. KEMP, „Antropo-odstředivá bioetika“, s. 472 – 473.

<sup>29</sup> Porov. P. KEMP, „Antropo-odstředivá bioetika“, s. 474.

<sup>30</sup> G. MARCEL, *La dignità umana e le sue matrici esistenziali*, s. 137.

<sup>31</sup> Porov. K. RAHNER, *Uditori della parola*, Roma 1988, s. 97.

nosť možno nazvať ontologickou slobodou, ktorá je nevyhnutným predpokladom morálnej autonómie ľudskej osoby.

Eventuálna faktická nemožnosť uplatniť morálnu autonómiu neruší ontologickú slobodu, ktorá predstavuje neodňateľný bytostný rozmer ľudskej dôstojnosti. Ako podotýka Vasil Gluchman, ľudská dôstojnosť „je spätá s faktom ľudského bytia“,<sup>32</sup> čiže v primárnom význame je nezávislá od aktualizácie morálnej slobody či schopnosti racionálnej autonómie. Rešpektovanie dôstojnosti človeka sa teda odvodzuje z jeho bytia, z jeho ľudskej existencie. Slobodné konanie je totiž iba podmienkou rozvíjania už jestvujúcej bytostnej dôstojnosti človeka, ktorá má základ v jeho transcendentnosti. Avšak téma transcendentnosti ľudskej existencie otvára priestor pre tematizáciu ešte jednej roviny pojmu ľudskej dôstojnosti, ktorou je náboženská dimenzia.

Je pritom zrejmé, že moderné západné myslenie sa vyznačuje postupnou sekularizáciou, čiže snahou o seba vymanenie z horizontu sakrálnosti ľudskej existencie. Fenomén ľudskeho života, resp. smrti sa uvoľnil z posvätného rámca a zredukoval sa do biologických, psychologických a sociologických schém myslenia: „Vo svete, v ktorom sa pod vplyvom vyprahnutej techniky strácajú medziľudské vzťahy, smrť prestáva byť tajomstvom: stáva sa holým faktom, akým je odstránenie akéhokoľvek predmetu.“<sup>33</sup> Jednako v tejto súvislosti je vhodné poznamenať, že snaha vynechať akýkoľvek náboženský základ či pozadie presvedčenia o dôstojnosti každého ľudskeho života znamená, že je potrebné preukázať sekularizovaným jazykom to, čo nás motivuje a nepodmienené zaväzuje rešpektovať ľudskú dôstojnosť. Ak to nie je preto, že ľudský život má posvätný charakter, tak potom prečo?

Zmiený koncept sakrálnosti ľudskeho života sa definuje v biblickej náboženskej tradícii na báze jeho špecifického vzťahu k Stvoriteľovi, nakoľko každý človek ja stvorený na Boží obraz.<sup>34</sup> Rešpektovať ľudskú dôstojnosť znamená teda uznať, že človek nesie v sebe Boží obraz. Ľudský život je posvätný, lebo je prejavom Božieho stvoriteľského činu a zostane navždy v osobitnom vzťahu so svojím Stvoriteľom. Kreaturálny status človeka vylučuje absolutizáciu jeho mravného sebaurčenia v zmysle nepodmieneného disponovania vlastným životom alebo životom inej osoby. Konečný základ ľudskej dôstojnosti je potrebné hľadať v Pôvodcovi človeka, vďaka ktorému má jej rešpektovanie absolútny charakter.<sup>35</sup>

V tejto perspektíve je možné na záver rehabilitovať pojem dôstojnosti v zmysle excelentnosti, nakoľko človek je obdarený vznešeným dobrom, ktoré je nesúmerateľné s inými dobrami vo svete. V tomto zmysle je pojem ľudskej dôstojnosti axiologickým vyjadrením biblickej koncepcie človeka, ktorá stavia ľudskú

<sup>32</sup> V. GLUCHMAN, „Ľudská dôstojnosť a neutilitaristická konzekvencialistická etika sociálnych dôsledkov“, *Filozofia* 59/7 (2004), s. 504.

<sup>33</sup> G. MARCEL, *Il mistero dell'essere*, Roma 1987, s. 318.

<sup>34</sup> Porov. C. ZUCCARO, „La vita umana è indisponibile?“, *Rassegna di teologia* 38/1 (1998), s. 40.

<sup>35</sup> Porov. I. CARRASCO DE PAULA, „Dignità e vita umana: due concetti fondamentali dell'etica medica“, s. 214.

osobu do centra vesmíru ako jediné stvorenie, ktoré chcel Boh kvôli nemu samému.<sup>36</sup> Afirmácia dôstojnosti človeka a jej nepodmienené rešpektovanie je uznaním jedinečnej hodnoty, ktorou Stvoriteľ obdaroval každú ľudskú bytosť: „čože je človek, že ňá pamätáš a syn človeka, že sa ho ujímaš? Stvoril si ho len o niečo menšieho od anjelov, slávou a cťou si ho ovenčil a ustanovil si ho za vládcu nad dielami tvojich rúk.“<sup>37</sup>

Článok recenzoval: PhDr. Jozef Dronzek

Počet znakov: 22 605.

Adresa autora: **Miroslav Kuric**, Banská 28, SK - 976 32 Badín,

tel.: +421 (0)48 4182 602, e-mail: kuric@xaver.sk

---

<sup>36</sup> Porov. I. CARRASCO DE PAULA, „Dignità e vita umana: due concetti fondamentali dell'etica medica“, s. 221.

<sup>37</sup> *Sväté písmo Starého i Nového zákona*, Rím 1995, s. 1011.

## Osamelé matky a ich boj o získanie miesta v spoločnosti

Lýdia LEŠKOVÁ – Alena BAŠISTOVÁ

*Single mothers and their fight for their place in the society*

The study's focus is the position of single mothers in the past and present in the society. Individual groups of single mothers are described – widows, divorcees and never married; and their specific problems in regards to their social and economical status.

Key words: *single mother, widow, divorcee, divorced mother, single mother, never married*

V dnešnej spoločnosti rezonuje téma osamelých matiek najčastejšie v súvislosti s problémami detí z neúplných rodín. Existenciu osamelých matiek spoločnosť akceptuje, ale vždy sa na nich hľadá akosi cez prsty. Kdesi hlboko v podvedomí ľudí totiž vznikajú skryté pochybnosti, či si takáto žena nezavinila svoj osud sama. Ak vzniknú výchovné problémy detí z neúplných rodín, automaticky sa berie táto skutočnosť ako dôsledok nevládnutia výchovy rodiča, ktorý ostal osamotený. Často týmto ženám po stroskotaní vzťahu ostanú iba prázdne dlane, ale aj ten najväčší dar života – ich deti, ktoré sa stávajú centrom a zmyslom ich života. Záleží však na mnohých okolnostiach, či sa osamelá matka dokáže vyrovnáť s realitou a statočne zastáť rolu oboch rodičov, alebo sklzne a zničí život seba i svojim deťom.

Každá mama na svete, privádzajúc svoje dieťa na svet, želá mu zdravie a šťastie. Pod pojmom šťastie si predstavuje aj kompletnú, úplnú a hmotne zabezpečenú rodinu, prítomnosť láskavého a milujúceho otca. Rôzne okolnosti v živote však spôsobia, že matka so svojím dieťaťom ostáva osamotená. Z vlastného rozhodnutia ale i nedobrovoľne ženy berú na svoje plecia bremeno osamelosti. Úspešne, či menej úspešne čelia nepriaznivému osudu ako osamelé matky. Žijú medzi nami a odlišujú sa hádam iba zvláštnym smútkom v očiach.

Pre zdravý vývin dieťaťa je nevyhnutné, aby sa na výchove podieľali obaja rodičia a okolnosť, že niektorý z nich rodinu opustí, máva veľmi zlé dôsledky. Prevažná väčšina rodín s jedným rodičom sú osamelé matky. Neúplná rodina nepredstavuje ale patogénne prostredie a sama o sebe nevedie k dysfunkcii. Rozvoj dysfunkcie a patogenity závisí predovšetkým na špecifickosti danej situácie a na okolnostiach, ktoré súvisia s rozpadom rodiny.

Podľa spoločenských postojov k osamelým matkám, rodiny osamelých matiek môžeme rozdeliť na:

➤ osamelé matky, ktorým manžel zomrel – vdovy,



## Osoba a osobnosť

➤ osamelé matky, ktoré majú deti z rozpadnutého manželstva – rozvedené matky,

➤ osamelé matky, ktoré majú deti mimo manželstva (počítali s trvalým vzťahom s otcom dieťaťa),

➤ osamelé matky, ktoré zámerne chcú byť slobodné (s otcom dieťaťa nikdy nepočítali pre trvalý vzťah),

➤ osamelé matky, s osvojeným dieťaťom.

Osamelé matky, starajúce sa o svoje neploleté deti, musia v živote zastúpiť nielen rolu matky, ale aj rolu otca. Sú v znevýhodnenej pozícii samoživiteliek a okrem otázky výchovy detí musia niesť bremeno hmotného zabezpečenia rodiny. V prípade absencie ďalšej rodiny ostávajú bez akejkol'vek pomoci. Majú sťaženú situáciu i v nájdení, či udržaní si zamestnania. Každý zamestnávateľ sa obáva, že táto matka bude z dôvodu chorobnosti svojich detí absentovať a že nebude schopná zvládnuť zvýšené požiadavky v zamestnaní. Napriek týmto predsudkom spoločnosti podstupujú urputné boje o udržanie si svojich pozícií.

Neúplné rodiny sú tu od praveku. Po celé tisícročia bola hlavnou príčinou neúplnosti rodín smrť jedného z rodičov. Boli tu vdovci, vdovy a siroty. Spoločnosť s tým tradične počítala a mala osvedčené prístupy k tomuto problému. Ochrana vdov a sirôt bola znakom rytierstva, známkou zbožnosti, občianskou cnosťou. Spoločnosť sa v prvom rade starala o vdovy a siroty. Strata partnera sa brala ako následok nepriazne osudu zásahom smrti. Bez rozdielu aké manželstvo v skutočnosti bolo, mali vdovy určité výsadné postavenie v spoločnosti, ktoré bolo hodné ľútosti a pomoci. Okrem vdov, ktoré spoločnosť zabezpečila pravidelným príjmom, slobodné a rozvedené matky sú zväčša odkázané na vlastný príjem, pretože vymáhanie výživného je ešte stále procesom zdĺhavým a neraz neúčinným. Pozícia slobodných matiek bola odjakživa považovaná za spoločenský poklesok. Spoločnosť vždy vnímala status slobodných matiek iba za poklesok morálny.

Cirkev už od prvého storočia učila, že každý vyvolaný potrat je morálne zlo. Toto učenie sa nezmenilo a ostáva nemenné. Priamy potrat, to znamená chcený ako cieľ alebo prostriedok, závažne protirečí morálnemu zákonu „Nezabiješ zárodok potratom, ani neusmrťíš novonarodené dieťa!“ (KKC 2271). Z uvedeného aspektu je teda priviesť dieťa na svet a ostať slobodnou matkou vcelku prípustné a ospravedlniteľné.

Kresťanské ženy, ktoré v našej realite už nevládali čeliť agresivite svojich manželov a chrániac zdravie a životy svojich detí sa odhodlali k rozvodu, strácali okrem kompletnej rodiny i svoju kresťanskú spolupatričnosť. Toto je veľmi citlivá téma, pretože sa dotýka tých najosobnejších pocitov a prežívaní. Vymanili sa síce z týrania manžela, ale morálne boli odsúdené. Nestretli sa s podporou okolia, ktorú v tomto čase tak veľmi potrebovali. Osamelé matky boli po stáročia na periférii spoločnosti, pretože pod ťarchou starostí o zvládnutie rodiny nemohli súperiť s vydatými ženami v žiadnej z oblastí života. V spoločnosti síce participovali na zvládnutí ich problémov, ale priepastné rozdiely sa nikdy neodstránili.

## Osoba a osobnosť

Deti, ktoré sú vychovávané v neúplnej rodine, nemajú menšiu, ale nemajú ani väčšiu hodnotu, ako dieťa z úplnej rodiny.

Asi je potrebné, aby osamelá matka (a nezáleží na tom, či sa jedná o slobodnú matku, vdovu, rozvedenú či zámerne osamotenú, či skôr samostatnú matku alebo matku s osvojencom):

- si zachovávala pozitívny postoj k plneniu povinností,
- do bežnej činnosti rodiny zapojila všetkých členov domácnosti, teda aj deti,
- zabezpečila si dobrú organizáciu domácnosti, snažila sa o naplánovanie a koordináciu práce a odpočinku,
- vždy myslela na to, že priorita je rodina – ona a dieťa,
- snažila sa o vyrovnaný prístup k riešeniu problémov, riešenie – nie útek, žiadna sebaľútosť a žiaľ,
- snažila sa o veľmi dobrú komunikáciu v rodine – komunikácia s dieťaťom,
- neizolovala sa od okolia,
- vyhradila si čas pre seba, aby sa mohla starať o svoje duševné, citové a telesné potreby.

### Slobodné matky

Aké sú pohnútky, ktoré vedú slobodnú, nevydatú ženu priviesť na svet dieťa s vedomím, že nebude mať otca? V niektorých prípadoch je to hlboké sklamanie a citové zruštenie vzťahu s biologickým otcom, iné prehrávajú svoj boj o otca, pretože odmietol vstúpiť s nimi do manželstva i napriek tomu, že sa už dieťa narodilo. Slobodné matky sa teda nevydali buď z vlastného rozhodnutia, alebo ostali slobodné vďaka okolnostiam, teda tento stav nebol až natoľko ich slobodnou voľbou. Ich životy pretínajú chvíle a obdobia plné smútku, strachu a prázdnoty. Otvorením sa aj pre takéto chvíle žena dozrieva a rastie. Jo Croissant<sup>1</sup> uvádza, že žena má udivujúcu schopnosť trpieť a v tom je jej sila. Tým, že prijíma utrpenie, dokáže mať súcit a účasť na každej ľudskej bolesti, s ktorou sa vie stotožniť a teda ju obetovať.

V poslednom čase pribúda zreých žien v období strednej dospelosti (často okolo 35 rokov), ktoré zámerné chcú byť slobodné a dieťa majú s mužom, s ktorým nikdy nepočítali pre trvalý vzťah. Sú väčšinou zaistené, úspešné vo svojom povolání, a aj keď nestretli vhodného partnera, chcú priviesť na svet dieťa, pokiaľ je čas. Môžeme sem zaradiť i matky, ktoré nie sú vydaté a dieťa adoptovali alebo prijali do pestúnskej starostlivosti. Ďalšia možnosť (využívaná skôr v zahraničí) je asistovaná reprodukcia. Slobodná žena sa stáva matkou po umelom oplodnení.

I v 21. storočí je slobodná matka akosi „hanbou“ rodiny. V menších mestách a na vidieku je tento predsudok taký silný, že rozhodnutie stať sa slobodnou matkou je vlastne akosi vzburou proti týmto konvenciám. Je zaujímavé, ako spoločnosť dokáže tolerovať manželskú neveru, ale status slobodnej matky však vždy ostáva čímsi nemorálnym a hanebným. A zrejme tu niekde sú príčiny inter-

<sup>1</sup> CROISSANT, J.: *Kriazstvo ženy*. Bratislava : Serafin, 1994, s. 14.

rupcií i vrážd novonarodeniatok. Žena, ktorá stojí pred dilemou, či má dieťa porodiť, sa vlastne obáva straty spoločenského statusu a spoločenskej hanby, ktorú týmto pôrodom vrhne na seba a svoju rodinu. Rodina tejto ženy taktiež odmieta, alebo iba veľmi ťažko prijíma rolu slobodnej matky, pretože cíti, že stratí spoločenský status a povest' ako slušnej rodiny. Táto skutočnosť v konečnom dôsledku zásadne ovplyvní rozhodnutie ženy a určí jej konanie.

### **Vdovy**

Ak šťastie harmonickej rodiny ukončí smrť manžela, spoločnosť to považuje za tragédiu rodiny. Vo všetkých spoločnostiach je ovdovelým a osirelým predpísaná rola s vysokým spoločenským statusom, ktorá im uľahčuje orientáciu v náročnej životnej situácii. Vdovám a ich sirotám však ostáva sieť príbuzných z manželovej strany, čo v konečnom dôsledku zmiernuje ich bolesť. Iba nepatrné percento vdov opäť uzatvára druhé manželstvo. Jedným z dôvodov je i finančné zabezpečenie štátom vo forme vdovských a sirotských dôchodkov, ktoré by sa ďalším manželstvom znížili.

### **Rozvedené matky**

Postoje k nim sú ambivalentné. Na jednej strane sú obviňované, že neudržali manželstvo, i keď neuspokojivé, tzv. kvôli deťom. Na druhej strane sa tvrdí, že v prospech detí je lepšie konfliktný vzťah ukončiť a žiť s deťmi síce v neúplnej rodine, ale v relatívnom pokoji. Panuje všeobecný názor, že takéto rodičovstvo síce nie je optimálne, ale v dnešnej spoločnosti mnohokrát nevyhnutné. Rozvod má stránku ekonomickú, právnu, rodičovskú, psychickú a sociálnu. Podľa skúseností klinických pracovníkov sa rodina po rozvode opäť stabilizuje do dvoch až piatich rokov. Rôzni autori sa prekvapivo rozchádzajú v názoroch na to, ako vplýva rozvod na dieťa. Starší autori majú tendenciu dívať sa na rozvod ako na jav nenormálny, či dokonca tragický a tvrdia, že plnohodnotná výchova detí je možná len v úplnej rodine. Iní prechádzajú do druhého extrému a tvrdia, že existuje vek, v ktorom dieťa rozvodom vôbec netrpí a nemá naň žiaden vplyv. Mnohí sa však zhodujú v tom, že rozvod je pre väčšinu detí traumou a kladie zvýšené nároky na ich psychiku.

### **Ekonomické, sociálne a psychologické aspekty problematiky osamelých matiek**

Žena – samoživiteľka má zväčša finančné problémy, pretože k všeobecnému trendu slovenských rodín patria pomerne veľmi nízke príjmy, nedostatok pracovných miest spojených s vysokou nezamestnanosťou, následnou migráciou za prácou do zahraničia. Z dôvodu, že príjmy sú všeobecne nízke a životné náklady sú čoraz vyššie, ekonomická situácia väčšiny obyvateľstva nie je dobrá. Ešte ťažšie dopadá tento trend na osamelé matky a ich deti, pretože na dôvažok nemajú možnosť cestovať za prácou do iných lokalít. Ťažko si dokážu privyrobit' popri zamestnaní, pretože po návrate zo zamestnania sa musia venovať výchove svo-

jich detí a zvládnuť starostlivosť o domácnosť. Sú navyiac zaťažené zvýšeným psychickým napätím, a aby vôbec mohli optimálne zvládať životné situácie, musia taktiež odpočívať. Pokiaľ takáto osamelá matka nemá rodinných príslušníkov, ktorí by jej občas finančne vypomohli, môže mať dlhodobu ťažké finančné problémy.

Najlepšie sú zabezpečené vdovy a siroty, ktoré dostávajú pravidelný príjem vo forme vdovského a sirotského dôchodku. Horšie sú na tom slobodné matky a rozvedené matky, ktoré často dlhé roky neúspešne vymáhajú výživné na svoje deti, pričom vyživovaciu povinnosť upravuje zákon č. 36/2005 Z. z. o rodine a o zmene a doplnení niektorých predpisov.

Skutočnosť, ako osamelá matka zvládne svoje vzťahy s okolím, je otázkou jej adaptácie na novú, ale vždy komplikovanú situáciu. Je to záležitosťou nielen jej psychiky, ale i sociálnej siete rodiny, priateľov a známych. Hlavne po rozvode osamelá žena stráca aj časť priateľov z manželovej strany a ostatným je povinná s ťažkým srdcom vysvetľovať dôvody, prečo k rozvodu došlo. Táto skutočnosť jej značne strpčuje život, lebo je zväčša traumatizujúca a komplikuje jej adaptáciu na novú situáciu. Medzi najdôležitejšie činitele sociálneho aspektu ich problematiky patrí hlavne rodina. Ak užšia i širšia rodina dokáže osamelú matku podržať, ak ju dokáže povzbudiť a vytvorí atmosféru spolupatričnosti a nádeje na pomoc, potom vzniká predpoklad, že osamelá matka sa rýchle zorientuje a pomerne ľahko zvládne nevyhnutné ťažkosti vyplývajúce zo svojho postavenia.

Je nutné si uvedomiť, že osamelé matky hlavne tesne po rozvode, nie vždy psychicky zvládnu danú situáciu. Hrozí tu tajný alkoholizmus či návykové užívanie sedatív. Ak sa však takejto žene poskytne pomocná ruka práve v pravý čas, a to často iba radou alebo poskytnutím pocitu, že niekomu na nej záleží, má táto osamelá matka šancu prežiť toto obdobie bez väčšej ujmy na svojom zdraví.

S osobným šťastím každého človeka je úzko spätá jeho rodina. Či už tá, v ktorej sa narodil alebo tá, ktorú si vybudoval v manželskom vzťahu. Opakom toho je rozvod, ktorý odborníci prirovnávajú k rozseknutiu živých tiel a je katastrofou predovšetkým pre deti. Pocity sklamaní, straty lásky a horkosti sprevádzajú rozpad rodiny a vždy postihujú ženu a najviac deti. Psychika žien je síce labilnejšia, ale príroda im dala do vienka jednu dôležitú vlastnosť. Ženy sú vytrvalejšie a adaptabilnejšie ako muži. V živote často človeka postretnú ťažké sklamaní, ktoré v ňom zanechávajú hlboké jazvy, ale čas sa im stáva priateľom, lebo ľudská myseľ je schopná zabúdať. A zabudnutie na spôsobenú traumu je najdôležitejším predpokladom vyrovnania sa so situáciou.

### Náhradné výživné – legislatívna úprava

Osamelé matky v dnešnej spoločnosti majú mnoho problémov súvisiacich so zabezpečením existenčných podmienok pre svoje deti a dostávajú sa do najťažších situácií, ak si povinný rodič neplní vyživovaciu povinnosť určenú súdom. Uvedenú problematiku rieši zákon č. 452/2004 Z. z. o náhradnom výživnom a jeho novela č. 613/2004 Z. z. Problematika náhradného výživného a výživného na

maloleté deti je veľmi citlivou oblasťou v sociálnej práci. Podľa Madeja<sup>2</sup> už pojem náhradné výživné naznačuje, že ide o náhradu poskytnutú štátom v prípade, ak si vyživovaciú povinnosť neplní jeden z rodičov, prípadne si túto povinnosť neplní iná osoba. Ide o poskytnutie náhradného výživného len pre dieťa.

Prínos zákona o náhradnom výživnom je nesporný. Matkám, ktoré sa dlhé roky neúspešne snažili vymôcť výživné pre svoje deti, v súčasnosti vzniká šanca, že cestou exekútorských úradov vymôžu pomerne vysoké sumy. Takto osamelé matky zvládnu problémy aspoň do takej miery, aby mohli žiť život porovnateľný so životom vydatých matiek a aby i oni mohli vychutnať šťastie materstva bez neustáleho tlaku finančných problémov, strachu z budúcnosti a večnej otázky, či zvládnu pri všetkých negatívach ich stavu výchovu svojich detí.

Ak šťastie v podobe lásky muža odíde, život nám vráti ešte väčšie šťastie – v podobe našich detí. Ak dokáže žena všetky svoje životné straty pretaviť do lásky k svojim deťom, dáva jej to silu a vytrvalosť čeliť akejkol'vek nepriazni osudu. Jej deti sa stanú centrom vesmíru, zmyslom jej života a tým najväčším šťastím na svete. Údel osamelých matiek je potom v konečnom dôsledku krásny, tak ako to vystihla Reedová<sup>3</sup>, ktorá venovala svoju knihu „Pane, sama to nevládnem“ svojej priateľke Yvone Karlinovej a vo venovaní napísala: „S láskou venujem jednej z osamelých matiek, ktorá to všetko nielen prežila, ale zocelená silnejšou vierou, radostnejším duchom a milujúcim srdcom svoj život aj obohatila.“

### Zoznam použitej literatúry

- CROISSANT, J.: *Kňazstvo ženy*. Bratislava : Serafín 1994.  
Katechizmus Katolíckej Cirkvi, Tmava : SSV 1999.  
MADEJ, R.: *Výživné pre Vaše dieťa. Praktická príručka o právnej úprave výživného a náhradného výživného v Slovenskej republike*. Prašice : AVF 2005.  
REEDOVÁ, B.: *Pane, sama to nevládnem! Meditácie pre osamelé matky*. Liptovský Mikuláš : Transciscus, 1992.  
ZÁKON č.36/2005 Z. z. – *Zákon o rodine a o zmene a doplnení niektorých zákonov*.  
ZÁKON č. 452/2004 Z. z. – *Zákon o náhradnom výživnom*.

Článok recenzoval: doc. PhDr. ThDr. Štefan Lenčíš, PhD.

Počet znakov: 16 550.

Adresa autoriek: **PhDr. Ing. Lýdia Lešková**, Teologická fakulta, Katolícka univerzita v Ružomberku, Hlavná 89, SK - 041 21 Košice, leskova@ktfke.sk

**Doc. PhDr. Mgr. Alena Bašistová, PhD.**, Teologická fakulta, Katolícka univerzita v Ružomberku, Hlavná 89, SK - 041 21 Košice, basistova@ktfke.sk

<sup>2</sup> MADEJ, R.: *Výživné pre Vaše dieťa. Praktická príručka o právnej úprave výživného a náhradného výživného v Slovenskej republike*. Prašice : AVF, 2005, s. 53.

<sup>3</sup> REEDOVÁ, B.: *Pane, sama to nevládnem! Meditácie pre osamelé matky*. Liptovský Mikuláš : Transciscus, 1992, s. 5.

## Osoba podnikateľa v sociálnej náuke Cirkvi

Monika BAČOVÁ

### *The Person of the Entrepreneur in Social Teaching of the Catholic Church*

The entrepreneur and his task were originally not expressed in the encyclicals. The reason for this is that the task of social teaching of the Catholic Church is not that of providing concrete suggestions for solving concrete problems but to provide principles of natural and positive law of God, and their implementation in single fields of economic and social life of man.

It was in the encyclical *Sollicitudo Rei Socialis* that the right of economic entrepreneurship was explicitly named for the first time. Pope John Paul II relates his statements in further encyclicals also to entrepreneurs.

From the social teaching of the Catholic Church, for the entrepreneur it follows that he should understand his task consciously and responsibly for all people he is in contact with. He is also responsible for his employees.

A modern entrepreneur should accept and recognize his humanity and expertise as a message of the social teaching of the Church, that the man is more important than capital.

Keywords: *Entrepreneur, Entrepreneurship, Social Encyclicals, Common Well – Fare (Common Good), Private Ownership*

### Úvod

Sociálne otázky v modernom zmysle slova sa stali aktuálnymi v 18. a 19. storočí, v čase takzvanej sociálnej revolúcie, ktorá vyvolala veľké zmeny a prevraty v živote jednotlivcov, rodín a národov. Príčinou týchto zmien bola priemyselná revolúcia, zrodil sa kapitalizmus, liberalizmus, socializmus. Kresťania nemohli zostať ľahostajnými pred novými problémami každodenného života. Uvažovali o tom, ako urobiť koniec sociálnym nespravodlivostiam.

Na vzniknutú situáciu zareagovala aj Cirkev. Rímski pápeži, aby poučili kresťanov o správnom riešení náboženských a sociálnych otázok, začali vydávať encykliky, v ktorých vysvetľujú a prehľbujú zásady prirodzeného práva, morálne a dogmatické zásady, vyslovujú sa o sociálnych zriadeniach, predkladajú princípy uvažovania, odvodzujú kritériá úsudku a ponúkajú smernice na činnosť.

Sociálne učenie Cirkvi je integrálnou súčasťou kresťanského učenia o človeku. Je obsiahnuté predovšetkým v encyklikách pápežov. „Rozvinulo sa v 19. storočí, keď sa evanjelium stretlo s modernou priemyselnou spoločnosťou, s jej novými štruktúrami výroby spotrebných dobieh, s jej novou koncepciou spoločnosti, štátu a autority, s jej novými formami práce a vlastníctva“ (KKC 2421).

Pôvodne predmetom záujmu sociálneho učenia Cirkvi boli sociálne otázky. Jednoznačne to vyplýva z prvej sociálnej encykliky, encykliky Leva XIII. *Rerum novarum*. „Rozvoj učenia Cirkvi o ekonomických a sociálnych otázkach svedčí



o trvalej hodnote učenia Cirkvi a zároveň o pravom zmysle jej stále živej a činnej Tradície“ (KKC 2421). Je to náuka, ktorá sa vyvíja v čase. Aj prostredníctvom nej Cirkev napĺňa svoje poslanie hlásať evanjelium. „Keď plní svoje poslanie hlásať evanjelium, potvrdzuje človekovi v Kristovom mene jeho dôstojnosť a jeho povolanie do spoločenstva osôb; učí ho požiadavkám spravodlivosti a pokoja podľa Božej múdrosti“ (KKC 2419).

V poslednom čase sociálne učenie Cirkvi sa intenzívne zaoberá aj hospodárskymi otázkami, predovšetkým otázkami svetového hospodárstva.

Cieľom príspevku je poukázať na funkciu podnikateľa v sociálnych dokumentoch Cirkvi.

### Podnikateľ v trhovej ekonomike

Werhahn<sup>1</sup> sa pokúša definovať *úlohu podnikateľa* v trhovom hospodárstve s ohľadom na vývin ekonomického myslenia. Pri svojej úvahe vychádza z toho, že väčšina aktivít ľudí sa viaže na jeho konkrétne aktivity a preto za podnikateľa považuje vkladateľa kapitálu, *kapitalistu*, ktorý svojim kapitálom zakladá podnik a udržuje ho v chode. Autor pokračuje, že takéto uvažovanie nie je správne, pretože podnikateľ môže založiť a prevádzkovať podnik aj s cudzím kapitálom. To znamená, že pre splnenie jeho úlohy nie je rozhodujúci pôvod kapitálu.

Ďalej popisuje úlohu podnikateľa ako *zamestnávateľa*, pretože zamestnancom vytvára pracovné miesta. Ani s takto definovanou úlohou podnikateľa nie je spokojný. Zdôvodňuje to tým, že aj lekári, advokáti, vedci sú zamestnávateľmi, a predsa nie sú podnikateľmi. Čiastočne uspokojivú definíciu nachádza v definícii úlohy podnikateľa, s ktorou prišiel Joseph A. Schumpeter.

Joseph A. Schumpeter (1883 – 1950), americký ekonóm rakúskeho pôvodu, ktorý sa zaoberal históriou ekonomického myslenia, bol prvý, kto sa vážne zaoberal úlohou podnikateľa. Podľa neho podnikateľ je hybnou silou ekonomiky, ktorého úlohou je spoznať a presadiť nové kombinácie výrobných faktorov, ktoré prispievajú k ekonomickému rastu. Znáмым sa stal predovšetkým ako autor teórie inovácie a teórie hospodárskeho vývoja. Tvorivého podnikateľa opísal ako „niekoho, kto neustále novými kombináciami výrobných faktorov realizuje *inovácie*, a tým umožňuje hospodársky rast.“<sup>2</sup>

Inovácie prinášajú so sebou určité riziko, ale súčasne môžu spôsobiť urýchlenie hospodárskeho rastu. Príkladom toho je už viac ako storočné využívanie elektrickej energie a chémie. V štyridsiatych rokoch minulého storočia ekonomický rast urýchlila výroba a využitie syntetických látok. V päťdesiatych rokoch to boli tranzistory, v šesťdesiatych rokoch prichádza prvá generácia počítačov. V sedemdesiatych rokoch mechanické a elektrické systémy sú nahrádzané elektronickými systémami a dochádza ku prudkému rozvoju mikroprocesorov. V osemdesiatych rokoch sa objavujú nové genetické technológie, ktoré spôsobili radikálne

<sup>1</sup> Porov. WERHAHN, P. H.: *Podnikateľ. Jeho ekonomická funkcia a sociálna zodpovednosť*. Ordo Socialis č. 9. s. 19.

<sup>2</sup> Porov. Tamtiež.

zmeny v potravinárstve. Na začiatku 21. storočia urýchľovaniu ekonomického rastu napomáhajú informačné a telekomunikačné technológie, vedomosti, inovácie, globálna informatizácia i samotný proces globalizácie. „V dôsledku globalizácie sa národné ekonomiky integrujú do svetovej ekonomiky s cieľom zabezpečiť dlhodobu udržateľný rast“.<sup>3</sup>

Informačné technológie, ktoré výrazne znižujú transakčné náklady a ovplyvňujú takmer všetky ekonomické aktivity, v súčasnosti predstavujú dominantný zdroj ekonomického rastu a rozvoja. Sú kľúčovým prvkom novej ekonomiky. „Nová ekonomika je aj o zmene organizácie podnikania, trhových štruktúr, vládnych (štátnych) regulácií a ľudských vedomostí“.<sup>4</sup> Inovácie, technologické zmeny zvyšujú produktivitu, poskytujú nové nástroje a formujú smer a tempo technologického pokroku.

Nie každý podnikateľ musí byť tvorivým podnikateľom v tom zmysle, že prichádza s inováciami, ktoré spôsobia revolučné zmeny v hospodárskom vývoji. Veľké zmeny niekedy môžu byť neočakávaným výsledkom tvorivej práce, ale najčastejšie sú výsledkom výskumu, ktorý si vyžaduje kapitál a je spojený s veľkým rizikom. Keďže pre novú ekonomiku, ktorá je ekonomikou vedomostí a inovácií, je charakteristické riziko, neistota a neustála zmena, aj podnikateľ sa musí naučiť s rizikom žiť.

Aby podnikateľ obstál v súčasnej konkurencii na trhu, musí byť tvorivým podnikateľom v tom zmysle, že vo svojich aktivitách aplikuje nové technológie, metódy a postupy. Aplikácia inovácií si často vyžaduje aj vysoký kapitálový vklad. To je spojené s veľkým rizikom, pretože nesprávne umiestnené investície a následne nesprávne riadenie môžu byť jednou z príčin krachu podnikateľa. Takéto riziko podnikateľ neustále podstupuje.

V malých a stredných podnikoch vlastníkom, prípadne majoritným vlastníkom je fyzická osoba – podnikateľ, prípadne so svojou rodinou. Jeho úloha sa prejavuje v jeho *každodennej práci*. Iná je situácia vo veľkých podnikoch, ktoré sú vlastníctvom viacerých osôb. Za ich organizáciu a riadenie sú zodpovední manažéri, ktorí vôbec nemusia mať vlastnícky podiel na danom podniku. Ich mzdy sú vopred zmluvne dohodnuté, teda vo svojej podstate sú zamestnancami.

Podnikateľ pri plnení všetkých vyššie uvedených úloh preberá na seba zodpovednosť za seba, za svoju rodinu, ale aj za všetky záujmové skupiny, ktoré vytvárajú vnútorné a vonkajšie okolie jeho podnikateľských aktivít. Za svoje správanie pri plnení svojich úloh sa určite zodpovedá pred svojim vlastným morálnym svedomím. Pri rozhodovaní sa o svojich aktivitách je vždy ovplyvňovaný aj svojím okolím, celou spoločnosťou a jej systémom hodnôt.

### Funkcia podnikateľa v sociálnych dokumentoch Cirkvi

Sociálne učenie Cirkvi podnikateľovi pôvodne nevenovalo zvláštnu pozornosť. Až do vydania encykliky *Sollicitudo rei socialis* Cirkiev vo svojom učení chápala

<sup>3</sup> LISÝ, J. a kol.: *Ekonomía v novej ekonomike*. Bratislava : IURA EDITION, 2005. s. 15.

<sup>4</sup> BALÁŽ, P., VERČEK, P.: *Globalizácia a nová ekonomika*. Bratislava : Sprint, 2002. s. 48.

podnikateľa ako zamestnávateľa. Pápeži sa v encyklikách venovali sociálnym otázkam hospodárskeho života, predovšetkým otázkam spravodlivej mzdy a robotnickej otázke vôbec. Starostlivosť Cirkvi o robotníkov sa dostala do popredia aj vďaka tomu, že v dôsledku rozšírenia socializmu jej hrozilo nebezpečenstvo straty más, priemyselného robotníctva.

Hoci „Funkcia podnikateľa sa v encyklikách až do *Sollicitudo rei socialis* takmer neprerokúva“,<sup>5</sup> ale už od čias Leva XIII. ho sociálne učenie predpokladá bez toho, že by to bolo explicitne vyjadrené.

Encyklika *Rerum novarum* rieši problém súkromného vlastníctva a stáva sa jeho zástancom. V prvej časti encykliky čítame: „zem, hoci je rozdelená na súkromníkov, ostáva stále v službe a na úžitok všetkým... Kto nemá vlastné dobrá, nahrádza ich svojou prácou“ (*RN* 7). Lev XIII. rozlišuje „oprávnené vlastníctvo a oprávnené používanie“ (*RN* 19). Pius XI. toto rozlíšenie považuje za „pevný základ... že totiž právo na vlastníctvo sa odlišuje od jeho vykonávania“ (*QA* 47) a vyzýva ku komutatívnej spravodlivosti. Okrem toho súkromné vlastníctvo považuje za prirodzené právo a podčiarkuje jeho sociálny aspekt a s tým súvisiacu funkciu.

V sociálnom učení Cirkvi sa stretávame aj so súkromným vlastníctvom výrobných prostriedkov „Súkromné vlastníctvo, aj výrobných prostriedkov, je prirodzeným právom... je to právo, ktoré sa užíva v prospech seba a pre dobro druhých“ (*MM* 11).

Sociálne učenie Cirkvi pôvodne vzniklo bez podnikateľa. Súvisí to aj s dejiným vývojom chápania podnikateľa v hospodárskej sfére. Kreatívneho podnikateľa národohospodári objavujú až na prelome 19. a 20. storočia. Dovtedy ani ekonomické vedy nemali nijaké miesto pre tvorivého podnikateľa. K prechodu od negatívnej ku pozitívnej teórii o podnikateľovi dochádza až v roku 1912 kedy Joseph A. Schumpeter vydáva Teóriu hospodárskeho rozvoja. Podľa Schumpetera podstata podnikateľskej funkcie spočíva v jeho zvláštnej úlohe: „spoznať a presadiť nové kombinácie výrobných faktorov“<sup>6</sup> (podrobnejšie sme o tom hovorili na začiatku).

„Ešte v roku 1961 boli k slávnostnému ohláseniu encykliky *Mater et magistra* pozvaní zástupcovia katolíckeho robotníctva ako oficiálni hostia – nie však zástupcovia katolíckych podnikateľov.“<sup>7</sup>

Ekonomika potrebovala veľmi dlhý čas, aby objavila úlohu podnikateľa – zabezpečovať ekonomický rast. Sociálne učenie Cirkvi „tvorí náukový celok, ktorý sa postupne dopĺňa v miere, v akej Cirkev za pomoci Ducha Svätého vysvetľuje udalosti v priebehu dejín vo svetle celého Božieho slova zjaveného Ježišom Kristom“ (*KKC* 2422). Preto sa nemôžeme čudovať, že podnikateľa objavilo tak neskoro.

<sup>5</sup> WERHAHN, P. H.: *Podnikateľ*, č. 9. s. 27.

<sup>6</sup> Tamtiež, č. 9. s. 13.

<sup>7</sup> Tamtiež, č. 9. s. 27.

Kultúrnou funkciou hospodárstva sociálne učenie Cirkvi zdôrazňuje už v encyklike *Rerum novarum*. „Opiera sa pri tom o biblické učenie, podľa ktorého je človek povoláný, aby si podmanil zem.“<sup>8</sup> „Naplňte zem! Podmaňte si ju a panujte nad rybami mora...“ (*Gn* 1,28). O ekonomickom raste a tým aj o podnikateľských aktivitách sa vo Svätom Písme dozvedáme na viacerých miestach. Príkladom môže byť podobenstvo talentoch (*Mt* 25,14 – 30) alebo podobenstvo o mínach (*Lk* 19,11 – 27). V oboch podobenstvách Ježiš rozpráva o sluchoch, ktorým pán zveril istý majetok. Keď sa vrátil, chcel po nich „zúčtovať“. Tých, ktorí majetok zveľadili, pochválil a tých, ktorí majetok len verne spravovali nazval zlými a lenivými sluhami. Z týchto dvoch podobenstiev môžeme vyvodit' závery aj pre podnikateľa. Úlohou podnikateľa je nielen verne spravovať majetok, ktorý má k dispozícii, ale súčasne je potrebné, aby ho neustále zveľad'oval. Aby ho mohol zveľad'ovať, očakáva sa od neho tvorivé konanie, ako jeho ďalšia úloha, ktorá zabezpečí rast.

Zabezpečenie ekonomického rastu podnikateľom, nie je samoúčelné, ale má slúžiť spoločnému dobru, ktoré predstavuje celistvosť politických, sociálnych a ekonomických podmienok osobného rozvoja človeka.<sup>9</sup>

Pri ekonomických a sociálnych otázkach sociálne učenie Cirkvi sa skôr prikláňa ku problematike rozdeľovania ako ku problematike rastu. To znamená, že princíp solidarity sa uprednostňuje pred princípom subsidiarity. Keďže podnikateľ zohráva rozhodujúcu úlohu v oblasti ekonomického rastu, pred ktorým má prednosť rozdeľovanie, aj v sociálnom učení Cirkvi sa dostáva do úzadia a explicitne sa mu nevenuje taká pozornosť ako ostatných otázkam a problémom.

Werhahn v tejto súvislosti ešte poukazuje na viaceré ďalšie skutočnosti. Encyklika *Mater et Magistra* v súvislosti s učením o vlastníctve a o prednosti súkromnej iniciatívy, ktoré sú založené na princípe subsidiarity, pojem podnikateľský zisk ako prvok podnikateľského hospodárstva nespomína. Encyklika *Quadragesimo anno* v súvislosti s riešením problému nezamestnanosti požaduje, aby sa zisk reinvestoval, čím potvrdzuje, že uznáva legitímnosť zisku. Ani *Popolorum progressio*, ktoré požaduje, aby každý národ vyrábala viac, sa nezmieňuje o výkone podnikateľa. Obdobne je tomu aj v *Gaudium et spes*, ktoré taktiež explicitne nehovorí o podnikateľovi.<sup>10</sup>

Až v encyklike *Sollicitudine rei socialis* je prvýkrát explicitne vyjadrené právo na hospodárske podnikanie, právo na podnikateľskú iniciatívu. Ján Pavol II. v encyklike zdôrazňuje, že právo na hospodárske podnikanie, je „dôležité právo nielen pre jednotlivca, ale aj pre spoločné dobro.“ (*SRS* 15) „Tým je prvýkrát v katolíckom sociálnom učení jasne povedané, že podnikateľský duch a tvorba kapitálu sú vlastne hybnými silami hospodárskeho rastu.“<sup>11</sup>

Ján Pavol II. v poslednej sociálnej encyklike *Centesimus annus* zvláštnu pozornosť venuje súkromnému vlastníctvu a všeobecnému určaniu majetkov. Pri-

<sup>8</sup> Tamtiež, č. 9. s. 28.

<sup>9</sup> Porov. tamtiež, č. 9. s. 29.

<sup>10</sup> Porov. tamtiež, č. 9. s. 29.

<sup>11</sup> Tamtiež, č. 9. s. 29.

pomína, že „súkromné vlastníctvo je nutné, a teda je dovolené, zároveň je však obmedzené.“ Pápež pokračuje, že aj II. vatikánsky koncil v pastorálnej konštitúcii o Cirkvi v dnešnom svete *Gaudium et spes* potvrdil toto tradičné učenie „Človek užíva júc tieto bohatstvá, má pokladať veci, ktoré oprávnené vlastní, nielen za svoje, ale aj za spoločné v tom zmysle, že môžu byť nielen na osoh jemu, ale aj iným“ (CA 30). Pôvod súkromného vlastníctva nachádza v Gn 1,28 – 29. Pokračuje, že v súčasnosti sa vyskytuje nielen vlastníctvo zeme, ale aj iná forma vlastníctva „vlastníctvo poznania, techniky a vedy“ (CA 31). Na tomto druhu vlastníctva spočíva bohatstvo priemyselne vyspelých krajín. Toto bohatstvo je dosiahnuteľné pri vzájomnej spolupráci ľudí – človek pracuje s inými ľuďmi, ktoré pápež nazýva sociálnou prácou. Za významné pramene bohatstva modernej spoločnosti pápež považuje:

- schopnosť spoznať v pravý čas potreby iných ľudí a zloženie najvhodnejších výrobných činiteľov na ich uspokojenie. Zdôrazňuje, že mnohé hodnoty nedokáže efektívne vytvoriť práca jednotlivca, ale je potrebná ich spolupráca,
- schopnosť organizovať takýto proces, plánovať jeho trvanie, starať sa, aby zodpovedal uspokojovaniu potrieb, a vziať na seba nutné riziká.

Z toho vyplýva, že rastie „úloha organizovanej a tvorivej ľudskej práce a – ako podstatnej časti tejto práce – schopnosti iniciovať a podnikať“ (CA 32). Za hlavné bohatstvo človeka považuje samého človeka (spolu so zemou), jeho rozum a jeho organizovanú činnosť v úzkej spolupráci s inými ľuďmi, čím vytvára pracovné spoločenstvá na pretváranie prírodného a ľudského prostredia. „Do tohto procesu sú zapojené také dôležité činnosti, ako je usilovnosť, pracovitosť, obozretnosť pri podstupovaní rozumných rizík, spolaľivosť a vernosť v medziľudských vzťahoch, odvaha pri vykonávaní ťažkých a nepríjemných, ale pre pracovné spoločenstvo podniku nevyhnutných rozhodnutí a pri prekonávaní prípadných neúspechov“ (CA 32). Ďalej pripomína, že kým v minulosti hlavným „činiteľom produkcie bola zem a neskôr kapitál, chápaný ako súhrn strojov a výrobných prostriedkov, dnes je čoraz viac rozhodujúcim činiteľom sám človek, konkrétne jeho poznávací schopnosť, ktorá sa prejavuje vo forme vedeckého poznania, organizačná schopnosť utvárať spoločenstvá, ako aj schopnosť vnímať a uspokojovať potreby iných“ (CA 32).

Z uvedeného môžeme explicitne vyvodit' vlastnosti, ktoré by mal mať moderný podnikateľ: usilovnosť, pracovitosť, obozretnosť, spolaľivosť, vernosť, odvaha.

Pápež upozorňuje aj na nebezpečenstvá a problémy, ktoré súvisia s procesom organizovanej a tvorivej práce a tým aj schopnosti iniciovať a podnikať. Upozorňuje predovšetkým na to, že:

- veľa ľudí „nedisponuje prostriedkami, ktoré by im dovolili skutočne a ľudsky dôstojným spôsobom vstúpiť do systému podnikania, v ktorom práca zaujíma naozaj ústredné miesto“ (CA 33). Nemajú možnosť vzdelania, rozvíjania svojich schopností, možnosť vzájomného poznania a komunikácie, možnosť zapojiť sa do spoločnosti, nepriznáva sa im žiadna dôstojnosť, nie sú schopní čeliť

## Osoba a osobnosť

konkurencii, sú vytlačení na okraj spoločnosti, teda žijú na pokraji spoločnosti, prípadne sú celkom vykorisťovaní,

- existuje „veľa ľudských potrieb, ktoré vôbec nemajú prístup na trh. Je vážnou povinnosťou spravodlivosti a pravdy zabraňovať, aby základné ľudské potreby zostali neuspokojené a ľudia, ktorých trápia, hynuli.“ Ide o potreby, ktoré sú vlastné každému človekovi, aby mohol žiť: „mzdu dostačujúcu na udržanie rodiny, sociálne zabezpečenie v starobe a nezamestnanosti a o primeranú ochranu pracovných podmienok“ (CA 34), ktorým sociálne učenie Cirkvi venuje pozornosť už od čias encykliky *Rerum novarum*. V záujme riešenia týchto problémov sociálnej nespravodlivosti otvára sa veľké pole pôsobnosti pre činnosť odborov. Problém je riešiteľný v spoločnosti, „v ktorej existuje sloboda práce, podnikania a účasti. Takáto spoločnosť sa nestavia proti trhu, ale vyžaduje, aby spoločenské sily a štát primeranou kontrolou zaručovali uspokojovanie základných potrieb celej spoločnosti“ (CA 35),

- „dnešný problém nespočíva len v ponuke dostatočného množstva tovaru, ale v tom, ako vyhovieť požiadavkám na kvalitu. Ide o kvalitu vyrábaného a spotrebného tovaru, o kvalitu služieb, po ktorých je dopyt, o kvalitu životného prostredia a života vôbec“ (CA 36). Pápež upozorňuje aj na možnosť vzniku konzumných návykov a konzumného štýlu života – konzumizmu,

- „človek ovládaný túžbou viac mať a užívať, ako byť a rozvíjať sa, prehnane a nezriadené spotrebúva bohatstvo zeme, ako aj samého života“ (CA 37), teda upozorňuje na otázku ekológie,

- okrem nezmyselného ničenia prírodného prostredia, závažnejším problémom je „ničenie ľudského prostredia“ a zasadzuje sa o „ochranu morálnych podmienok autentickej „humánnej ekológie“ (CA 38).

Posledná sociálna encyklika *Centesimus annus* vyzdvihuje, že Cirkev vo svojom sociálnom učení:

- uznáva pozitívny význam trhu a podnikania, ale súčasne poukazuje, že jedno i druhé sa musí bezpodmienečne orientovať na spoločné dobro,

- uznáva oprávnenosť úsilí robotníkov dosiahnuť plné uznanie ich dôstojnosti a väčšieho podieľania sa na živote podniku,

- uznáva, že integrálny rozvoj ľudskej osoby v práci neodporuje požiadavkám vyššej produktivity a výnosu z práce,

- upozorňuje, že na podnik sa nemožno pozerat' ako na spoločnosť kapitálu, ale súčasne je to aj spoločnosť ľudí, ktorí sú za podnik zodpovední bez ohľadu na to, či do činnosti vkladajú potrebný kapitál, alebo na jeho činnosti sa podieľajú svojou prácou,

- zdôrazňuje, že človek sa svojou prácou neangažuje len za seba, ale aj za druhých a s druhými.

Z uvedených výrokov pápeža Jána Pavla II. môžeme vyvodit' aj úlohu, akú má podnikateľ plniť v rámci svojho spoločenského postavenia:

- je zodpovedný za výrobné prostriedky a za slobodu tvorivej činnosti človeka v ekonomickej oblasti, a pri tom má mať na zreteli spoločné dobro,

- umožniť zamestnancom podieľať sa na riadení a živote podniku,



## Osoba a osobnosť

- v práci prispievať k integrálnemu rozvoju ľudskej osoby,
- podnik chápať nielen ako súhrn výrobných prostriedkov, ale pozornosť zamerať aj na podnik ako spoločenstvo ľudí,
- pracovať, aby uspokojil svoje potreby, potreby svojej rodiny, spoločnosti, do ktorej patrí, svojej krajiny a v konečnom dôsledku prispel aj k uspokojovaniu potrieb celého ľudstva. Podnikateľ pri svojej práci sa podieľa aj na práci svojich zamestnancov, ovplyvňuje ju a súčasne vplýva aj na prácu svojho okolia.

**Záver**

Podnikateľ a jeho úloha pôvodne v encyklikách explicitne vyjadrené neboli. Príčinu môžeme nájsť v tom, že úlohou sociálneho učenia Cirkvi nie je poskytovať konkrétne návrhy na riešenie konkrétnych problémov, ale poskytovať zásady prirodzeného i pozitívneho Božieho zákona a ich uplatnenie v jednotlivých oblastiach ekonomického a sociálneho života človeka.

Až v encyklike *Sollicitudo rei socialis* je prvýkrát výslovne pomenované právo na hospodárske podnikanie. Pápež Ján Pavol II. v ďalších encyklikách svoje výpovede vzťahuje aj na podnikateľov.

Pre podnikateľa zo sociálneho učenia Cirkvi vyplýva, aby svoju úlohu chápal vedome a zodpovedne v zmysle spoločného dobra. K tomu patrí aj jeho humánna zodpovednosť za všetkých ľudí, s ktorými prichádza do styku. K jeho zodpovednosti patrí aj starostlivosť o jeho zamestnancov.

Moderný podnikateľ svoju humánnosť a odbornú zdatnosť by mal prijímať a uznávať aj ako posolstvo sociálneho učenia Cirkvi, že človek je dôležitejší ako kapitál.

Z vyššie uvedeného môžeme vyvodit' záver, že povolanie podnikateľa je náročným povolaním, ktoré si v súčasnom svete internetu, informačných a komunikačných technológií, vyžaduje, aby sa vedel orientovať v podmienkach neustálych inovácií a aby bol pripravený adaptovať sa na neustále sa meniace udalosti a skutočnosti. Je to povolanie, ktorého úlohou je byť vlastníkom, zamestnávateľom, inovátorom a súčasne aj človekom. Cirkev vo svojom sociálnom učení nedisponuje s konkrétnym modelom podnikania a tak isto neposkytuje ani konkrétne návrhy na riešenie jednotlivých problémov. Jej cieľom je inšpirovať správne postoje vo vzťahu ku pozemským dobrám a v spoločensko-ekonomických vzťahoch, ktoré by popri rešpektovaní princípu personality, solidarity a subsidiarity mali neustále sledovať spoločné dobro. Užívotnenie sociálneho učenia Cirkvi je úlohou laikov, podnikateľov, ktorí by súčasne mali byť aj dobrými odborníkmi aj kresťanmi vernými Božím zákonom.

**Bibliografia***Pramene*

- SVĚTÉ PÍSMO. 1995. TRNAVA : SSV 2003.  
KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. 1997. Trnava : SSV 1998.  
DRUHÝ VAT. KONCIL.: *Gaudium et spes, 1964*. In: prekl. POLČIN, S.: *Radosti a nádeje. Pastorálna konštitúcia II. vat. koncilu o Cirkvi v súčasnom svete*. Rím : SÚSCM, 1972.  
*Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997.

*Literatúra*

- BALÁŽ, P., VERČEK, P.: *Globalizácia a nová ekonomika*. Bratislava : Sprint, 2002.  
HÖFFNER, J.: *Étos podnikateľa*. Košice : Hnutie kresťanských rodín, 1991.  
HÖFFNER, J.: *Keresztény társadalmi tanítás*. Budapest : Szent István Társulat, 2002.  
KOVÁČ, Š.: *PRO HOMINE. Prehľad sociálnej náuky Cirkvi. Priblíženie pápežských dokumentov širšej verejnosti*. Topoľčany : PRIMA-PRINT, 1998.  
LISÝ, J. a kol.: *Ekonomía v novej ekonomike*. Bratislava : IURA EDITION, 2005.  
MUZSLAY, I.: *Gazdaság és erkölcs*. In: *Studia Theologica Budapestinencia. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának Sorozata 7*. In: <http://www.communio.hu/ppek/k120.htm>. (15.07.2005).  
VRAGAŠ, Š.: *Základné otázky sociálneho učenia Cirkvi*. Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bolhoslovecká fakulta Univerzity Komenského, 1996.  
WERHAHN, P. H.: *Podnikateľ. Jeho ekonomická funkcia a sociálna zodpovednosť*. Ordo Socialis č. 9.

Článok recenzoval: doc. ThDr. Martin Uháľ, PhD.

Počet znakov: 24 123.

Adresa autorky: **Mgr. Ing. Monika Bačová, PhD.**, Podnikovohospodárska fakulta v Košiciach, Ekonomická univerzita v Bratislave, Tajovského 13, SK - 041 30 Košice, tel.: +421 (0)55 6223814, e-mail: [bacova@euke.sk](mailto:bacova@euke.sk)

## Mužské kláštory na území Košickej diecézy

Peter ZUBKO

### *Monasteries on the territory of the Archdiocese of Košice*

After the Mongol invasion (1241) but mainly after the lost Battle of Mohács (1526) and also after the Reformation in Hungary started and was developed the habit of preserving in memory the awareness of the perished monasteries. It was done in a way that a king continued to nominate the superiors of those communities (provosts and abbots); however, the nomination was given only as a title of honour for personal merits to the distinguished clergymen. In his article the author names all the perished monasteries on the territory of the diocese of Košice, differentiates their religious competency, the time interval and states the distinguished historical events of individual monasteries. Thanks to the historical memory that was kept alive through the distinguished honour nomination to the superiors of those monasteries, as if they were continued to exist, many of those perished monasteries were stated in the diocesan schematisms. Some of them by the means of progress were gradually supplemented and as a result the number of the honorableness increased so much that the Pope Pius X at the beginning of the 20<sup>th</sup> century invalidated them. This article presents the perished heritage in the territory of the diocese of Košice as a transparent list of all the monasteries. It is done in the way that is possible to find in accessible literature. The monasteries had existed until the 12<sup>th</sup> century and some of them survived until the beginning of the 20<sup>th</sup> century.

*Keywords: Archdiocese of Košice, monasteries, titled provosts and abbots, Church hierarchy*

Dôležitú úlohu pri upevňovaní kresťanstva zohrali aj staré kláštory – opátstva či prepoštvá, ktoré väčšinou do reformácie, resp. pod tlakom spoločensko-politických udalostí, ako bola tatárska invázia či turecký vpád, zanikli. Počas rekatolizácie nastala druhá vlna zakladania kláštorov. V Uhorsku od tatárskeho vpádu (1241), no predovšetkým po prehranej bitke pri Moháči (1526), ale aj po reformácii vznikol a rozvíjal sa zvyk uchovávať v pamäti vedomie o zaniknutých kláštoroch takým spôsobom, že panovník menoval aj naďalej predstavených týchto komunit, avšak len ako čestný titul za zásluhy.<sup>1</sup> V Uhorsku tak každý významnejší kňaz bol titulárnym prepoštom alebo opátom. K tomuto privilégiumu sa viazali aj príslušné liturgické práva, rovnaké, ako keby titulárni prepošti alebo opáti boli reálnymi prepoštami alebo opátmi, čiže mohli podľa liturgických predpisov nosiť počas bohoslužieb alebo do chóru predpísanú liturgickú pokrývku hlavy (mitru), pastoraľ, ale aj rukavice, črievice, pektorál, prsteň atď. Tituly sa

<sup>1</sup> MIHÁLYFI, Ákos: *Veřejné bohoslužby (Katolická liturgika) I*. Banská Bystrica : Havelka a spol., 1937, s. 257.

väčšinou viazali na tú diecézu, do ktorej bol klerik inkardinovaný. V prípade reálnych prepoštviev a opátstiev sa však sledovali aj iné záujmy.<sup>2</sup>

Menovanie titulárnych prepoštov a opátov zrušil pápež Pius X. rozhodnutím motu proprio *Inter multiplices* z 21. februára 1905.<sup>3</sup> Po prvej svetovej vojne si maďarskí biskupi uzurpovali právo menovať titulárnych prepoštov a opátov, čo im Svätá stolica v roku 1930 potvrdila.<sup>4</sup> V Maďarsku tak titulatúry pretrvali, kým inde zanikli. V Košickej diecéze po prvej svetovej vojne neboli menovaní titulárni hodnostári, s výnimkou obdobia maďarskej okupácie Košíc za pôsobenia vtedajšieho biskupa Štefana Madarásza.

Na území Košickej diecézy existovali nasledujúce opátstva a prepoštvá.

### Opátstva (abácie)

1. \*<sup>5</sup> Blahoslavenej Panny Márie z Krásnej nad Hornádcom – benediktíni a jezuiti.<sup>6</sup>
2. \* Sv. Egídia z Bardejova – cisterciti.<sup>7</sup>
3. \* (Narodenia) sv. Jána Krstiteľa z Bardejova – augustiniáni a františkáni.<sup>8</sup>

<sup>2</sup> Napr. košický biskup Ján Perger (1868 – 1876) bol titulárnym opátom opátstva *de szent Jobb* (sv. pravice uhorského kráľa sv. Štefana), ktorého výnosy reálnych majetkov boli použité na opravu košickej katedrály.

<sup>3</sup> *Pii X Pontificis Maximi Acta. Vol. II. Romae 1907, s. 26 – 47.*

<sup>4</sup> MIHÁLYFI, Ákos: *Verejné bohoslužby (Katolícka liturgia) I, s. 258 – 259.*

<sup>5</sup> Lokality označené hviezdíčkou [\*] sa spomínali v starých schematizmoch. Za kritérium sme zvolili dátum vzniku kláštora – pred rokom 1526, resp. pred reformáciou. Kvôli úplnosti však uvádzame všetky mužské kláštory latinského obradu, ktoré vznikli do roku 1800. Väčšina z nich zanikla. V zozname sú uvedené aj lokality z dnešného Maďarska, ktoré kedysi (1804 – 1977) patrili do Košickej diecézy.

Podľa historického princípu sa nerozlišovali viaceré komunity na tom istom mieste; aj keď sa (neraz skutočne fyzicky) na jednom mieste vystriedali viaceré rehole, v titulatúrach sa to považovalo len za jedno opátstvo či prepoštvstvo, nie viaceré. Tento princíp sme zohľadnili v doplnení a dopracovaní zoznamu z územia Košickej diecézy.

<sup>6</sup> Pôvodne benediktínske opátstvo, zmienka už k roku 1143. V 16. storočí vystriedalo viacero patrónov, roku 1561 ho dostali jezuiti, aby mali prostriedky na činnosť v Trnave, najmä aby mohli udržiavať ostrihomský seminár v Trnave, založený prímasom Mikulášom Oláhom. – *Schematismus venerabilis cleri Dioecesis Cassoviensis ad annum Jesu Christi MDCCCXXVI. Cassoviae 1826, s. 8; ČIŽMÁR, M.: Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva. Prešov 2004, s. 83 – 84; SEDLÁK, P.: Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva (od počiatkov do roku 1804). Prešov 2004, s. 33 – 34; KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története 1596-ig.* Eger 1987, s. 97.*

<sup>7</sup> Pôvodne cisterciácke opátstvo, fundované pravdepodobne na začiatku 13. storočia (pred 1247). Cisterciti ho opustili pred rokom 1269. Prví mnísi pochádzali z malopoľskej Koprivnice, kde bol Kláštor sv. Floriána fundovaný kráľom Kazimírom v roku 1185. – *Schematismus Cassoviensis 1826, s. 11; Schematismus Cassoviensis 1938.* Košice 1938, s. 28; BUDINSKÝ-KRIČKA, V. a kol.: *Dejiny Bardejova.* Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1975, s. 36, 39; ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Šariša (DOŠ).* Prešov 1990, s. 23; VARSÍK, B.: *Osídlenie Košickej kotliny I.* Bratislava 1964, s. 124; ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život, s. 90 – 91.*

<sup>8</sup> Pôvodne opátstvo, neskôr priorát augustiniánov, ktorý vznikol (pred rokom 1400) koncom 13. storočia, aj keď kláštor postavili v rokoch 1427 – 1432 a kostol okolo roku 1466. Fungoval do roku 1528. Kostol bol v roku 1670 značne poškodený, no spolu s kláštorom v modifikovanej

4. \* Sv. Ducha z Hrabkova – benediktíni, augustiniáni a jezuiti.<sup>9</sup>
5. \* Sv. Egídia z Koprivnice – cisterciti.<sup>10</sup>
6. \* Sv. Stanislava, biskupa a mučeníka, z (Veľkého) Šariša – augustiniáni.<sup>11</sup>
7. \* Panny Márie zo Solivaru – cisterciti? a františkáni.<sup>12</sup>
8. Cestice – benediktíni.<sup>13</sup>
9. \* Sv. Juraja, vojaka a mučeníka, zo Szerencsa (Maďarsko) – benediktíni.<sup>14</sup>
10. \* Blahoslavenej Panny Márie z Felsőgagy (Maďarsko) – benediktíni.<sup>15</sup>

podobne existuje dodnes. Františkáni tu boli založení po Vestfálskom mieri (1648), v meste pôsobili do roku 1950. – *Schematismus Cassoviensis 1826*, s. 10; *Schematismus Cassoviensis 1938*, s. 31; BUDINSKÝ-KRIČKA, V. a kol.: *Dejiny Bardejova*, s. 82, 84, 99 – 101; ULIČNÝ, F.: *DOŠ*, s. 24; ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 140 – 141, 164 – 166; SEDLÁK, P.: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, s. 58; KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 116.

<sup>9</sup> Pôvodne benediktínske opátstvo, od roku 1340 augustiniánske. V 30. rokoch 14. storočia dal Mikuláš z Perína postaviť v Hrabkove kláštor (asi 1334), ktorému daroval dedinu Hrabkov. Augustiniáni tu boli iba do roku 1351, potom dostali neďaleké Chmiňany, avšak v Hrabkove augustiniáni pôsobili do roku 1516/7 alebo 1526, neskôr bol majetok v rukách prešovských jezuitov do roku 1773, potom ho spravoval študijný fond. – *Schematismus Cassoviensis 1826*, s. 10; *Schematismus Cassoviensis 1938*, s. 28 – 29; ULIČNÝ, F.: *DOŠ*, s. 95 – 96, 107; ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 85 – 86, 166 – 167; SEDLÁK, P.: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, s. 36, 58; KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 117.

<sup>10</sup> Pôvodne cisterciánske opátstvo, ktoré existovalo v 12. – 15. storočí. Išlo sa o filiú Kláštora sv. Egídia v Bardejove. – *Schematismus Cassoviensis 1826*, s. 11; *Schematismus Cassoviensis 1938*, s. 29; ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 91 – 92.

<sup>11</sup> Pôvodne augustiniánsky priorát, existujúci medzi rokmi 1274 – 1528. Mohol vzniknúť už medzi rokmi 1254 – 1256. Bolo tu aj vierohodné miesto. – *Schematismus Cassoviensis 1826*, s. 9 – 10; ULIČNÝ, F.: *DOŠ*, s. 349; ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 167 – 168; SEDLÁK, P.: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, s. 38, 67; KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 117.

<sup>12</sup> Niet bližších správ. Pravdepodobne išlo o filiálny kláštor susedného opátstva sv. Egídia v Bardejove alebo išlo o templársky kostol. Zrejme zanikol za tatárskych vpádov. Neskôr tu bol Šošovcami fundovaný františkánsky kláštor (dnes už len kostol Najsv. Trojice), fungujúci v rokoch 1413 – 1533. Spomínal sa za čias Petra Pázmaňa, ale už ako zaniknutý. – *Schematismus Cassoviensis 1826*, s. 9; *Schematismus Cassoviensis 1938*, s. 29; *Spríevodca po sakrálnych pamiatkach a cirkevnom živote Prešova*. ŠVORC, P. (zost.). Prešov : UNIVERSUM, 1999, s. 87; ULIČNÝ, F.: *Začiatky a vývoj kresťanstva na východnom Slovensku v stredoveku*. In: *Kresťanstvo v dejinách Slovenska*. KOHŮTOVÁ, M. (ed.). Bratislava, 2003, s. 39; ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 130 – 131; KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 113.

Iný prameň hovorí, že v 15. storočí tu boli usadení františkáni a ich kostol bol zasvätený Panne Márii. Zanikli za reformácie. – ULIČNÝ, F.: *DOŠ*, s. 291.

<sup>13</sup> Benediktínsky kláštor založený okolo roku 1067 v Zaste (Cesticiach?). – ULIČNÝ, F.: *Začiatky a vývoj kresťanstva*, s. 38; ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy (DOŽ)*. Michalovce 2001, s. 22.

<sup>14</sup> Benediktínsky kláštor, pôvodne nie sv. Juraja, ale sv. Petra a Pavla, tu existoval od prelomu 12 a 13. storočia, prvýkrát sa spomína k roku 1247. Vystriedal viacerých patrónov. Zanikol okolo roku 1556, keď Zápoľskí prispeli k jeho úpadku a v roku 1583 jágerský hradný kapitán Žigmund Rákoczi zaujíma kláštorne majetky. Kláštorne opevnenie bolo definitívne zbúrané v roku 1675. – *Schematismus Cassoviensis 1826*, s. 9; ULIČNÝ, F.: *DOŽ*, s. 514 – 515; KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 99.

**Prepoštvá (prepozitúry)**

1. \* Sv. Kríža z Lelesa – premonštráti.<sup>16</sup>
2. \* Sv. Mikuláša z (Nižnej) Myšle – premonštráti a jezuiti.<sup>17</sup>
3. \* Sv. Kríža z Chmeľova – križovníci.<sup>18</sup>
4. \* (Veľká) Tŕňa – augustiniáni.<sup>19</sup>
5. Gaboltov – križovníci.<sup>20</sup>
6. Sv. Ondreja (alebo sv. Kríža) z Vinného – križovníci.<sup>21</sup>
7. \* Sv. Juraja zo Sobrancec.<sup>22</sup>
8. \* Blahoslavenéj Panny Márie z Darnova (Maďarsko) – premonštráti.<sup>23</sup>

<sup>15</sup> Benediktínske opátstvo, zaniknuté dávno pred časmi Petra Pázmaňa. – *Schematismus Cassoviensis 1826*, s. 10.

<sup>16</sup> Reálne opátstvo Rádu premonštrátov, založené v roku 1140 alebo až 1180, najneskôr medzi rokmi 1188 – 1196. Bolo tu vierohodné miesto. Kláštor bol zrušený za Jozefa II. v roku 1787. – *Schematismus Cassoviensis 1826*, s. 12; *Schematismus Cassoviensis 1938*, s. 30; porov. ULIČNÝ, F.: *DOŽŽ*, s. 276 – 279; ULIČNÝ, F.: *Začiatky a vývoj kresťanstva*, s. 38; VARSÍK, B.: *Osídlenie Košickej kotliny I*, s. 125; ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 43; CZAKÓ, István: *Ezredévi emlékkönyv az egri főegyházmegye alapításának 1000. éve alkalmából*. [Eger] : [Egri Főegyház], [2004], s. 32; KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 104.

<sup>17</sup> Pôvodne premonštrátske prepoštvá, existujúce už v roku 1288, od roku 1643 v rukách košických jezuitov, neskôr súčasť Náboženského fondu. Bolo tu vierohodné miesto. – *Schematismus Cassoviensis 1826*, s. 13; *Schematismus Cassoviensis 1938*, s. 30 – 31; ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 51; SEDLÁK, P.: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, s. 39, 41.

<sup>18</sup> Pôvodne prepoštvá Kanonikov sv. hrobu z Jeruzalema, existujúce zrejme už pred rokom 1212, zrejme už okolo roku 1200, v roku 1313 v dôsledku zmeny miestnych majiteľov prešli do Lendaku. Patrili pod miechovských križovníkov (Krakovská diecéza), zriadených v roku 1162. – *Schematismus Cassoviensis 1826*, s. 14; *Schematismus Cassoviensis 1938*, s. 31; ULIČNÝ, F.: *DOŽŽ*, s. 104; ULIČNÝ, F.: *Začiatky a vývoj kresťanstva*, s. 38; ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 68; SEDLÁK, P.: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, s. 37.

<sup>19</sup> Augustiniánsky kláštor, ktorý fundoval kráľ Ondrej II. v roku 1221 a Belo IV. po zničení Tatármi ho fundoval znovu v roku 1258. V polovici 16. storočia preložený do Sátorajauhelya. – Archív Košickej arcidiecézy (AACass), *Administratívne spisy*, sign. 969/1927 a 3951/1927; ULIČNÝ, F.: *Začiatky a vývoj kresťanstva*, s. 38; ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 168 – 169; SEDLÁK, P.: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, s. 35, 36, 38.

<sup>20</sup> Kláštor križovníkov, ktorý vznikol na prelome 12. a 13. storočia, zmienka k roku 1247. Jubilejná publikácia z roku 1904 tvrdila, že išlo o templárov. – ULIČNÝ, F.: *Začiatky a vývoj kresťanstva*, s. 38; ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 69 – 70.

<sup>21</sup> V prvej polovici 13. storočia existoval pravdepodobne kláštor križovníkov, kostol pochádza z rozhrania 11. a 12. storočia. – ULIČNÝ, F.: *Začiatky a vývoj kresťanstva*, s. 38; ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 87 – 88; SEDLÁK, P.: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, s. 34.

<sup>22</sup> V roku 1560 bol postavený v Sobranceiach Kostol sv. Juraja spolu s farou a prepozitúrou, a to rodinou Sztárayovcov z Michaloviec. Vierohodnejších správ o prepoštvě niet. – *Schematismus cleri almae dioecesis Szathmáriensis ad annum Jesu Christi 1864*. Szathmáriní 1864, s. 107, 238 – 240; ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Užskej župy*. Prešov 1995, s. 211.

<sup>23</sup> Premonštrátsky (františkánsky) kláštor tu existoval pravdepodobne už v 13. storočí, preukázateľne v 14. a 15. storočí. Zanikol po moháčskej bitke (1526). – *Schematismus Cassoviensis 1826*, s. 13 – 14; ULIČNÝ, F.: *DOŽŽ*, s. 118; ULIČNÝ, F.: *Začiatky a vývoj kresťanstva*, s. 39; KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 101.



**Ďalšie kláštory existujúce v stredoveku až novoveku<sup>24</sup>**

1. Sv. Juraja (?) v Brezovičke – kartuziáni.<sup>25</sup>
2. Cejkov – františkáni.<sup>26</sup>
3. Panny Márie z Humenného – františkáni a jezuiti.<sup>27</sup>
4. Kalša – križovníci.<sup>28</sup>
5. Panny Márie v Košiciach – dominikáni.<sup>29</sup>
6. Sv. Mikuláša v Košiciach – františkáni.<sup>30</sup>
7. Najsv. Trojice v Košiciach – jezuiti a premonštráti.<sup>31</sup>
8. Križovany – františkáni.<sup>32</sup>
9. Medzany – johaniti.<sup>33</sup>
10. Medzianky – Hanušovce nad Topľou – johaniti.<sup>34</sup>

<sup>24</sup> ULIČNÝ, F.: *Začiatky a vývoj kresťanstva*, s. 39.

<sup>25</sup> Kláštor kartuziánov s kostolom postavený po roku 1320, po roku 1329 kartuziáni odišli. – ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 94 – 95; SEDLÁK, P.: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, s. 35, 58.

<sup>26</sup> Kláštor františkánov fundovali miestni zemepáni v 60. – 80. rokoch 15. storočia, písomne doložený k roku 1495. Františkáni odišli v roku 1525. – ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 144.

<sup>27</sup> Kláštor františkánov fundovali Drugethovci v druhej polovici 14. alebo v prvej polovici 15. storočia, písomne sú doložení až k roku 1488. Z mesta odišli pravdepodobne v roku 1531. V Humennom znovu pôsobili aj s prestávkami od roku 1651 do zrušenia Jozefom II. Medzitým tu v rokoch 1609 – 1645 pôsobili jezuiti, ktorí tu mali slávne kolégium v rokoch 1615 – 1640, keď bolo preložené do Užhorodu. Františkáni tu prichádzajú v roku 1663 a na začiatku 18. storočia pôsobia po farách na širokom okolí v rámci rekatalizácie. – *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*. KRAPKA, E. – MIKULA, V. (zost.). Cambridge : Dobrá kniha, 1990, s. 49 – 52; *Dejiny Humenného*. FEDIČ, V. (zost.). Humenné : FEDIČ-REDOS, 2002, s. 48, 57 – 60; ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 142 – 143, 202 – 206; SEDLÁK, P.: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, s. 59, 67; KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 111.

<sup>28</sup> Pôsobili tu okolo roku 1240, v rokoch 1270/2 sa územie spomína už len ako terra cruciferorum. – SEDLÁK, P.: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, s. 36.

<sup>29</sup> Dominikánsky kláštor založený okolo roku 1235. V meste pôsobili do roku 1556. Vrátili sa až v roku 1651, resp. 1698. Po komunistickom vyhnanstve dominikáni pôsobia v meste dodnes. – ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 118 – 120; SEDLÁK, P.: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, s. 38; KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 115.

<sup>30</sup> Františkánsky konvent založený začiatkom 14. storočia alebo až v roku 1390. Františkáni opustili mesto okolo asi v roku 1566, najneskôr okolo roku 1600, späť sa vrátili v roku 1650. Kláštor zrušil Jozef II. v roku 1788. V 19. storočí sa objekt stal sídlom kňazského seminára Košickej diecézy. Rovnako v 19. storočí zmenili patrocínium kostola na sv. Antona Paduánskeho. – ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 128; KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 111.

<sup>31</sup> Prvé kontakty jezuitov s mestom sa viažu k roku 1563, intenzívne pôsobili od roku 1631, od roku 1657 viedli Košickú univerzitu. Zrušení v roku 1773. V 19. storočí kostol a kláštor dostali premonštráti. – *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*, s. 47 – 49, 94 – 104; ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 172 – 174, 182.

<sup>32</sup> Františkánsky kláštor fundoval Mikuláš z Perina okolo roku 1340. – ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 144; SEDLÁK, P.: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, s. 58.

<sup>33</sup> V roku 1201 dostali toto územie johaniti ako neobývané, rozkvet konventu nastal okolo roku 1280, v prvej tretine 14. storočia odišli. – ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 73; SEDLÁK, P.: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, s. 37.

11. Mena Preblahoslavenej Panny Márie v Prešove - Nižnej Šebastovej – jezuiti a františkáni.<sup>35</sup>
12. Najsv. Trojice<sup>36</sup> a sv. Jozefa v Prešove<sup>37</sup> – karmelitáni a františkáni.
13. Sv. Jána Krstiteľa v Prešove – dominikáni a minoriti.<sup>38</sup>
14. Najsv. Trojice v Prešove – jezuiti.<sup>39</sup>
15. Najsv. Trojice v Rade<sup>40</sup> a v Brehove<sup>41</sup> – minoriti.
16. Sabinov – piaristi.<sup>42</sup>
17. Sv. Kríža v Stropkove – františkáni<sup>43</sup> a minoriti.<sup>44</sup>
18. Svinica – pavlíni.<sup>45</sup>
19. Blahoslavenej Panny Márie v Trebišove – pavlíni.<sup>46</sup>

<sup>34</sup> Johaniti sa tu usadili koncom 12. storočia. Strážili cestu medzi Zemplínom a Šarišom. Blízke Hanušovce nad Topľou boli vtedy uvádzané ako villa Johanis. Hanušovský kostol dodnes obsahuje rádovú symboliku (dvojkriž na loďke). – SEDLÁK, P.: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, s. 37 – 38.

<sup>35</sup> Okolo roku 1609 sa tu a v Herníku spomínajú dvaja jezuiti. Františkáni prišli v roku 1634, kláštor fundovala Katarína Pálffyová v roku 1636. Rehoľníci boli vyhnaní v roku 1950. – ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 131, 201 – 202.

<sup>36</sup> Karmelitáni pôsobili v meste v rokoch 1288 – 1529, hodnoverná zmienka je však až k roku 1398. Na ich mieste sa neskôr usadili františkáni. – *Spríevodca po sakrálnych pamiatkach a cirkevnom živote Prešova*, s. 27 – 28; ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 170; SEDLÁK, P.: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, s. 39; KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 116.

<sup>37</sup> Františkáni pôsobili v meste sporadicky od roku 1661, vlastný kláštor bol posvätený v roku 1735. – ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 134 – 135.

<sup>38</sup> Koncom 15. storočia pravdepodobne tu pôsobili dominikáni. Minoriti pôsobili v meste v rokoch 1673 – 1787 do zrušenia Jozefom II. V roku 1791 bol objekt pridelený gréckokatolíckemu vikariátu, od roku 1816, resp. 1818 sídlo gréckokatolíckej Prešovskej eparchie. – *Spríevodca po sakrálnych pamiatkach a cirkevnom živote Prešova*, s. 17, 26, 58, 66 – 67; ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 151.

<sup>39</sup> Jezuiti pôsobili s prestávkami od roku 1671, resp. 1673 do roku 1773. Pôsobili v terajšom evanjelickom kostole, ktorý si síce pôvodne postavili, počas rekatolizácie im bol odňatý a v roku 1784 ho od magistrátu kúpili späť. – *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*, s. 145 – 151; *Spríevodca po sakrálnych pamiatkach a cirkevnom živote Prešova*, s. 50 – 51; ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 190 – 193.

<sup>40</sup> Minoriti pôsobili v rokoch 1634 – 1752, potom sa presunuli do Brehova. – ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 155 – 156.

<sup>41</sup> Minoriti tu pôsobili po preložení z Radu od roku 1752 do roku 1950. – ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 156 – 157.

<sup>42</sup> Piaristi pôsobili v meste v rokoch 1739 – 1922. – *Dejiny Sabinova*. KÓNYA, P. (zost.). Sabinov : Mestský úrad Sabinov, 2000, s. 180; ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 212 – 214.

<sup>43</sup> Od začiatku 17. storočia. Kláštor fundoval Žigmund Pethő v roku 1673. – BEŇKO, J. a kol.: *Stropkov. Monografia mesta*. Martin : GRADUS, 1994, s. 61 – 69; ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 139.

<sup>44</sup> Ich pôsobenie v meste rozlišuje M. Čižmár ako rozdielne od františkánov od roku 1617 do roku 1671. – ČIŽMÁR, M.: *Rehoľný život*, s. 150 – 151.

<sup>45</sup> Spomínajú sa pavlíni. – VARSÍK, B.: *Osídlenie Košickej kotlíny III*. Bratislava 1977, s. 51, 97.

## Osoba a osobnosť

20. Panny Márie vo Vranove – františkáni<sup>47</sup> a pavlíni.<sup>48</sup>
21. Zborov (Makovica) – jezuiti.<sup>49</sup>
22. Abaújszantó – františkáni.<sup>50</sup>
23. Blahoslavenej Panny Márie v Gönci – pavlíni.<sup>51</sup>
24. Sv. Kataríny v Göncruszke – pavlíni.<sup>52</sup>
25. Sárospatak (Maďarsko) – dominikáni.<sup>53</sup>
26. Blahoslavenej Panny Márie v Sárospataku (Maďarsko) – františkáni.<sup>54</sup>
27. Sv. Egídia v Sátoraljaújhelyi (Maďarsko) – pavlíni.<sup>55</sup>
28. Sv. Štefan, uhorský kráľ, v Sátoraljaújhelyi (Maďarsko) – augustiniáni.<sup>56</sup>

<sup>46</sup> Imrich z Perín postavil v rokoch 1502 – 1504 pavlinský kláštor. V rokoch 1530 – 1650 boli pavlíni vyhnaní. Pavlínov zrušil Jozef II. v roku 1786. – ČIŽMÁR, M.: *Reholný život*, s. 96 – 100; KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 124.

<sup>47</sup> V meste pôsobili od polovice 15. do polovice 16. storočia, pravdepodobne už pred rokom 1397. V roku 1478 majú vlastnú školu. K zániku kláštora prispela reformácia. – *Dejiny Vranova nad Topľou*. MICHNOVIČ, Imrich (zost.). Vranov nad Topľou : Mestský úrad, 1992, s. 109; ČIŽMÁR, M.: *Reholný život*, s. 144; SEDLÁK, P.: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, s. 67; KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 113.

<sup>48</sup> Kláštor fundovala Mária Drugethová, rod. Eszterházyová v roku 1672. Kostol zaujali v roku 1686. Kláštor zrušil Jozef II. v roku 1786. – PIETRAS, L.: *Vranov*. Vranov [nad Topľou] 1991, s. 6; *Dejiny Vranova nad Topľou*, s. 109; ČIŽMÁR, M.: *Reholný život*, s. 100.

<sup>49</sup> Jezuiti tu pôsobili v rokoch 1607 – 1629. – *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*, s. 49; ČIŽMÁR, M.: *Reholný život*, s. 201; *Zborov. Dejiny obce a makovického panstva*. LUKÁČ, G. – ADAM, J. (ed.). Zborov : Obecný úrad Zborov, 2005, s. 76.

<sup>50</sup> Františkáni tu mali majetky v 15. storočí, patrili sárospatackému kláštoru, v 16. storočí aj malý kláštor; zanikli za reformácie v roku 1542. – KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 108.

<sup>51</sup> Prvá zmienka k roku 1371 o kláštore, kostol zasvätený v roku 1429 Panne Márii. Po roku 1540 je kláštor opustený. V roku 1558 objekt kláštora kúpilo mesto Gönc. Ruiny kláštora sa nachádzajú na pomedzí chotárov Göncu a Telkibánye. – KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 121.

<sup>52</sup> Kostol v roku 1338 získavajú pavlíni. V roku 1540 kláštor opustený, 1569 sa pavlíni tohto majetku vzdali. – KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 121.

<sup>53</sup> Kláštor spomínaný v roku 1238, kostol existoval už počas tatárskeho vpádu. Zanikol počas reformácie po roku 1540. – KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 115.

<sup>54</sup> Prvý kláštor bol postavený v 13. storočí, prvá písomná zmienka je z roku 1261. Po máčskej bitke nastal úpadok; kláštor zaniká v roku 1546. – KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 112.

<sup>55</sup> V roku 1312 kláštor na rieke Roňva. Kláštor zrušil Jozef II. v roku 1786. Kostol a kláštor dnes majú piaristi. V kostole je pochovaný paulinský mních a mučeník, Boží služobník Juraj Csepellényi (1626 – 26.03.1674), ktorý podľa nášho vlastného výskumu zomrel pri Füzéri (vážne svedectvo je zapísané v: Arcibiskupský archív v Košiciach (AACass), *Kánonické vizitácie*, Füzér), nie pri Mezőkövesde, ako sa to všeobecne uvádza v maďarskej literatúre. – Por. CZAKÓ, István: *Ezredévi emlékkönyv*, s. 34; KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 123 – 124.

<sup>56</sup> Počiatky augustiniánskych pustovníkov tu nie sú celkom jasné. Už v roku 1324 a 1325 sa spomínajú dva kláštory, jeden pavlinský; až do roku 1524 sa druhá rehoľa výslovne po mene nespomína. Podľa inej verzie preložený z Trne v polovici 16. storočia, vyhnaní zástancami reformácie Petrom z Perína. – ČIŽMÁR, M.: *Reholný život*, s. 168 – 169; KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 117.

29. Tiszalúc (Maďarsko) – križovníci.

30. Blahoslavenej Panny Márie, neskôr sv. Anny v Tokaji (Maďarsko) – pavlíni.<sup>57</sup>

31. Sv. Ladislava v Tornyosnémeti (Maďarsko) – pavlíni.<sup>58</sup>

Článok recenzoval: ThDr. Mgr. Štefan Kuruc, PhD.

Počet znakov: 19 930.

Adresa autora: **doc. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.**, Katedra histórie, Teologická fakulta v Košiciach, Katolícka univerzita v Ružomberku, Hlavná 89, SK - 041 21 Košice 1, tel. +421 (0)55 6836 338, e-mail: zubko@ktfke.sk

---

<sup>57</sup> Kláštor postavil v roku 1476 Imrich Zápoľský. V roku 1536 Gašpar Serédi kláštor zbúral. – KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 124.

<sup>58</sup> V roku 1319 Filip Druget postavil na hornádskom ostrove kaplnku sv. Ladislava pre pavlínov. Viac zmienok o skutočnej existencii kláštora nemáme. – KOVÁCS, Béla: *Az egri egyházmegye története*, s. 121.

Vyšebrodský opat P. Tecelin Jaksch, O. Cist.  
– osobnost náboženského života  
německy mluvící oblasti jižních Čech  
v letech 1938 – 1948

Martin WEIS

*Rev. Tecelin Jaksch, O. Cist., abbot of the Vyšší Brod Monastery - a prominent figure of religious life in the German-language regions of South Bohemia between 1938 and 1948*

The author of this scientific study presents facts about life and achievements of Rev. Tecelin Jaksch, abbot of the Vyšší Brod Monastery, a figure currently less known. Still, the man can be regarded as one of the prominent personalities of religious and social life in the first half of the 20th century. Unfortunately, Rev. Tecelin had to spend a substantial portion of his abbotsip during World War II and at the early stage of the communist dictatorship. Generally speaking, each dictatorship hates and persecutes outstanding personalities since they typically resist any attempts at making them "loyal" collaborators. This maxim proved all too truthful also in case of Rev. Tecelin, who had to experience cruel interrogation by Gestapo, German secret police, who was imprisoned, and finally kept in strict custody away from his monastery. In the aftermath of war, too, the abbot had to endure lots of difficulties brought about by the Presidential Decrees issued by Dr. Beneš as they were applied to the German minority in the south of Bohemia. Eventually, Rev. Tecelin was forced to leave the monastery and together with other brethren in faith he had to seek refuge abroad, where he also died. It is quite significant that Rev. Tecelin remains the only abbot of Vyšší Brod, encountered in the hundred years of the monastery's history, who was not buried in the sacred soil of his monastery. Some great figures of our region, South Bohemia, met such destiny.

*Key words: Ecclesiastical history, World War II, Nazi regime, President Beneš's Decrees, Cistercian Abbey in Vyšší Brod, Abbot Tecelin Jaksch*

## Úvodem

Vyšebrodského opata Tecelina Jaksche lze bezesporu zařadit do galerie významných osobností duchovního života jihočeského regionu. Přitom v současné české odborné i populární literatuře není téměř znám a ani v německé jazykové oblasti není tomu o mnoho lépe.<sup>1</sup> Uplynulá léta nacistické a posléze komunistické

<sup>1</sup> Z českých publikací vyšebrodský klášter v první polovině 20. století a jeho opata Tecelina Jaksche zmiňují pouze částečně či okrajově následující monografie: BUBEN, M.: *Encyklopedie řádů a kongregací v českých zemích: Mnišské řády*. Praha: Libri, 2004; CHARVÁTOVÁ, K.: *Dějiny cisterciáckého řádu v Čechách*. Praha: Karolinum, 2002; JANIŠOVÁ, M., KAPLAN, K.: *Katolická církev a pozemková reforma 1945 – 1948*. Praha – Bmo: Ústav pro soudobé ději-

ké diktatury totiž zcela záměrně nastolila programové mlčení o problematice kláštera ve Vyšším Brodu Ten byl totiž až příliš obdařen hmotnými statky na to, aby nebyl zcela záměrně destruován a likvidován. Vyšebrodský opat byl již od dob takzvané první republiky neochvějným obráncem práv svého kláštera a proto jako takový byl katolické církvi nepřátelskými režimy umlčován. Bohužel ani doba po roce 1989 nepřinesla příliš světla a objektivních informací o vyšebrodském klášteře a jeho vůdčí osobnosti 20. století. Nelze se divit, vzhdyť dodnes nebyla vyřešena problematika restitucí církevního majetku a vyšebrodský klášter byl navrácen řádu cisterciáků ve značně zuboženém stavu bez jeho hmotné základny.<sup>2</sup> Jakákoliv zmínka o navrácení majetku řádu a klášteru vyvolává v části médií a české veřejnosti přímo hysterické reakce a za pomoci bulvárního tisku se o vyšebrodském klášteře a jeho představitelích opakují nesmyslné a nepodložené pomluvy vytvořené již nacistickou či komunistickou poválečnou propagandou.<sup>3</sup>

ny AV ČR, 1995 a KADLEC, J.: *Českokbudějovická diecéze*. České Budějovice : Knihovna Setkání, 1995. Z publikací v německém jazyku nutno zmínit následující monografie či odborné studie ve sbornících a odborném tisku: EBNER, J.: *P. Engelbert Blöchl, O. Cist.* In: MIKRUT, J.: *Blutzeugen des Glaubens*. Linz : Domverlag, 2000; GOTTSMICH, S.: *Hohenfurth: Zur Geschichte seines Stiftes und seiner Pfarreien*, Hohenfurth (Vyšší Brod) : Opatství Vyšší Brod, ?; KAINDL, D.: *Geschichte des Zisterzienserstift Hohenfurth in Böhmen*. Hohenfurth (Vyšší Brod), nákladem vlastním, 1930; NOSCHITZKA, C.: *Das Zisterzienserstift Hohenfurth in Böhmen*. In: RAPOLD, P. et al.: *Stift Rein 1129 – 1979 : 850 Jahre Kultur und Glaube : Festschrift zum Jubiläum*. Rein : Zisterzienserstift Rein, 1979; KAINDL, D.: *Geschichte des Stiftes Hohenfurth 1943 – 1946*. In: *Glaube und Heimat*. 1956 –. Roč. 2004, č. 1. Okrajové zmínky ve formě jednotlivých hesel či poznámek pod čarou lze nalézt v následujících monografiích a studiích: HUBER, K.: *Kirche in Südböhmen : Ein Überblick*. In: *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schleisien : Festschrift zur zweiten Säkularfeier des Bistum Budweis 1785 – 1985* : Königstein : Institut für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schleisien, 1985; PALECZEK, R.: *Die kirchliche Administration des deutschen Anteils der Diözese Budweis 1938 – 1946*. In: *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schleisien : Festschrift zur zweiten Säkularfeier des Bistum Budweis 1785 – 1985* : Königstein : Institut für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schleisien, 1985; PALECZEK, R.: *Die deutschen Budweiser Diözesanen nach 1945*. In: *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schleisien : Festschrift zur zweiten Säkularfeier des Bistum Budweis 1785 – 1985* : Königstein : Institut für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schleisien, 2003. Nutno též zmínit i tři diplomové práce, které se ve větší či menší míře věnují dané problematice: KOHOUT, T.: *Teceřin Jaksch (1885 – 1954): Diplomarbeit*. Heiligenkreuz : Philosophisch – theologische Hochschule, vedoucí práce Prof. Dr. Michael Kronthaler, 2002; KVAPIL, B.: *Der Konvent von Hohenfurth 1945 – 1960: Diplomarbeit*. Heiligenkreuz : Philosophisch – theologische Hochschule, vedoucí práce Prof. Dr. Floridus Röhring, 1994 a PRAJER, T.: *Dějiny cisterciáckého kláštera Vyšší Brod v první polovině 20. století : Diplomová práce*. České Budějovice : Teologická fakulta Jihočeské univerzity České Budějovice, vedoucí práce Doc. Dr. Martin Weis, ThD., 2007.

<sup>2</sup> O současném klášteře Vyšší Brod po roce 1989 lze nalézt stručné informace pouze na internetových stránkách kláštera nebo jednotlivých obcí jihočeského regionu.

<sup>3</sup> Jedná se například o „poválečnou legendu“ o střílejících německých mniších z oken kláštera v roce 1938 po českém vojsku a pod. Podrobněji bude rozebráno v následujících kapitolách.



Proto tato studie si klade za cíl přinést základní informace o životě vyšebrodského opata Tecelina Jaksche a jeho pozitivní roli v dějinách jihočeského regionu v první polovině 20. století.

Pro získání věrohodných informací ohledně dějin vyšebrodského kláštera v prvé polovině 20. století a jeho opata Tecelina Jaksche bylo nutno se kromě prostudování již zmíněné literatury obrátit na studium příslušných archivních materiálů ze státních a církevních archivů.

Co se týče archivních materiálů samotného kláštera Vyšší Brod, tak bohužel z inkriminovaného období se nedochovaly téměř žádné archivní materiály většího významu. To bylo způsobeno záměrnou likvidací dobových archiválií při obsazování kláštera nacistickou okupační mocí a v době poválečné několikanásobným zabráním korespondence v roce 1945 a 1946. Značná část archivu byla též záměrně zničena v padesátých letech při takzvané akci K a likvidaci kláštera. Co se tedy týče tohoto fondu, tak můžeme zcela oprávněně konstatovat, že pro sledované období trpí pramennou nouzí.<sup>4</sup>

V našem výzkumu nezbývalo tedy než se obrátit na další archivní fondy a to zvláště na archiv českobudějovického biskupství. Ten je deponován ve Státním oblastním archivu v Třeboni a obsahuje materiály které vznikly z činnosti českobudějovické diecéze, biskupské konzistoře, diecézního soudu, ordinariátu a dalších církevních institucí. Dělí se do dvou manipulací a to manipulace z let 1785 – 1900 a 1900 – 1949. Fond biskupského archivu je přehledně uspořádán a poskytuje badateli mnoho cenných a dosud nikde nepublikovaných údajů i pro námi zkoumanou problematiku vyšebrodského kláštera a postavy jeho opata Tecelina Jaksche.<sup>5</sup> Nutno podotknout, že k práci s tímto fondem je zapotřebí souhlas majitele fondu – biskupství českobudějovického. Druhá část biskupského archivu, pracovníě nazývaná jako „živý archiv“ českobudějovického biskupství je deponována v budově biskupské rezidence a nabízí především fond personálií, kněžskou matriku, úřední tiskoviny diecéze a část úřední korespondence z období po roce 1949.<sup>6</sup>

SOA Třeboň nabízí ale též jako další a velmi bohatý zdroj informací fond Jč KNV České Budějovice. První písemnosti, které vznikly z činnosti Krajského národního výboru v Českých Budějovicích převzal Státní oblastní archiv v Třeboni

<sup>4</sup> Zbytky klášterního archivu převzal po akci K Státní oblastní archiv v Třeboni, který jej jako zvláštní fond deponoval až do roku 1990, kdy byl vrácen řádu cisterciáků. Na tomto místě nutno ocenit, že péči SOA v Třeboni byly zachovány a mnohdy velmi nákladně restaurovány historické listiny dokládající starobylost vyšebrodského kláštera a jeho privilegia.

<sup>5</sup> Jednalo se zejména o složky označené v inventáři fondu jako generální vikariát Vyšší Brod, národnostní problematika, spisovna 1918 – 1945 a konsistoř 1938 – 1948.

<sup>6</sup> Badatelská návštěva „živého archivu“ je možná pouze ve výjimečných případech hodných zřetele se souhlasem diecézního biskupa. Zde jsem použil pro dokreslení obrazu zkoumané problematiky zejména takzvanou kněžskou matriku, která přináší základní informace o kněžích působících v duchovní správě diecéze.

již roku 1962.<sup>7</sup> Tyto archivní materiály dobře dokumentují osudy katolické církve na jihu Čech a to včetně problematiky státem řízeném likvidace řeholního života až do roku 1956 s mírným přesahem až do roku 1960.<sup>8</sup>

Je samozřejmé, že jsem ve své studii neopomenul použít ani tištěných pramenů, jako diecézních katalogů kléru, úředních věstníků, pastýřských listů a konsistorních oběžníků. Tam, kde to bylo nutné, jsem pro dokreslení obrazu zkoumaného tématu použil i citací z dobového denního tisku.<sup>9</sup>

### Vyšebrodský klášter v počátečních letech tzv. první republiky

Těžké postavení katolické církve v nově vzniknuvší Československé republice přímo symbolicky předznamenal barbarský akt zničení mariánského sloupu na Staroměstském náměstí v Praze. Zatímco v Polsku byla z vděčnosti za získanou samostatnost prohlášena P. Maria „královnou Polska“, revoluční rok 1918 přinesl v Čechách v převratových dnech konec této unikátní památky. Pátého dne po vzniku republiky, tj. 3.11., se zmanipulovaný dav lidu vracel ze shromáždění na Bílé hoře a chtěl si vybit zlost na nenáviděnou habsburskou monarchii. Sochy na Karlově mostě se sice včasným zásahem podařilo zachránit, ale mariánský sloup na Staroměstském náměstí již takové štěstí neměl. Nic nepomohly protesty zástupců Národního výboru a sloup byl za zpěvu revolučních písní stržen. Jak velmi výstižně uvádí významný český církevní historik Jaroslav Polc, tento vsutku vandalský čin byl jen pobídkou k hromadnému ničení starobyklých křížů, morových sloupů a soch svatých. Zloba se vybíjela zejména na soše svatého Jana Nepomuckého, který byl prohlašován za „světce temna“. Byly odstraněny i kříže ze škol a na mnohých místech skončily v nádobách na odpad. K těmto neuvěřitelným vandalským činům státní úřední orgány mlčely či se jen nezávazně vyjadřovaly.<sup>10</sup> V rámci objektivní práce je nutno přiznat, že v době vzniku samostatné Československé republiky nebyli na vůdčích místech církevní správy v Praze a Olomouci silné osobnosti, ba právě naopak. Oba dva arcibiskupové byli německého původu a o jejich špatné dorozumivací schopnosti v češtině kolovali mezi lidem i klérem téměř neuvěřitelné zkazky. Pražský arcibiskup hrabě Pavel Huyn byl v říjnových dnech roku 1918 v Chebu a do Prahy se po převratu už nevrátil. Olomoucký arcibiskup kardinál Lev Skrbenský byl starý noblesní aristo-

<sup>7</sup> Informace ohledně života katolické církve jsou označovány jako materiály odboru pro věci církevní a jsou pro námi sledované období obsaženy zejména v kartonech č. 84 – 97, 363 – 384, 419, 690 – 703.

<sup>8</sup> Srv. *Úvod k registrační pomůcce fondu KNI v Českých Budějovicích*, rukopis a *Inventář fondu KNI v Českých Budějovicích*, rukopis, SOA Třeboň.

<sup>9</sup> Jedná se zejména o následující materiály: *Acta curiae episcopalis Boh. Budvicensis*, Biskupství českobudějovické, Č. Budějovice, 1924 – 1949; *Catalogus saecularis et regularis cleri dioeceseos Boh. – Budvicensis*, každoročně až do 1949, s přestávkami během války; *Konsistorní oběžník*, Kapitulní konsistoř České Budějovice, 1949 – 1955; *Ordinariátní list českobudějovické diecéze*, Biskupství českobudějovické, České Budějovice 1918 – 1923.

<sup>10</sup> Srov. POLC, J.: *Stručný přehled dějin českých a moravských diecézí po třicetileté válce*, Praha: KTF UK, 1995, s. 19.

krat, který u českého kléru neměl potřebnou autoritu.<sup>11</sup> Přesto se pokoušel, jak nám dokládá archivní materiál, vyjednávat s prezidentem Masarykem a získat pro život katolické církve přijatelné podmínky. Bohužel, odpověď prezidenta republiky T. G. Masaryka na memorandum kardinála Lva Skrbenského byla až příliš strohá a dokumentuje příhodně celkový protináboženský a protikatolický duch doby kdy „na pořadu dne“ měla být odluka církve od státu prováděná podle francouzského vzoru:

*„V Praze dne 28. října 1919. Pane kardinále, obdržel jsem Vaše memorandum usnesené jménem českomoravských biskupů: je sepsáno – uznávám – ve formě mírné, ale je přece protestem nejen proti některým jednotlivým ustanovením a zařízením vlády, nýbrž i proti stanovisku, které vláda zaujímá v otázce poměru státu a církve. Memorandum zdůrazňuje potřebu svorného spolužití církve a státu. S tím úplně souhlasím, jenže tohoto svorného spolužití, podle mého mínění, dosáhneme úplnou rozlukou církve a státu, kdežto Vaše Eminence nechtěla by rušit svazky, jež církev státem spojují. A jestliže ráčíte zdůrazňovat, že zdar státu vyžaduje úzkého spojení s církví, mohu já ze své strany ukázat na pád centrálních mocí a zejména Rakouska-Uherska; právě Rakousko-Uhersko musl nám býti odstrašujícím příkladem spojení státu a církve. Rakousko-Uhersko a jeho dynastie zneužívaly církve politicky a právě odtud pošel úpadek, nejen politický, nýbrž i mravní. A tato zkušenost s Rakouskem a rozhled po novodobých demokratických státech v nichž všude rozluka církve od státu nastala, jest mě pobídkou abych rozlukou našeho nového státu a církve pokládal za nutnou a sice v zájmu nejen státu, nýbrž i náboženství a mravnosti.*

*Pokud běží o způsob jak rozlukou provést, vyslovuji svoje přesvědčení a odhodlání, že ji provedeme bez tzv. kulturního boje. Jsem informován, že Vatikán přijímá za základ své budoucí politiky vůči různým státům, taktiku vypracovanou katolicismem americkým; tím spíše – doufám – uznáte, pane kardinále, také Vy příklad americký pro rozlukou státu a církve. Já bych si dokonce přál, abychom rozlukou mohli provést pomocí církve a její hierarchie.*

*Dotýkáte se také vyučování náboženství ve školách a náboženských cvičení na školách. To je problém pro sebe, který s rozlukou státu a církve přímo nesouvisí. Je to problém velmi vážný. Neběží tu pouze o otázku didaktickou, jak totiž vyučování náboženské zdokonalit (znalci, také z duchovního stavu jsou s posavadním vyučováním náboženství velmi nespokojeni) nýbrž o otázku výchovni. V té příčině ustanovení vlády nejsou ještě ukončena.*

*Jestliže Vaše Eminence a páni biskupové upozorňují na nepřístojnosti, které se na školách při prováděních nových vládních nařízení staly, tož neváhám vyslovit politování nad tím, jestliže náboženské cíty značné části školní mládeže a obyvatelstva byly uráženy.*

*Zabírání některých klášterních místností, o němž se Vaše Eminence také zmiňuje je ospravedlněno neodkladnou potřebou státu, vyžadující podobné oběti i od jiných osob právních a soukromých.*

*Vaše Eminence poukazuje také na nesrovnalosti zákona ze dne 27. května a na potřebu vyplácení válečné půjčky. Zcizení církevních statků jak zákon ustanovuje, není konfiskací, a pokud běží o válečnou půjčku i v té příčině vláda i při svém končeném rozhodnutí bude mít slušný ohled na potřebu našich občanů.*

*Nedotkl jsem se některých problémů, které budou musit být řešeny při rozluce. Chci Vaši Eminenci ještě jednou ubezpečit, že rozlukou církve od státu, odpolitizováním náboženství, chtlě bych dosíci povznesení mravnosti. T. G. Masaryk.“<sup>12</sup>*

<sup>11</sup> Blíže viz například příslušná hesla in: BUBEN, M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Praha : Logik, 2000.

<sup>12</sup> SOA Třeboň, fond biskupský archiv, spisovna 1903 – 1945, karton č. 958, složka 1919, signatura I – E – 4, signovaný opis originálu zasláný kardinálem Skrbenským na biskupský ordinariát do Českých Budějovic.

V uvedeném dokumentu k naší zkoumané problematice stojí za povšimnutí odstavec hovořící o zabírání klášterních budov, které hlava státu omlouvala běžnou frází o nutných potřebách státu. K odluce církve od státu sice v období první republiky nedošlo, zato takzvaná „neodkladná potřeba státu“ si od církve vyžadovala dalších obětí a to v podobě pozemkového fondu a jiného nemovitého majetku. Klášter ve Vyšším Brodu byl takto de facto státní mocí v rámci pozemkové reformy oloupen o majetky v Čakově, Sedle, dvory v Lachovicích a v Pošláku. Také četné lesní majetky a takzvaný klášterní „panský dům“ vy Vyšším Brodu byly zabaveny.<sup>13</sup> Též i tíživá „válečná půjčka“ přispěla k finančnímu zubožení vyšebrodského kláštera. V roce 1922 se dokonce hovořilo zcela vážně o zrušení kláštera a kompletním vyvlastnění jeho majetku. Tato situace velmi těžce doléhala na tehdejšího vyšebrodského opata Bruno Parmera, který v důsledku těžké srdeční choroby zemřel náhle ve vlaku z Prahy do Brna dne 22. listopadu 1924.<sup>14</sup> Opat Bruno Parmer byl pohřben ve svém klášteře dne 27. listopadu 1924 za účasti českobudějovického biskupa Šimona Bárty, litoměřického biskupa a několika desítek příslušníků kléru. Před klášterním konventem ležel těžký úkol, zvolit nového opata, který by klášter ve Vyšším Brodu ubránil proti útokům zla.<sup>15</sup>

### **Tecelin Jaksch jako opat vyšebrodského kláštera v letech 1925 – 1938**

O tíživosti situace svědčí skutečnost, že k volbě nového opata došlo až půl roku po smrti opata Bruna 23. května 1925. Kanonickými svědky opatské volby byli Gabriel Fazeny, opat z Wilheringu a Josef Vlasák, generál a velmistr řádu křížovníků s červenou hvězdou z Prahy. Jako v pořadí 48. vyšebrodský opat byl zvolen P. Tecelin Jaksch, O. Cist, který byl až dosud duchovním správcem rádo-

<sup>13</sup> Srov. GOTTSMICH, S.: *Hohenfurth: Zur Geschichte seinesStiftes und seiner Pfarreien*. Hohenfurth (Vyšší Brod): Opatství Vyšší Brod, ?, s. 91 – 94.

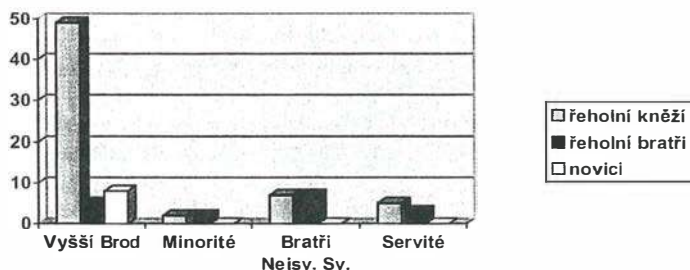
<sup>14</sup> Opat Bruno Parmer byl na cestě na pohřeb zesnulé abytyše Laurentie Richterové z kláštera cisterciáček v Tišnově, který se měl konat 24. listopadu. Dalšího dne po pohřbu měl být svědkem volby její nástupkyně. KAINDL, D.: *Geschichte des Zisterzienserstift Hohenfurth in Böhmen*. Hohenfurth (Vyšší Brod), nákladem vlastním, 1930, s. 134.

<sup>15</sup> Srov. KAINDL, D.: *Geschichte des Zisterzienserstift Hohenfurth in Böhmen*. Hohenfurth (Vyšší Brod), nákladem vlastním, 1930, s. 136.

vé fary v Boršově nad Vltavou.<sup>16</sup> Opatskou benedikcí nového opata provedl českobudějovický biskup Šimon Bárta dne 4. června 1925.<sup>17</sup>

Jaká byla personální situace ve vyšebrodském klášteře v období prvé republiky za správy opata Tecelina Jaksche nám dobře dokumentuje diecézní katalog, který uvádí, že v klášteře bylo celkem 49 řádových kněží, 5 řádových kleriků co by studentů bohosloví, dva novici, pět řeholních bratří konvršů a jeden novic konvrš. Tedy celkem 62 členů měl vyšebrodský klášter, který se tímto řadil k nejpočetnějším mužským řeholním společenstvím v českobudějovické diecézi. Pro názornost přikládám přehlednou tabulku a graf<sup>18</sup> mužských řeholních společenství na území českobudějovické diecéze:

Klášter řehole či kongregace	Vyšší Brod cisterciáci	Redemptoristé	Bratři Nejsvětější svátosti	Nové Hrady servité	Český Krumlov minorité	Třeboň dominikáni	Nepomuk piaristé
Počet členů	62	39	14	9	4	6	1

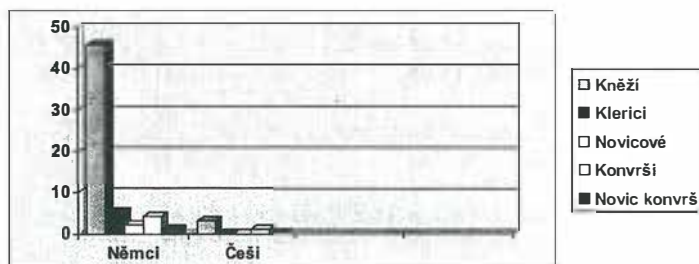


<sup>16</sup> Nový opat Tecelin Jaksch pocházel z rodiny drobného rolníka. Narodil se 23. března 1923 v Haklových Dvorech u Českých Budějovic. Po výchově v rodině a základním vzdělání byl přijat 20. srpna 1904 do noviciátu cisterciáckého řádu a o čtyři léta později 26. července 1908 přijal v Linci kněžské svěcení. Poté byl svými představenými poslán na řádovou faru v Přídolí, odkud byl v roce 1910 přeložen na faru do Boršova nad Vltavou. První světová válka znamenala pro P. Tecelina odchod na italskou frontu v roli polního kuráta. Po skončení války v roce 1918 se na podzim vrátil zpět na faru do Boršova nad Vltavou. Zde pak již zůstal duchovním správcem až do volby opatem. Srov. Biskupský archiv, fond personálií, kněžská matrika – zápis Tecelin Jaksch, dále *Catalogus saecularis et regularis cleri dioeceseos Boh. – Budvicensis*, České Budějovice: nákladem biskupství českobudějovického 1931, kapitola – Venerabilis Clerus Regularis, podkapitola Monasterium Ordinis Cistercium Altovadi, s. 144 – 147.

<sup>17</sup> Srov. KAINDL, D.: *Geschichte des Zisterziensertifts Hohenfuth in Böhmen*. Hohenfurth (Vyšší Brod), nákladem vlastním, 1930, s. 136

<sup>18</sup> Srov. *Catalogus saecularis et regularis cleri dioeceseos Boh. – Budvicensis*, České Budějovice: nákladem biskupství českobudějovického 1931, kapitola – Venerabilis Clerus Regularis, s. 144 – 150.

Co se týče národnostního složení, tak ve vyšebrodském konventu v dřívější většině převažovali německy mluvící řeholníci:



Dokazuje to jednak již citovaný katalog, ale i skutečnost, že zatímco v létech prvé republiky měl českobudějovický biskup problém dosadit do německých farností německy mluvící kněze,<sup>19</sup> vyšebrodský opat mohl vždy do německých farností dosadit německé kněze. Národnostní motivace stála už počátkem 20. století i v pozadí rozhodnutí nevsílat vyšebrodské novice ke studiu teologie do českobudějovického kněžského semináře, který byl převážně český, ale na teologickou fakultu v rakouském Innsbrucku, k čemuž došlo právě počátkem 20. století.<sup>20</sup> Je

<sup>19</sup> Jak dokazují četné archivní dokumenty, byl právě pro tuto skutečnost českobudějovický diecézní biskup obviňován z „čechizace“ německého pohraničí. Jím dosazení čeští duchovní byli často až nesmyslně obviňováni a napadáni pod rozličnými námitkami. Dokazuje to například i spor o českou/německou školu v Albrechticích na Šumavě, který vyústil ve stížnost na místního faráře co-by odpůrce „německého živilu“, tento spor se táhl od roku 1880, kdy byla násilně zrušena česká škola v Albrechticích. Pro dokumentaci vyjímám dopis biskupského vikáře Jana Mottla biskupství českobudějovickému ze dne 22. května 1929: „Nejdůstojnější biskupské konsistoři v Českých Budějovicích. Na přípis nejdůstojnější biskupské konsistoře ze dne 11. dubna t.r. č. 2885, potvrzují, že vysvětlení p. faráře Jarolínka připojené v přípisě zakládá se na pravdě, a jsem toho přesvědčení, že dosavadní nezdár německých nacionálů o založení německé školy v Albrechticích neprávem vybíjí se na českém faráři, jenž nemá žádné pravomoci, aby bránil nadřízeným úřadům školním, rozhodnou-li se školu německou školu zrušiti a nebo do jiného místa přenést, jako se právě stalo v Albrechticích, a jako svého času nesmělo někdejšímu faráři v Albrechticích ani napadnouti, aby se stavěl proti tehdejším úřadům školním, když škola utrakvistická proměněna byla v čistě německou. Co jedině mohlo by se p. faráři Jarolínkovi vykládati jako poněkud neopatrné jednání, je to, že na onom táboru, který byl pořádan od sušických pokrokářů, vystoupil na pódium a poděkoval přítomným Čechům za podporu české školy v Albrechticích a prosil o zachování přízně, což bylo přítomnými slíbeno ale z německé strany buď z neporozumění neb ze zlého úmyslu bylo pokládáno za projev nepřátelství ze strany faráře. Úřední potvrzení o počtu dětí německých soukromě vyučovaných a opis úředního vyměření cesty z Albrechtic do Humpolce se připojuje. Jan Mottl, biskupský vikář“ SOA Třeboň, fond biskupský archiv, karton č. 993, signatura I – G – 6, složka 1932 – národnostní spory, originál dopisu, signovaný, pod jednacím číslem 253.

<sup>20</sup> Srov. HUBER, K.: *Kirche in Südböhmen. Ein Überblick*. In: *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesiens. Festschrift zur zweiten Säcularfeier des Bistum Budweis 1785 – 1985*. Königstein : Institut für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesiens, 1985 s. 7 – 36.



nezbytné na tomto místě ale upozornit, že po uzavření Mnichovské smlouvy a po odtržení českého pohraničí, začali nacisté pronásledovat nejenom Čechy, nýbrž i ty z Němců, kteří byli považováni za „čechofily“. zejména opat kláštera Tecelin Jaksch ale i další řeholníci jako Engelbert Blöchl či Tomas Rauscher byli perzekuováni pro své přátelské postoje k českému obyvatelstvu pohraničí. Leč nepředbíháme událostem a vraťme se do období prvé republiky.

Opatu Tecelinovi Jakschovi se podařilo po úporných jednáních v Praze dosáhnout roku 1928 navrácení lesního majetku kláštera, který byl vyvlastněn v průběhu pozemkové reformy. Tím mohl vyšebrodský klášter plnit do určité míry i sociální funkci, obzvláště v těžkých letech bídy a panující nezaměstnanosti po roce 1930, kdy klášter zaměstnával díky svým stavebním činnostem velké množství lidí. Přes velké obtíže vyšebrodský opat inicioval a vedl zřízení mateřské školky ve Vyšším Brodu, kterou svěřil do péče Křížových sester. Roku 1929 byla ve Vyšším Brodu zbudována nová klášterní nemocnice a v roce 1930 v Loučovicích „Katolický domov“ pro seniory. Ani tím ale dobročinnost vyšebrodského opata Tecelina a jeho kláštera nekončila. Dokonce přenechal k dispozici sály opatství pro jednání odborů při zemských mládežnických týdnech, pro pořádání kurzů pro venkovské ženy a podobně. Též je nutno zmínit, že klášter poskytoval kromě místností všem účastníkům a přednášejícím zcela bezplatně veškeré hmotné zabezpečení. Za jakýsi pomyslný vrchol pozitivních snah vyšebrodského opata Tecelina Jaksche lze považovat rok 1935, kdy byl vládou jmenován zemským zastupitelem za německo-křesťanskou sociální stranu. V roce 1937 dokonce sám prezident Eduard Beneš navštívil Vyšší Brod a jako znamení dobrých vztahů mezi státem a církví předal vyšebrodskému opatovi do rukou prezidentskou standartu, která pak vlála nad klášterem po celou dobu pobytu prezidenta Beneše ve Vyšším Brodu. Je nesporné, že po připojení jihočeského pohraničí k Říši v roce 1938 mimo jiné i tato skutečnost přispěla k nacistickému pronásledování opata Tecelina a všech členů kláštera.<sup>21</sup>

### Tíživá léta 1938 – 1945

Ještě v dubnu roku 1938 proběhla obvyklá vizitace vyšebrodského vikariátu pražským světicím biskupem Remigerem z Prahy, neboť českobudějovický diecézní biskup Bárta<sup>22</sup> byl v té době těžce nemocen a v důsledku částečného ochrnutí již neopouštěl biskupskou rezidenci.<sup>23</sup> Vyšebrodský klášter se stal na dva týdny sídlem biskupa Remigera, jako vizitátora, který denně za doprovodu opata Tecelina Jaksche vizitoval kostely vikariátu. Po odtržení pohraničí došlo dne 2. října 1938 ve dvě hodiny odpoledne k obsazení vyšebrodského kláštera německým vojskem. V klášteře bylo zřízeno stanoviště generálů wehrmachtu Materny

<sup>21</sup> GOTTSMICH, S.: *Hohenfurth: Zur Geschichte seines Stiftes und seiner Pfarreien*, Hohenfurth (Vyšší Brod) : Opatství Vyšší Brod, ?, s. 98

<sup>22</sup> Srov. příslušné heslo in: BUBEN, M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Praha : Logik, 2000.

<sup>23</sup> Srov. WEIS, M.: *Osudy katolické církve na jihu Čech v období Protektorátu Čechy a Morava*. In: *Studia theologica*, Roč. 1999, č. 1.

## Osoba a osobnost'

a Dollmanna a to přibližně na dobu dvou týdnů.<sup>24</sup> Deník opata koadjutora Dominika Kaindla k uvedenému příchodu německé armády do Vyššího Brodu poznamenává:

*„Se zadostiučiněním Němci viděli, jak se Češi chystají k odchodu. Byly to pro Němce povznášející dny, když všechno bylo německé, čeští úředníci, dohlížitelé apod. zmizeli a česká škola byla zavřena...“<sup>25</sup>*

Archivní materiál nám ale též dokládá, jak velmi tíživě neslo české duchovenstvo obsazení pohraniční oblasti českobudějovické diecéze. Již v roce 1938 se vynořovala neustále otázka, jak se zachovat, pokud dojde k válečnému konfliktu s Německem či k nucené evakuaci pohraničních oblastí:

*„Děkanský úřad Německý Rychnov u Frymburka.  
Č. 1054.*

*Věc: dotaz stran evakuace území*

*Nejdůležitější Biskupská konsistoř v Českých Budějovicích.*

*Poněvadž jsou doby vážné a nelze předvídat budoucnost, prosím o laskavou odpověď, směl-li bych opustiti svěženou osadu v případě, kdyby, nejen Pán Bůh, mělo v budoucnosti dojít ku srážce mezi našim a německým státem. Celá osada táhne se podél hranic a pokud jest mi známo, v případě srážky bylo by obyvatelstvo vyzváno aby opustilo území, v první řadě státní zaměstnanci. V tomto případě by asi zdejší kraj až po Vltavu byl obětován k získání času transportu našeho vojska a vícero budov by bylo před ústupem zničeno.*

*Kdyby pak jednou toto území mělo připadnout k Německu, ač poslední události navštědčují tomu, že k podobnému nedojde, prosím, aby v případě tom sama nejdůležitější Konsistoř žádala o mé vydání pro československou republiku, poněvadž bych nikdy pod hákovitým křížem sloužiti nechtěl. To pro ten případ, že bych sámžádati nesměl.*

*23. 7. 1938, podpis nečitelný...<sup>26</sup>*

Na tento úpěnlivý dotaz duchovního adresovala českobudějovická biskupská konsistoř následující odpověď zcela dle běžných norem učení katolické morálky o povinnostech duchovního správce:

*Biskupská konsistoř v ČB.*

*č. 6808 26. 7. 1938*

*Věc: dotaz stran případné evakuace*

*K tam č. 1054 z 23. t.m.*

*Veleďstojnému děkanskému úřadu v Německém Rychnově u Frymburka*

*K dotazu sděhujeme: nebudou-li dány zvláštní pokyny duchovním správcům, platí čemu učí morálky o povinnostech pastýřů duchovních. Setrvá-li obec věřících, musí setrvati duchovní pastýř a nebo postarati se, by nezůstali bez duchovní správy. Kdyby došlo k evakuaci buď na rozkaz moci státní nebo de facto, jde duchovní pastýř se svým stádcem.<sup>27</sup>*

<sup>24</sup> GOTTSMICH, S.: *Hohenfurth. Zur Geschichte seines Stiftes und seiner Pfarreien*, Hohenfurth (Vyšší Brod) : Opatství Vyšší Brod, ?, s. 98.

<sup>25</sup> KAINDL, D.: *Geschichte des Stiftes Hohenfurth 1943-1946*. In: *Glaube und Heimat*. 1956 – Roč. 2004, č. 1, s. 61nn.

<sup>26</sup> SOA Třeboň, fond biskupský archiv, karton č. 958, signatura I – E – 4, spisovna 1903 – 1945, složka 1938, originál dopisu, signovaný.

<sup>27</sup> SOA Třeboň, fond biskupský archiv, karton č. 958, signatura I – E – 4, spisovna 1903 – 1945, složka 1938, koncept odpovědi ze dne 26.7.1938, odeslána 27.7.1938, originál nesignovaný.

Že tento dopis nebyl ojedinělý dokládá např. žádost faráře z Věžovaté Pláně, co má dělat, když vesnice byla zabrána německým vojskem a následná urgence odpovědi s tím, že musí z politických a národnostních důvodů ze své farnosti odejít:

*„Nejdůstojnější biskupská konsistoři v Českých Budějovicích!*

*V nehlubší účtě podepsaný dovoluje si uctivě služebně hlásiti, že dne 8. října 1938 byla Pláň Věžovátá zabrána pro Německou říši – říšskoněmeckým vojskem. Z tohoto důvodu prosí v nehlubší účtě podepsaný o další milostivé instrukce. Z nedostatku poštovních známek přikládá na milostivou odpověď 5 Kč kolek doporučenou. Farní úřad v Pláni Věžovaté dne 8. října 1938 Václav Jelínek, farář Č. j. 308<sup>28</sup>*

*„Nejdůstojnější biskupská konsistoři v Českých Budějovicích!*

*Pod č. j. 308 ze dne 8. října t. r. dovolil si v nehlubší účtě podepsaný oznámiti, že tímž dnem byla Věžovátá Pláň zabrána říšským vojskem pro Německou říši a prosil milostivé služební instrukce. Ježto žádné sdělení dosud nedošlo, dovoluje si v nehlubší účtě podepsaný – v předpokladu, že asi první dopis nebyl doručen, uctivě oznámiti, že zde i ze zdravotních důvodů zůstatí nemůže a že dle možnosti co nejdříve dovolím si přijít. Farní úřad v Pláni Věžovaté dne 25. října 1938 Václav Jelínek, farář Č. j. 318<sup>29</sup>*

Jiný dopis ze stejného roku nám dokládá žádost o přeložení v důsledku úpravy státních hranic:

*„Nejdůstojnější biskupské konsistoři v Českých Budějovicích. V uctě podepsaný prosím, aby mi byla prozatímně propůjčena nějaká česká fara ve vnitrozemí, protože dne 25. X. t. r. má zde být plebiscit a zdejší občané prohlašují, že všichni budou hlasovat pro německou říši a že zde žádného Čecha ani českého faráře nestrpí. Jest tedy samozřejmé, že zde za takových poměrů nemožno zůstatí, jinak bych byl vydán největšímu pronásledování a utrpení. Pastorace by zde byla úplně nemožná. Jsem zde již skoro 22 let a prožil jsem mnoho příkoří a udávání. Všechny doklady k žádosti jsou dosud u nejdůstojnější biskupské konsistoře z února t. r. Bukovec dne 5. X. 1938, Josef Jačka, farář“<sup>30</sup>*

Následující dopis nám dokládá nejenom složitou národnostní a politickou situaci po záboru jihočeského pohraničí, nýbrž ojedinělé kněžské selhání duchovního německé národnosti, který se přiklonil v duchu německé nacionálně-socialistické propagandy ke „kultu hákového kříže“. Jedná se o dopis Farního úřadu Lažiště ze dne 21. 12. 1938 popisující vskutku zoufalou situaci v odtržených oblastech po náboženské stránce:

*„Farní úřad Lažiště, p. Husinec*

*Č. j. 1121*

*Nejdůstojnější biskupská konsistoři v Českých Budějovicích!*

*Prosím o fakultu binační na rok 1939, abych mohl učinit zadosti i povinnostem kaplana a aby se lid vystřídal v malém kostele o nedělích a zasvěcených svátcích. Dále oznamuji, že byl mi z osady zabrán Kratušín – ale prosím nepřiděluje jej Záblati, potud, pokud Říše dovolí Kratuským sem do kostela a mě tam zaopatřovat. Jdou všichni do kostela sem do Lažiště a já tam*

<sup>28</sup> SOA Třeboň, fond biskupský archiv, karton č. 958, signatura I – E – 4, spisovna 1903 – 1945, složka 1938, originál dopisu, signovaný, bez konceptu odpovědi.

<sup>29</sup> SOA Třeboň, fond biskupský archiv, karton č. 958, signatura I – E – 4, spisovna 1903 – 1945, složka 1938, originál dopisu, signovaný, bez konceptu odpovědi.

<sup>30</sup> SOA Třeboň, fond biskupský archiv, karton č. 958, signatura I – E – 4, spisovna 1903 – 1945, složka 1938, originál dopisu, signovaný, bez konceptu odpovědi.

## Osoba a osobnost'

zaopatřuji. Již třikrát v záboru a vždy mě tam pustili říšské úřady. V den záboru ráno jsem měl mši svatou v kapli Kratuské a byl to nejsmutnější den života – za hodinu potom je zabrali. A Kratušiti – z nichž za sedm let ani jeden nevynechal svaté svátosti v postě jsou zoufalí – protože záblatský pán se nechtěl s dětmi jejich modlit v české škole, vodil Henlein a dnes má svatý kříž ozdoben z každé strany jedním (namalován hákový kříž) doma ve faře. Tak mi řekl s rukou k přísaze zdviženou starý Vojta, sedlák z Kratušina – a prohlásil: Pán Bůh nám musí odpustit, budeme umírat bez kněze, když budeme odkázáni na Záblatí. Není v tom osoba moje, ne. Prosil jsem je, aby odpustili a oni, že se nehněvají, ale že jsou katolíci a v Záblati už není svatý kříž. Je tam s hákovým. Co mám dělat? České hraničářské a věřící hlavy to dokážou, protože nevidí v Záblati svatý kříž sám.

Prosim Vás, nezaľuji, a nerad bych, aby snad Zábalský pán se zlobil víc na ně i na mě. Jen žádám, aby mi byla ponechána jurisdikce faráře potud, pokud budu moci se svolením zákonů do Kratušina a části Záblatí též zabraného. Část Chlístova to byli Němci, ti a' jdou do Záblatí. Štola která by patřila dp. faráři v Záblatí, a' mu Kratušiti a ostatní odvádějí.

Děti do nového roku jdou sem též do školy. Prosil jsem se svým bratrem, zdejším řídicím úřadem, aby je sem nechali. Odpověď úřadů říšských byla: ano, dokud dovoli zákony.

Měl jsem z Kratušina pohřeb, také sem do Lažišť. – Tento týden. Úřady pustily. Už propaganda procuje mezi Čechy katolíky. Věříme v Boha jako vy – jen nechceme židy, Krista, Marii, Josefa – to přejde. My chceme jen Boha. tak mi moji lidé hlásí. Kratušin hlasoval: nein – a prázdné listky. Nyní je fáma, že bude propuštěn. Dnes ráno odnášejí boudu a fángli od vsi Lažišť – až sem byl zábor už docela k obci Kratušinu. Ale Kratušin ještě je v záboru. Smutný život, vnitrozemí nemá poněti. A v Záblatí – kostel prázdný – a býval plný. Stržena mládež už úplně. Ein Gott und Führer. Budou ty doby pro Sudety horší než pro nás byla doba popřevratová, když jsme se rvali o duši s čl. církví!

I v Prachaticích zmizela mládež německá z kostela – a je tam dobrý kaplan věřící Freibiicher. Zákony, zákony. V Lažišti, dne 21. 12. 1938 Josef Dušák, farář<sup>31</sup>

Počáteční nadšení, které zavládlo mezi některými německými členy vyšebrodského kláštera po připojení českého pohraničí k území Říše, velmi rychle vyprchalo, jak dokládá i již citovaný deník opata koadjutora Dominika Kaindla, v kterém se zmiňuje zatčení opata kláštera Tecelina Jaksche:

„V listopadu 1938 jmenoval<sup>32</sup> českobudějovický biskup Bárta opata Tecelina generálním vikářem pro německou část českobudějovické diecéze. Opat Tecelin však zjistil, že je podezříván z odvezení peněz do ciziny, obával se zatčení. Poslal proto ještě 21. listopadu 1938 svou rezignaci panu biskupovi. Biskup potom pověřil vedením německé části diecéze mě. Když jsem pak cestoval z Budějovic do Vyššího Brodu, dne 24. listopadu, dozvěděl jsem se na faře v Dolním Dvořišti, že opat už byl zatčen a odvezen do Lince. Jel jsem tedy 29. listopadu opět do Budějovic oznámit biskupovi zatčení opata. Nato mě biskup jmenoval generálním vikářem. Opat Tecelin Jaksch byl odsouzen k šesti měsícům vězení. Po skončení vězení – na konci května 1939 – přesídlil vyčerpaný opat Tecelin do kláštera cisterciáček Porta Coeli v Předklášteří u Tišnova, kde zůstal až do roku 1945.“

Nacistická státní správa již v listopadu 1938 přidělila do kláštera civilního správce, který rozhodoval o všech ekonomických záležitostech kláštera a dne 17. dubna 1941 byla násilně nacisty ukončena činnost kláštera, stejně jako všech

<sup>31</sup> SOA Třeboň, fond biskupský archiv, karton č. 958, signatura I – E – 4, spisovna 1903 – 1945, složka 1938, originál dopisu ze dne 21. 12. 1938, bez konceptu odpovědi.

<sup>32</sup> KAINDL, D.: *Geschichte des Stiftes Hohenfurth 1943-1946*. In: *Glaube und Heimat*. 1956-. Roč. 2004, č. 1, s. 17 – 22.

ostatních hornorakouských<sup>33</sup> klášterů. Řeholníci, kteří byli v klášteře spolu s opatem koadjutorem Dominikem Kaindlem, museli do 24 hodin opustit klášter. Většinou odešli na klášterní fary, pouze dva kněží směli zůstat v klášteře po dobu okupace a to P. Pils jako důchodní a staříček P. Mardetschläger pro zachování bohoslužeb v klášterním kostele.<sup>34</sup>

V rámci objektivity práce je nutno také přiznat, že z 210 německých kněží, kteří působili v odtržených pohraničních částech českobudějovické diecéze v letech 1939 – 1945 tři zahynuli v koncentračním táboře v Dachau, dalších pět jich věznění v koncentračních táborech přežilo, šestnáct kněží muselo opustit své farnosti, protože v nich, popřípadě v celých Sudetech dostali zákaz pobytu a čtrnáct kněží bylo gestapem vyšetřováno a vesměs odsouzeno k peněžitě pokutě. V souvislosti s tématem naší práce musíme připomenout postavu světce P. Engelmara Huberta Unzeitiga, provisora ve Zvonkové. Ten byl zatčen gestapem 1. října 1940, neboť z kazatelny odsuzoval genocidu Židů. Do koncentračního tábora v Dachau přišel 3. června 1941, kde se dobrovolně přihlásil k ošetřování nemocných tyfem. Zemřel 2. března 1945 s přezdívkou „anděl z Dachau“. Dále nutno uvést postavu P. Engelberta Blöchla, který byl několikrát zatčen, vyšetřován gestapem v Linci a nakonec utýrán v koncentračním táboře v Dachau 2.11.1942. Z těch kněží, kteří byli gestapem vyšetřováni a museli opustit místo svého působení na tomto místě je nutno ještě jednou připomenout postavu Tecelina Jaksche, O. Cist., opata kláštera ve Vyšším Brodu, generálního vikáře odtržených farností českobudějovické diecéze. Vždyť byl jako první kněz ze sudetské části českobudějovické diecéze vyšetřován gestapem. Zatčen byl 21. listopadu 1938 a přes měsíc vyšetřován v Linci a Českém Krumlově. Po půlročním věznění se již nemohl vrátit do svého kláštera ve Vyšším Brodě a musel žít v přísné izolaci po celou dobu druhé světové války v klášteře Porta Coeli u Tišnova.<sup>35</sup>

### Léta zklamaných nadějí 1945 – 1948

Situaci katolické církve v pohraničí na jihu Čech v květnových dnech roku 1945 nám nejlépe dokreslí tři ukázky z archivních materiálů. První z nich je dopis P. Kroihera, bývalého senátora a duchovního z Ledenic, českobudějovické biskupské konsistoři ve které popisuje nejenom těžké poničení pohraničního města České Velenice nálety, nýbrž i velmi tíživou situaci tanního kněze německé národnosti:

*„Ledenice dne 2. června 1945*

<sup>33</sup> Oficiálně se tato oblast jmenovala říšská župa Oberdonau. Likvidace klášterů proběhla na příkaz gestapa z Lince a byla provedena velmi brutálním způsobem, za nočního přepadu, osobních prohlídek, šikanování a ponižování řeholníků.

<sup>34</sup> NOSCHITZKA, C.: *Das Zisterzienserstift Hohenfurth in Böhmen*. In: RAPPOLD, P. et al.: *Stift Rein 1129 – 1979 : 850 Jahre Kultur und Glaube: Festschrift zum Jubiläum*. Rein : Zisterzienserstift Rein, 1979, s. 305.

<sup>35</sup> Srov. WEIS, M.: *Osudy katolické církve na jihu Čech v období Protektorátu Čechy a Morava*. In: *Studia theologica*, ročník 1999, č. 1, s. 63 – 70 a GRULICH, R.: *Sudetoněmečtí katolíci jako oběti nacismu*, Praha : HTF UK, 2002.



*Nejdůstojnější biskupská konsistoři!*

*Píše mi jeden bývalý osadník z Velenic o kostelu tamním: V tomto hrozném rumišti zůstal kostel náš jako zábrakem takřka neporušen až na okna, která jsou vytlučena. Jediné okno s obrazem blahoslavené Anežky, tvořící součást hlavního oltáře zůstalo úplně neporušeno. Těž vnitřek kostela je úplně zachován. Kolem kostela v parčíku jeden kráter za druhým, nejméně 20 děr. Domy kolem dokola jsou úplně pobořené, kostel a fara jako zábrakem zůstaly až na malé škody které se nechají lehce zase napravit. Tamní pan farář, velmi hodný důstojný pán, mne prosil, abyste laskavě u biskupské konsistoře zapůsobil a by co nejdříve tam byl dosazen český duchovní. Doslovně mi prohlásil, že nechce kostel opustit a setrvá až přijde český pan farář, kterému chce rádně a v pořádku vše předat, ale mám dojem, že se tam asi sám bojí, neb český neumí a musí se modlit německy. Tolik doslova píše pan Květoň, bývalý předseda kostelního tam. spolku, jemuž jsem po vyhnání z Velenic opatřil místo v družstvu sklad. v Bechyni a jehož dům je v tak desolátním stavu, že se hned vrátiti nemůže. Podáváje tuto zprávu a tlumoče prosbu p. faráře, poznamenávám, že piši současně známých Čechům, aby měli zatím trpělivost a nereptali a neřekli muži dobré vůle těžké srdce, neb nejsou časy jako před padesáti lety, kdy bylo kněž i nadbytek...<sup>36</sup>*

Druhým dokumentem je přípis faráře z Dolní Vltavice, že fara a kostel padly za obětí bojů na konci války mezi ustupující německou armádou a oddíly americké armády. Je až obdivuhodné, jak tamní duchovní správce nesl velmi těžce ztrátu farních matrik a žádal mimo jiné o zapůjčení duplikátů z archivu biskupské konsistoře, aby mohl pro farní úřad vyhotovit nové matriční knihy:

*„Untermoldau, 25. Juli 1945*

*An das hochwürdigste Bischöfliche Konsistorium in Böhmischesch – Budweis*

*Da es nun wieder möglich ist, mit dem hochwürdigsten Bischöflichen Konsistorium brieflich zu verkehren, erachte ich es meine Pflicht, folgendes zu berichten: Am 6. Mai d. J. fand an der Moldau hier ein Kampf zwischen deutschen um amerikanischen Truppen statt, wobei 5 Häuser in Brand geschossen, viele mehr oder weniger beschädigt wurden; unter den Häusern, die am meisten Schaden litten, ist der Pfarrhof, der bis auf das Mauerwerk ein raub der Flammen wurde, da niemand während der Beschießung rettend eingreifen konnte. Sämtliche Wirtschaftsgebäude, Wohnräume und Pfarrkanzlei wurden zerstört, nur ein kleiner Teil von den wichtigsten Kleidungsstücken und Nahrungsmitteln, die im Keller verborgen lagen, konnte gerettet werden. Die Bevölkerung sucht mir und meinen Angehörigen – eine Schwester und eine Wirtschaftlerin – das harte Los leichter zu machen durch Spenden an Lebensmittel und durch gütige Aufnahme in Ihre Wohnungen. Seitdem befindet sich die Pfarrkanzlei, meine Schlafstelle und Wohnung meine Angehörigen in 3 verschiedenen Häusern.*

*Weil die Pfarrkanzlei und Pfarrarchiv auch vollständig vernichtet wurde, ist kein Matrikenbuch mehr da, weder altes noch neues sodass ich daran denken muss, wenigstens die letzten Jahrgänge wieder neu zu schreiben, weil von diesen Jahre keine Parien vorliegen bzw. auch im Brande untergingen. Es wäre mir von Wichtigkeit zu wissen, von welchem Jahre an bis wann im Bischöflichen Konsistorium die Parien von Untermoldau aufbewahrt sind und bitte um diesbezügliche Mitteilung und ob die Hoffnung besteht, dass bei einmal regelmäßigen Postverkehr die Parien – wenigstens ein teil – dem Pfarramt Untermoldau zur Abschrift übersandt werden, worum ich schon jetzt ersuche. Die Abräumungsarbeiten im Pfarrhof haben mit Beginn des Monates Juli hier weilende ungarische Pioniere übernommen, an deren Spitze ein Ingenieur steht, die in Verbindung mit den Pfarrkindern derzeit fleißig an der Arbeit sind; diese ungarischen Herren zu nehmen waren wir gezwungen, da keine einheimische Leute für den Aufbau vorhanden waren und auch jetzt noch nicht vorhanden sind. Mit Einwilligung der Patronats-*

<sup>36</sup> SOA Třeboň, fond biskupský archiv, karton č. 958, signatura I – E – 4, spisovna 1903 – 1945, složka 1945, originál dopisu ze dne 2. 6. 1945, bez konceptu odpovědi.



## Osoba a osobnost'

*verwaltung d. i. der Graf Revertera'schen Forstverwaltung in St. Thoma – Wittinghausen (vertreten durch Herrn Graf Huyn) wurde der bau des neuen Pfarrhofes diesen übertragen, wobei frei bei dem gegenwärtigen Materialmangel mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen ist; es besteht aber doch die Hoffnung, dass das Haus vor Eintritt des Winters wenigstens zum Teil bewohnbar wird.*

*Durch die Sprengung der Moldaubrücke hat auch die Kirche Schaden gelitten, indem 9 Fenster fast gänzlich zerstört wurden. Drei große Kirchenfenster und 2 Sakristeifenster sind mit gewöhnlichem Fensterglas wieder hergestellt, das andere soll gemacht werden, wenn wieder Glas freigegeben wird, das derzeit bei den Glashandlungen beschlagnahmt ist.*

*Ich bitte das hochwürdigste Bischöfliche Konsistorium mich bei dem Aufbau des Pfarrhofes in Untermoldau gütigste unterstützen zu wollen, besonders, wenn es notwendig sein sollte, durch gütige Befürwortung bei höheren Stellen, damit der Bau noch Winter fertig werden kann, auch di Fenster der Kirche, sonst wäre der Schaden unermesslich, wen Dach und Fenster an den Gebäuden fehlen würden.*

*Pfarramt Untermoldau Adrian Raab, Pfarrvikar.<sup>37</sup>*

Na tento velice hezký dopis duchovního správce z Dolní Vltavice, který svědčí o jeho hluboké lásce ke svému povolání a k farnosti ve které působí, odpovídá biskupská konsistoř následujícím připisem, který je samozřejmě psán v české řeči:

*„Důstojnému farnímu úřadu v Dolní Vltavici.*

*S bolestí jsme vzali na vědomí tamní zprávu z 25/7 1945, že farní budova s celým zařízením i kancelářským padla za obětí požáru a že i okna kostela jsou zničena. Vyslovujeme Vám důstojný pane nejhlubší soustrast a děkujeme Vám vřele za snahu vystavětí budovu novou a odstraniti podle možnosti škody způsobené na kostele. Matriční paria jsou zde od roku 1784 – 1937 a mohou býti za určitých podmínek půjčena k vyhotovení matrik. Pevného zdraví a svatě trpělivosti při tolikéře důležité práci Vaši Důstojnosti přeje ...<sup>38</sup>*

Co se týče vysebrodského kláštera, tak již 10. května 1945 se opat Tecelin Jaksch se spolubratrem české národnosti P. Xaverem Šandou dostavil do Vyššího Brodu a žádal vydání zabraného kláštera. Vzhledem k dobrým předválečným vztahům opata Tecelina s prezidentem republiky Edvardem Benešem, obdržel tento souhlas k novému převzetí opatského úřadu. Opat se ale musel potýkat s mnoha závažnými problémy. Jedním z nich bylo i nařízení o odsunu Němců a nechuť českých osadníků v pohraničí přijímat duchovní německé národnosti, jak nám dokumentuje následující archivní materiál ohledně problematiky obsazení fary v pohraničí českým duchovním:

*„Č. j. 7455 Dne 27. 12. 1945*

*P.T. Závodní radě železničářů Horní Dvořiště*

*Navazujeme na dnešní telefonní hovor s Vaším panem předsedou a podáváme toto vysvětlení: Sami nemůžeme hned vyhovětí a poslati do Horního Dvořiště českého kněze z těchto důvodů: 1.) Faru v Horním Dvořišti neobsazuje konsistoř, nýbrž pan opat kláštera ve Vyšším Brodě, jelikož je to fara tomuto klášteru náležející. 2.) Dokud není odsun Němců z republiky proveden, ač už máme republiku 8 měsíců, rozhodlo také ministerstvo školství výnosem ze dne 6. prosince 1945, č B161.200/45 – V/1, že mohou zde zatím zůstat i kněží němečtí a že mohou všechny*

<sup>37</sup> SOA Třeboň, fond biskupský archiv, karton č. 958, signatura I – E – 4, spisovna 1903 – 1945, složka 1945, originál signovaný dopisu ze dne 25. 6. 1945, na rubu připsána odpověď.

<sup>38</sup> SOA Třeboň, fond biskupský archiv, karton č. 958, signatura I – E – 4, spisovna 1903 – 1945, složka 1945, koncept odpovědi na dopis ze dne 25. 6. 1945, originál, nesignovaný.

## Osoba a osobnost'

*funkce vykonávati. Tedy i vládní kruhy uznávají, že se takovéto záležitosti nedají rozřešit rázem. 3.) Všeobecně jen připomínáme, že je dnes českých kněží málo, protože za protektorátu musily všichni čekatelé kněžství nastoupiti do práce v reichu, z níž se teprve v letních měsících jako repatrianti vrátili a teprve od srpna zase se mohou studiím věnovati; za ta více než tři léta je to pro nás úbytek aspoň 70 kněží, a ten se nahradí až během tří let! Stejně je to ku příkladu i s lékaři, učiteli atd. 4.) Nevidíte se, že je tam německý farář, vždyť do této doby tam bylo obyvatelstvo zdrcující většinou německé; ale nebylo ani před tím stížností na německé kněze, protože se snažili být spravedlivými i k věřícím české národnosti. A byl-li mezi Němci lidé k Čechům loyální, byli to především kněží. 5.) Žádáme současně p. opata ve Vyšším Brodě, aby dle možnosti – poslal do Horního Dvořiště kněze českého nebo jazyka českého znalého. Z těchto důvodů žádám Vás ještě o shovívání nějaký čas; i nám záleží na tom, aby pohraničí dostalo české kněze. kapitulní vikář<sup>39</sup>*

Současně s tímto dopisem zasilal kapitulní vikář českobudějovický i další dopis vyšebrodskému opatovi Tecelinu Jakschovi, ohledně zmíněné problematiky německého duchovního v Dolním Dvořišti:

*„Č. 7455 Dne 27. prosince 1945*

*Vaše Milosti, Nejdůstojnější pane opate!*

*Závodní rada železničářů v Horním Dvořišti si telefonicky stěžovala, že pan farář v Horním Dvořišti neumí dost česky a že dosud neměli bohoslužby pro Čechy. Požádal jsem je o strpení ještě nějaký čas. Nemohl by se tam vrátit dp. P. Kvuirin? Kapitulní vikář“<sup>40</sup>*

President Dr. Edvard Beneš vydal 19. 5. 1945 dekret o konfiskaci majetku Němců a Maďarů, 2. srpna 1945 dekret o odejmutí státního občanství Němcům a Maďarům a tím začal naplňovat závěry jednání Postupimské konference o odsunu třech milionů Němců z Československa. Z území českobudějovické diecéze bylo vypraveno 110 transportů s celkem 127.501 lidmi německé národnosti. Je samozřejmé, že se svými farníky odcházeli také do zahraničí i němečtí kněží českobudějovické diecéze. Do německých diecézí přešlo 71 kněží a do rakouských diecézí přešlo 16 kněží, tedy celkem 87 diecézních kněží německé národnosti opustilo v rámci odsunu českobudějovickou diecézi. Řeholních kněží německé národnosti z celé ČSR přešlo do Německa 211, do Rakouska 117 a do jiných států 54.<sup>41</sup> V úředních listech českobudějovické diecéze je uveřejněno v souvislosti s odsunem Němců do Německa několik významných dokumentů. První pojednává o církevních obřadech v internačních a sběrných táborech a je vydán Zemským národním výborem v Praze. Pro internované osoby mohl kněz v jehož obvodu byl takovýto tábor umístěn vykonávat jen nutné církevní obřady a to tiché, bez promluv „*vzhledem k povaze věci a k danému prostředí*“.<sup>42</sup> Druhým významným dokumentem je oběžník Zemského národního výboru v Praze ze dne 9.

<sup>39</sup> SOA Třeboň, fond biskupský archiv, karton č. 958, signatura I – E – 4, spisovna 1903 – 1945, složka 1945, opis tzv. průklep odeslaného originálu, proto chybí úřední označení odesílatele dopisu.

<sup>40</sup> SOA Třeboň, fond biskupský archiv, karton č. 958, signatura I – E – 4, spisovna 1903 – 1945, složka 1945, opis tzv. průklep odeslaného originálu, proto chybí úřední označení odesílatele dopisu.

<sup>41</sup> Srov. Diecézní katalog kněžstva z období 1940 a 1948 a personalia úředního listu diecéze z uvedeného období.

<sup>42</sup> ACEB ročník 1946, č. 2. z 10. února 1946, s. 9.

července 1946 pojednávající o odsunu německých kněží a zabezpečení far po nich, otištěný v celém rozsahu v úředním diecézním listu z července 1946. Tento oběžník sděloval, že předsednictvo vlády ve své 33. schůzi konané dne 14. května 1946 dovolilo vzít odsunovaným německým kněžím s sebou místo dosud povoleného limitu 50 kg osobních zavazadel 100 kg i více, aby mohli s sebou vzít své osobní předměty, které potřebují k výkonu povolání, tj. kněžský oděv, mešní roucho, prádlo, breviář, misál ..atd., za předpokladu že tyto věci jsou jejich osobním a ne farním majetkem a nejde o věci z cenných kovů.<sup>43</sup>

Po provedení odsunu německých kněží zůstali v konventu vyšebrodského kláštera pouze opat Tecelin Jaksch a dva čeští řeholníci. Těž byla po určitou dobu tolerována i účast pěti přestářlých mnichů německé národnosti. Opat Tecelin doufal, že se mu podaří obnovit konvent, ale za klášter začala dopadat jedna rána za druhou. Komunistický ministr zemědělství Július Ďuriš prosazoval vůči církvi a tudíž i vůči vyšebrodskému klášteru tvrdý postup ohledně vyvlastnění půdy. Ten byl doprovázen neustálými přepady kláštera policií v roce 1946 a 1947. Nic nepomohlo dovolávání se ochrany prezidenta Edvarda Beneše. Policie byla již tehdy zcela v rukou komunistů a tak byla několikrát byla prováděna domovní prohlídka, zabavována korespondence, což opata kláštera donutilo k předání nejcněnějšího pokladu kláštera, takzvaného Závišova kříže do úschovy diecéznímu biskupovi Josefu Hlouchovi. Dne 26. července 1948 poté opat Tecelin Jaksch emigroval do Rakouska. V tomto období také komunistická policie vytvořila „legendu“ o zlých mniších kláštera, kteří v roce 1938 stříleli po českém vojsku.<sup>44</sup>

## Závěrem

Po odchodu opata Tecelina Jaksche do emigrace nějaký čas řídil z jeho pověření český převor Udalrich Kláška. Ale již dne 3. května 1950 byl převor pozván na Státní úřad pro věci církevní v Praze, kde mu bylo oznámeno zrušení kláštera a zabavení jeho veškerého majetku. V noci po večerní májové pobožnosti 4. května 1950 byl klášter přepaden policií a řeholní bratři byli převezeni do internačního kláštera v Oseku. Prevor Udalrich směl zůstat jako duchovní ve městě Vyšší Brod a posléze zde začal pracovat jako lesní dělník. V prosinci roku 1950 uprchl přes hranice do Rakouska. V Rakousku odsunutí němečtí řeholníci z Vyššího Brodu spolu se svým opatem obnovili komunitu v kooperaci s cisterciáckým klášterem v Reinu, kde byl nakonec Tecelin zvolen opatem – administrátorem. Tecelin Jaksch zemřel vyčerpán úpornou nemocí 23. května 1954 a byl pohřben uprostřed svých bratří na hřbitově v Reinu za účasti mnoha vysokých církevních hodnostářů. Jako jediný z vyšebrodských opatů nenašel místo posledního odpočinku ve svém klášteře, ale v daleké cizině. Na řádové generální kapitule v Římě bylo v říjnu 1958 definitivně rozhodnuto o spojení vyšebrodského

<sup>43</sup> ACEB, ročník 1946, č. 7b, 26. července 1946, s. 33.

<sup>44</sup> Srov. GOTTSMICH, S.: *Hohenfurth: Zur Geschichte seines Stiftes und seiner Pfarreien*, Hohenfurth (Vyšší Brod : Opatství Vyšší Brod, ?, s. 133.

konventu s cisterciáckým konventem v Reinu, shodou okolností právě 700 let po založení vyšebrodského kláštea.<sup>45</sup>

Samotné budovy kláštea pod „ochranou lidu a strany“ byly proměněny z malé části v muzeum a z větší části sloužily jako ubikace pro státní statky, skladiště a podobně. Velice tristní stav těchto budov svědčí dodnes o dobách neblahé minulosti.

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

Počet znakov: 55 923.

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

---

<sup>45</sup> NOSCHITZKA, C.: *Das Zisterzienserstift Hohenfurth in Böhmen*. In: RAPPOLD, P. et al.: *Stift Rein 1129 – 1979 : 850 Jahre Kultur und Glaube: Festschrift zum Jubileum*. Rein : Zisterzienserstift Rein. 1979. s. 307.

## Tři prvky osobnosti p. Václava Klementa Petra

Patrik MATURKANIČ

### *Three elements of father Václav Klement Petr personality*

Who was Václav Klement Petr? A distinguished South Bohemian personality who lived at the turn of the 20<sup>th</sup> century. The founder of the first Czech congregation of the Brothers of the Most Sacred Trinity, who died with a saintly reputation thanks to his great sacrifice and fervour even though he only lived to a relatively young age. The personality of the South Bohemian Friar Peter made a mark on the whole region of South Bohemia and other parts, where his followers, who are called "Petřini" worked and are active to this day.

What characteristics or virtues did Father Petr excel in so that even today there are young people that strive after the ideals that he set out over 100 years ago? It was his exceptional love for the Eucharist, his ardor for the search for new priestly and senior callings and his unqualified love for the saving of immortal souls.

Keywords: *Václav Klement Petr, congregation, personality, seminary (small), Eucharist*

Kdo to byl Václav Klement Petr? Významná jihočeská osobnost žijící na přelomu 20. století. Zakladatel první české kongregace bratří Nejsvětější svátosti, který pro svoji velkou obětavost a horlivost zemřel v pověsti svatosti i když se dožil poměrně krátkého věku. Osobnost jihočeského řeholního kněze Petra poznamenala celý region jižních Čech i jiných částí, kde jeho následovníci, kterým se říká "petřini" působili a působí dodnes.

Jakými vlastnostmi – ctnostmi vynikal P. Petr, že i dnes jsou mladí lidé ochotní jít za ideálem, který on před více 100 léty vytýčil? Byla to jeho mimořádná láska k Eucharistii, zapálenost pro vyhledávání nových kněžských a pozdních povolání a jeho bezvýhradná láska k záchráně nesmrtných duší.

### **Stručný životopis**

Václav Petr se narodil 16. ledna 1856 v Sušici na jihu Čech, blízko německých hranic. Jeho otec Václav a maminka Anna, roz. Jelínková vychovali čtyři děti. Václav navštěvoval obecnou školu v Sušici a pak následně gymnázium v Klatovech, které končí úspěšně v roce 1876. Po maturitě nastupuje jako dobrovolník na jednoroční vojenskou službu k píseckému pluku. Současně začíná svá bohoslovecká studia v kněžském semináři budějovické diecéze. Čtyři roky poté přijímá Václav Petr 18. července 1880 kněžské svěcení z rukou známého budějovického biskupa J. V. Jirsíka, který ho ustanovuje za kaplana do Blovic na západ diecéze. Po třech letech se stává vicerektorem kněžského semináře v Českých Budějovicích. Dne 20. srpna 1886 se setkává osobně s papežem Lvem XIII. a na jeho popud zakládá kongregaci bratří Nejsvětější svátosti, která se bude starat

o „hochy“ a bude je vést k eucharistické úctě. Svátek Narození Panny Marie se stává dnem, kdy je založena nová kongregace v jejímž čele stojí zakladatel a první generální představený P. Václav Petr, jenž si volí řeholní jméno Klement. Nová česká kongregace začíná tvořit své nové dějiny se svými prvními starostmi, ale i radostmi. Ale všechno s pomocí Prozřetelnosti Boží se zvládá, jak starost o řeholní dům, o schválení stanov, vstup nových členů apod. V roce 1890 měla kongregace bratří 29 členů, z toho tři kněží. Rok 1900 je pro novou kongregaci významný den. Vedle kláštera a internátu pro studenty (cca 200) biskup M. J. Říha vysvětil dne 7. října nový řeholní kostel kongregace zasvěcen Panně Marii Růžencové. V tomto roce 6. září oblékl do řeholního šatu ještě zakladatel Václav Klement Petr 17 nových postulantů. Začátkem roku 1901, v neděli dne 17. února umírá obklopen bratry v pověsti svatosti.

### Mimořádná úcta a láska k eucharistickému Ježíši

Jeden z projevů svatosti u mimořádných lidí, kterým říkáme osobnosti je jejich živý vztah a láska k eucharistickému Kristu. Jednou z takových osobností byla i osobnost Václava Klementa Petra jenž miloval a ctil svátostného Krista od mladosti. Je to jeho dětský živý vztah – starost o kapličky, vzorný ministrant a horlivý bohoslovec, Kristův oddaný kněz, zakladatel eucharistické kongregace a jeho velká horlivost k úctě Nejsvatější svátosti. Vždyť i samotný název jeho kongregace nese název svátostného Krista (kongregace bratří Nejsvětější svátosti).

P. Petrovi nebylo Tělo a Krev Páně pouhým symbolem, památkou na Krista a jeho oběť, jak toho býváme svědky v přítomné době. Eucharistie mu byla „ústřední svátostí“, skutečnou přítomností Spasitele v tomto světě. Ve spojení s Ním dokázal P. Klement přetvářet sebe sama k obrazu Božímu. A k tomu vedl i své svěžené spolubratry a chovance:

*„Nejsvětější svátost oltářní milujte láskou plamennou, navštěvujte ji dle možnosti a často tři božské ctnosti, zvláště lásku, před touto svátostí, třeba jen vlastními slovy vzbuzujte! Proste, modlete se vroucně a často za dar této svaté lásky a pocítíte, jakou slastí se vám Pán odmění.“*

Velkou mimořádností bylo podle dochovaných svědectví spolubratří sledovat jeho hluboký, ale přitom jednoduchý vztah ke svátostnému Spasiteli, kterému věnoval většinu času ze svého působení. Některé niterné chvíle před živým Kristem zůstali prostřednictvím zakladatelova deníku zachované a jsou pro všechny, kteří hledají inspiraci ze života P. Petra velkým povzbuzením k následování Krista:

*„U tvých nohou naleznu pevnou oporu, nevrátím se dříve dokud mi nepožehnáš a mne posilíš. O Ježíši, čím se mnou, co a jak se Tobě líbí, já jsem nyní Tvůj, docela Tvůj, ale docela Tvůj. Dej mi život, dej mi smrt, dej zármutek, dej starost, dej mír, dej, co chceš a co se Tobě líbí. Já jsem Tvůj. Vše s radostí přijímám ze svatých rukou Tvých, jen mi dej, abych vytrval.“*

### Vyhledávání nových kněžských a pozdních povolání

P. Václav Petr tři roky po svém vysvěcení na kněze nastoupil za vicerektora kněžského semináře, kde se věnoval výchově kněžím. Už jako bohoslovec viděl



mrvní úpadek kléru, proto se rozhodl založit společenství bratří – kongregaci – které se bude starat právě o výchovu nových kněžských povolání. Uvědomuje si, že z výchovou budoucích kněží je zapotřebí začít ještě před vstupem do semináře. Zakládá tzv. malé semináře, které jsou otevřené i pro chudé a sirotky, aby všichni měli možnost vzdělání, výchovy a možnosti stát se knězi. Jeho internáty (České Budějovice, Bruntál) sloužily i pro starší generaci, tzv. pozdní povolání, kde bylo umožněno už vyučeným mužům získat maturitu a stát se služebníky oltáře, což se mnohým podařilo. Ze svědectví bratří se ví, že několik desítek dospělých mužů toužilo nastoupit cestu kněžství, ale komunistický režim jim to zrušením malých seminářů překazil. Až v 90. letech "petrini" založili v Brně malý seminář podle vzoru svého zakladatele, kde několik desítek mužů naplnilo svůj ideál.

V čem spočívala osobitost P. Václava Klementa Petra při vyhledávání nových kněžských povolání? Že na svoji dobu byl první, kdo se ujal tohoto poslání. Ačkoliv byl poměrně mladý a nezkušený, ale povzbuzen papežem Lvem XIII. a s vědomím svého diecézního biskupa Martina Říhy se dává do velkého díla budějovické diecéze. Silou svoji osobnosti zaujal další desítku mladých mužů, kteří pokračovali a pokračují v jeho poslání.

*„Proto směr mých stanov se nese k tomu, aby členové se milovali bratrskou láskou a ta je spojila v jednu rodinu, jež by měla vznešený cíl uctívat Nejsvětější svátost a v ústavech vydržovat a vychovávat mládež jak dospívající, tak škole odrostlou.“*

Vždyť síla zakladatelova charismatu v kombinaci eucharistické úcty s výchovou mládeže je možnou odpovědí na položené otázky edukace mladého člověka i pro dnešní dobu na začátku 21. století. Vždyť vychovávat někoho, zvláště hledajícího, tázajícího se mladého člověka je schopen pouze ten, který je sám hledající a jimž může dát pravdivé odpovědi pouze ten, který je Slovem života.

### **Bezvýhradná láska k nesmrtelným duším**

Osobnost se pozná podle toho, že se dokáže obětovat, vydávat po vzoru samotného Krista, Beránka pro nás zabitého. P. Václav Klement Petr věnoval – daroval svůj život pro druhé až do krajnosti. Jeho láska k Církvi, ke kongregaci, k chovancům, k svěřeným je obdivuhodná, protože je to láska prostá, nevypočítavá, dávající se až na smrt.

V podrobných životopisech můžeme číst, že P. Petr neměl vyhraněnou skupinku lidí, které upřednostňoval před ostatními. Věnoval se všem potřebným, přicházejícím. Byl otcem především pro ty, kteří neměli nikoho a o které se nikdo nestaral – hluchoněmí, sirotci, chudá mládež. I v tom můžeme vidět jeho osobnost v obyčejných a přitom mimořádných projevech blíženecké lásky.

Další skupinou, které se věnoval P. Václav Klement Petr, byly řeholní sestry Nejsvětější svátosti v čele s matkou Magdalenou Šebestovou, zakladatelkou sesterské kongregace bratří. Oba dva sdíleli krásné duchovní přátelství a blízkost duše. Občas se mezi bratřími objevili spory týkající se bratří a sester. Byl to prá-

## Osoba a osobnost'

vě otec zakladatel, který svoji dobrotu a láskou pravdivě urovnával tyto a podobné spory svých spolubratří. Jednou k takovému sporu napsal:

*„Nebot kdyby nebylo sester, nebylo by bratři. Ony první žily podle naší řehole, ony mne pobídly, abych následoval jejich příkladu v odřeknutí se světa. A ony nám pomáhaly v hledání domu, ony nám pomáhaly dle svých sil a možností.“*

Poslední velkou skupinou nesmrtelných duší, o které se staral, byla skupina intelektuálů a kněží, které duchovně vedl buď osobně nebo převážně písemnou formou duchovních dopisů, kde jim radí, jak prožívat duchovní život na cestě k Pánu. Jedním s jeho svěřených byl Dr. Horský, farář z Prahy, kterému věnuje P. Petr velký časový horizont, jak to můžeme vidět v zachovalých dopisech. V jednom z nich mu radí, jak má hledat zpovědníka a jak k němu přistupovat. Je pozoruhodné s jakou autoritou osobnosti P. Petr radí vzdělanému knězi:

*„Co se týká zpovědníka, těžko Vám radit. Proto Vás odevzdávám do Nejsvětější Prozřetelnosti Boží. Jděte do jezuitského chrámu v ten den, možno-li, jak obyčejně jste chodíval ke sv. zpovědi, a přiklekněte po vroucí a upřímné modlitbě před hlavním oltářem ke zpovědnici, která bude nejbliž. Zpovědník, kterého tam najdete, je ten, kterého Vám Pán posílá, toho se držte. Se zpovědníkem kromě sv. zpovědi pokud možno nemluvte, leda by Vás sám o to požádal. Zato ve sv. zpovědi mu otevřete své srdce.“*

O tom jak byl P. Petr milovaný, svědčí obrovský zástup lidí účastněných na jeho prostém, ale mohutném pohřbu, kdy se jihočeský lid loučil s osobností svého kraje. Přišli odpovědět svoji láskou k zemřelému duchovnímu otci zakladateli, který jim dával svoji péči a dobrotu po mnoho let svého působení mezi nimi. O tom jak byl milovaný, svědčí svědectví a vzpomínky lidí i několik desítek let po jeho smrti, že nebylo člověka, kterému by odepřel svoji pomoc a svůj drahocenný čas, vždyť v každém bližním viděl přicházejícího Krista.

### Literatura

CHLEST, A. J., *Václav Klement Petr, nástin života podle pramenů, sebraných jeho přáteli*, Carpinteria, California, USA, 1968.

KRATOCHVÍL, A., *Zavátou stopou. Život a dílo P. Petra*, KN, Kostelní Vydří, 1992.

LIPANSKÝ, J., *P. Klement Petr, apoštolský kněz, zakladatel kongregace Nejsvatější Svátosti*, Edice Vítězové, Olomouc 1940.

ZÍKA, J., *Panna Maria Budějovická*, České Budějovice 1932.

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

Počet znaků: 11 220.

Adresa autora: **ThDr. Prokop Patrik Maturkanič, PhD.**, CFSsS, Lomec 52,

CZ - 389 01 Vodňany, e-mail: patrikmat@seznam.cz

Osobnosť Josefa Vlasáka,  
veľmajstra Križovníkov s červenou hviezdou,  
v rokoch 1915 – 1938

Gabriel Rijad MULAMUHIČ

*The personality of the Grand Master of the Order of the Knights of the Cross with the Red Star  
Josef Vlasák in the years 1915-1938*

The Order of the Knights of the Cross with the Red Star during World War I and in between the wars was led by the Grand Master Josef Vlasák. The author of the article concentrated his attention on the personality of the Grand Master but also on his relationship towards the Order and the state. In a specific and detailed way is presented the problem of the Land Reform during the First Republic of Czechoslovakia and the Order of the Knights of the Cross which were also influenced by the Reform. Thanks to the personality of the Grand Master the Reform had a minimum impact on the Order.

*Keywords: Order of the Knights of the Cross with the Red Star, Josef Vlasák, Prague, the First Republic of Czechoslovakia, Land Reform*

Veľmajster a generál František Xaver Marat zomiera 29. júna 1915 a pochovaný je na cintoríne v Ľvoviciach, kde sa sám zaslúžil o prestavbu budovy fary a výzdobu kostola v novobarokovom slohu. Kapitula, ktorá sa v konštitúciách, ktoré boli doručené jednotlivým členom so slávnymi sľubmi, nazýva aj generálnou (*Capitula generalis*), sa uskutočnila v dňoch 9. a 10. novembra 1915, zároveň v dobe sedisvakancie<sup>1</sup> na poste veľmajstra a generála rádu bola kapitulou volebnou. Okrem samotnej voľby hlavy rádu sa tiež venovala a uskutočneniu záverov a tiež aj pripomienkam jednotlivých členov k uzneseniu z generálnej kapituly z roku 1902 v živote rehoľného spoločenstva. V zápise sa vyskytuje aj zaujímavá informácia o duchovných cvičeniach ako v češtine, tak druhý rok v nemčine a je skonštatované, že do budúcnosti budú v českom jazyku.<sup>2</sup> Vyvrcholením tejto kapituly bola voľba veľmajstra, a to ako samostatná časť po príprave. Uskutočnila sa 11. novembra 1915 a v nej bol zvolený za veľmajstra a generála rádu Jozef Vlasák. Od 18. augusta 1906 zastával post sekretára rádu a veľmajstra jeho pred-

<sup>1</sup> Lat. neobsadený cirkevný úrad.

<sup>2</sup> *Constitutiones Capituli Generalis de die 9. et 10. novembris 1915*. Samostatná písomnosť na dvoch stranách.

chodca Marata. V tomto období ukázal schopnosť hlavne v čase dlhotrvajúcej nemoci svojho najvyššieho predstaveného<sup>3</sup> vo vedení rádu.<sup>4</sup>

K svojmu zvoleniu si poznamenal: „[Dňa] 11. novembra 1915 na deň sv. Martina som bol zvolený za veľmajstra. Prstom som nepohol pre svoju voľbu, preto sa na mňa niektorí priatelia v ráde aj hnevali. Keď sa konala voľba, práve keď začalo scrutinium, zmocnila sa ma taká úzkosť, že som sa triasol na celom tele a nohy podo mnou klesali to bol strach pred zodpovednosťou, ak budem zvolený. Bol som vraj zvolený väčšinou jedného hlasu. Prijal som voľbu slovami sv. Martina: Si adhuc Ordini nostro sum necessarius, non recuso laborem.<sup>5</sup> Zaumienil som si, okrem iného, nikomu neublížiť a každému nil nisi bene.“<sup>6</sup> Opátsku benedikciu prijal dňa 30. novembra po svojom zvolení.

V čase voľby veľmajstra Jozefa Vlasáka musel rád čeliť mnohým problémom uprostred prvej svetovej vojny.<sup>7</sup> Uprostred vojny sa muselo čeliť hlavne rekviráciám, ktoré sa stali hlavným zdrojom vojenského zásobovania. „Zúrila svetová vojna, pomery sa priostrovali, aprovizácia stále viazla, na statkoch nebolo koní, pri rekviráciách sme museli bojovať o každé steblo slamy, o každý otep sena. Odhady našich zásob boli prehnané a predpísané dávky na odovzdanie presahovali naše zásoby. Zemiaky, aj keď sme mali zhruba 500 ha poľí, nechcel mi miestodržiteľský referent povoliť viac než 100 kg na 80 osôb. V okresoch, v ktorých sme mali naše polia, sú vraj nesebestačné a nariadenie sa musí previesť, aj keby pri tom 100 ľudí zomrelo od hladu. Jeden plukovník mi dal k dispozícií poddôstojníkov a na každý povoz so zemiakmi sa posadil jeden rozkročmo, a tak k nám išli zemiaky bez povolenia, verejne a víťazne. S múkou a chlebom to nebolo lepšie. Hodinu som vyjednával s miestodržiteľským radcom o 5 kg múky. Musel som pri tom vypomáhať múkou, cukrom a iným na našich farách, kde bol hlad, dokonca až vo Viedni.<sup>8</sup> Cukor: vyprodukovali sme cez 20 000 q cukrovej repy a nemali sme čím sľadiť. Lazaret, ktorý sme zariadili v rádom dome, nám vytrhol trň s päty. Riaditeľ cukrovary poslal cukor pre pánov dôstojníkov a pritom pár metrákov aj pre nás... Muselo sa kradnúť na vlastnom.“<sup>9</sup>

<sup>3</sup> Veľmajster Marat.

<sup>4</sup> Obdobie výstavby kláštora v Prahe, výstavba nových farností v Rybářích – Karlových Vavroch, Mašoviciach a Větřově, hospodárske činnosti a neľahká doba začiatku prvej svetovej vojny.

<sup>5</sup> Ak som nateraz pre náš rád nevyhnutný, neodmietam prácu.

<sup>6</sup> Archív generalátu križovníkov (AGK) Praha, VLASÁK, Josef: *Vzpomínky*. Rukopis, nedatované, nestránkované.

<sup>7</sup> Aj keď križovníci vďaka dobrej hospodárskej správe nemuseli čeliť a vytvoreniu ekonomických rezerv pred vojnou väčšiemu osobnému nedostatku, ktorý sa začal prejavovať predovšetkým v mestách. Predovšetkým veľkostatky Hradište sv. Hipolita pri Znojme, Starý Knín, Hloubetín, Dáblice a Sliveneč boli silným zázemím rádu v tejto dobe. I keď bola aj rekvirácia majetku na isté odvodov, väčšinou to postihlo predovšetkým kovy, a to hlavne zvony a medenú krytinu na strechách kostolov, hlavne na vidieku. Bolo to napr. na rádovej fare v Boroticiach. Porov. KRÁL, M.: *Borotická farnosť její historie a součastnost*. Huběnov 2003, s. 112.

<sup>8</sup> Myslí sa tu komenda vo Viedni a zásobovanie farností, ktoré nemali ako svoju súčasť hospodársky dvor.

<sup>9</sup> AGK Praha, VLASÁK, J.: *Vzpomínky*.

Následkom mobilizácie nastal problém aj s údržbou stavieb križovníckeho rádu, pretože nebolo kvalitných remeselníkov pre tieto stavby.<sup>10</sup> Boli to pritom dosť veľké výdaje z rádového rozpočtu, ročne zhruba 400 000 korún, ktoré sa však mohli prevýšiť aj na vyše 500 000 korún. Je pozitívne, že sa tieto peniaze ušetrili, nepodľahli vďaka dobrému ekonomickému prechodu prvej republiky inflácii ako v Nemecku, a tak mohli byť použité po skončení prvej svetovej vojny.<sup>11</sup>

Hlavne v druhej polovici priebehu vojny sa však po porážkach Rakúsko-Uhorska začína dvíhať neistota nad ďalším osudom. Je to spôsobené ako udalosťami vo svete, kde sa k moci dostali predovšetkým ľavicovo orientované strany a hnutia,<sup>12</sup> a tak aj čím väčšia nespokojnosť miestneho obyvateľstva zo štátnym zriadením, kde sa začali objavovať dosť silné tendencie záujmu usporiadať budúci štát na základe socialistického svetonázoru. To by mohlo mať za následok aj celkovú fyzickú likvidáciu rádového spoločenstva, nielen znemožnenie činnosti.<sup>13</sup> Udalosti v čase vzniku prvej ČSR tomuto presvedčeniu ešte viac dali za pravdu a aby sa dalo tomuto nie príliš pozitívnemu vývoju čeliť, stal sa v nepokojnom období vzniku republiky v roku 1918 aj veľmajster Dr. Vlasák členom ako prípravného výboru, rovnako tiež aktívnym členom Jednoty českého katolíckeho duchovenstva.<sup>14</sup>

Všetky tieto záležitosti prežíva s maximálnou starostlivosťou predovšetkým s aspektu na ďalší život rádového spoločenstva.<sup>15</sup> Mnohé rády hľadajú možné riešenie aj inou cestou, než je vyrovnanie sa so skutočnosťou nových pomerov.<sup>16</sup> Zdá sa, že aj križovníci sa pripravovali na náhradné riešenie, a to nákupom bližšie neurčených pozemkov na stavbu nového kláštora na území Spojených štátov amerických. Táto transakcia však prebehla v tejto pohnutej a v tomto ohľade aj dosť nebezpečnej činnosti pre cirkevný rád dosť tajne, preto nie je o tomto veľmi

<sup>10</sup> Týkalo sa to rádového domu, kostolov, fár, ostatných domov, hospodárskych objektov.

<sup>11</sup> Porov. AGK Praha, VLASÁK, J.: *Vzpomínky*.

<sup>12</sup> Je to predovšetkým boľševická revolúcia v Rusku a masové prenasledovanie a vraždenie prívržencov cárskeho režimu, medzi ktorých patrila aj Cirkev, aj keď hlavne pravoslávna. Tiež aj vraždenie a vyhánanie katolíckeho duchovenstva počas revolúcie v Mexiku počas následnej vlády liberálov v druhej polovici 19. storočia. Porov. KAŠPAR, O.: *Dějiny Mexika*. Praha 1999, s. 192 – 195.

<sup>13</sup> *Osobné spomienky* – rozhovor s P. F. X. Vernerom.

<sup>14</sup> Dňa 28. októbra 1918 prebehla schôdza kňazstva v smíchovskom Národnom dome v Prahe a jej priebeh bol značne búrlivý. Do tejto atmosféry vystúpil popri X. Dvořákovi, J. Kuškovi a iných aj veľmajster J. Vlasák so svojím príspevkom. Bez ohľadu na postoj arcibiskupa Huyna bolo rozhodnuté založiť organizáciu duchovenstva a bol zvolený prípravný výbor. Ustanovujúca valná hromada Jednoty českého katolíckeho duchovenstva prebehla v Prahe 7. novembra 1918. Porov. MAREK, P.: *Český katolicizmus 1890 – 1914*. Olomouc 2003, s. 424 – 425.

<sup>15</sup> Objavuje sa táto oprávnená obava v jeho osobných zápiskoch.

<sup>16</sup> Napríklad benediktinky v kláštore sv. Gabriela na Smichove v Prahe roku 1919 zo strachu pred nemeckými a protikatolíckymi vystúpeniami obyvateľstva predávajú svoj kláštor a odchádzajú do Nemecka. Porov. VLČEK, P. – SOMMER, P. – FOLTÝN, D.: *Encyklopedie českých klášterů*. Praha 1997, s. 589.

mnoho priamych dôkazov ako napr. bankové prevody alebo iné transakcie.<sup>17</sup> Tým sa mal položiť p o nezdare pokračovania v činnosti v novej republike základ novej pokračujúcej existencie rádu.<sup>18</sup>

V snemovni aj v revolučných výboroch sa prednášali návrhy na zrušenie kláštorov, zabráti cirkevnej pôdy, ale tiež aj iných cenností, a to predovšetkým drahých bohoslužobných vecí, zhotovených z drahých kovov a kameňov. Bolo treba teda myslieť ako na ochranu a transformáciu rádu do nových pomerov, tak aj na depozit pre ďalšie živobytie.

Sám veľmajster Dr. Vlasák o tomto píše: „Štátny tajomník univ. prof. Drtina, spolužiak opáta Zavorala,<sup>19</sup> mu povedal, že zrušenie kláštorov je isté, ale že sa bude postupovať mierne, rehoľní kňazi budú prevedení do duchovnej správy a starší dostanú penziu. Opát si pri tomto rozhovore povzdychol: ‚Prečo ja mám byť posledným opátom strahovským?!‘ Ja som tiež o tom uvažoval a povedal som si: ‚Všetky mužské rády sú svetové a majú kláštory viac menej vo všetkých zemiach sveta a majú teda možnosť kam utiecť, ich rád nezahynie. Ale čo križovníci? To je rád český, mimo pražský materský dom, nemajú iného kláštora alebo konventu. Kam sa tí podejú? Má rád úplne zahynúť?‘ Vtedy bol v Prahe s jednou katolíckou misiou Mons. Bouška, farár z Táboru v USA, pohovorili sme si a výsledkom bolo, že som mu predal 200 000 Kč v krajinských dlhopisoch, aby nám križovníkom kúpil pozemky pre založenie kláštora a farny. V duchu som už videl, ako sa budeme učiť po anglicky, ako to nám starším pôjde ťažko, ale budeme pôsobiť medzi Čechami a tí mladší sa anglicky naučia. Už som mal aj premyslené, ktoré paramenty a bohoslužobné nádoby vezmeme so sebou, skrátka už len vyraziť. Pomery sa – chvála Bohu – upokojili a vyjasnili, nebezpečenstvo pominulo a ja som napísal Bouškovi, aby mi peniaze poslal naspäť, čo sa stalo prostredníctvom Živnostenskej banky. To všetko som robil úplne sám, nikomu v ráde som sa o tom nezmienil, avšak neskôr áno.“<sup>20</sup>

Prvé mesiace, ale hlavne týždne, nedávali veľkú nádej na bezpečnú existenciu katolíckych inštitúcií v nových pomeroch. V týchto nepokojných časoch sa veľmajster Vlasák rozhodol tiež uschovať cenností rádu. Mnohé boli uložené v tajnom trezore na generaláte a v banke. Keď sa však začali šíriť informácie, že sa budú otvárať aj trezory v bankách, tak boli mnohé cennosti uschované na križovníckych farách, a tiež aj u príbuzných veľmajstra, ktorí nevedeli, čo je obsahom balíčkov. Pre neustále prepadávanie povozov zo strán revolučných výborov a gárd viazlo aj zásobovanie naturáliami. Bolo si treba dávať veľký pozor aj na

<sup>17</sup> AGK Praha, VLASÁK, J.: *Vzpomínky*. Rovnako starší členovia rádu sa v osobných rozhovoroch o tomto nákupe zmieňovali (predovšetkým knihovník a archivar Rádu P. Verner František X.).

<sup>18</sup> Spoliehalo sa vtedy už aj na silné české krajanské kruhy zložené predovšetkým z vystaňovalcov za prácou do Ameriky, ktoré boli organizované predovšetkým cez cirkevný život a s rozvinutím pastoračnej činnosti pre nich.

<sup>19</sup> Opát kláštora premonštrátov na Strahove v Prahe.

<sup>20</sup> AGK Praha, VLASÁK, J.: *Vzpomínky*.



prevoz finančných hotovostí. Zo začiatku to bolo pre rád omnoho horšie než sa vojny, ako poznamenáva veľmajster Vlasák.<sup>21</sup>

V tomto období sa takisto robí súpis peňazí a s tým prichádzajú nové starosti. Každý kláštor a rád mal finančnú hotovosť ako rezervu pre najnutnejšie prípady a aj na najhoršie – pre prípad zrušenia alebo rozpustenia štátnou mocou. Boli to mnohokrát financie pre dožitie členov rádu a komunity. Tieto úspory preto museli zostať utajené. Z tohto dôvodu sa tieto finančné rezervy dali do úschovy na prechodnú dobu jednotlivým členom rádu, aby tak rád nemal ako organizácia Katolíckej cirkvi vysokú finančnú hotovosť, ktorá by podliehala konfiškácii. Finančná hotovosť jednotlivých križovníkov ako fyzických osôb týmto nariadeniam nepoliehala, a tak nemohli byť skonfiškované finančné rezervy rádu. Po upokojení pomerov navrátili členovia rádu tieto finančné čiastky späť.<sup>22</sup>

S úpravou nových pomerov však nastupuje nový a najväčší problém pred všetky inštitúcie Katolíckej cirkvi, ktorému sa nevyhli ani križovníci. Dňa 16. apríla 1919 bol prijatý zákon o pozemkovej reforme.<sup>23</sup> Vďaka tejto tzv. reforme prišli križovníci zhruba o nadpolovičnú väčšinu svojho pozemkového fondu. Dotklo sa to predovšetkým majetkov v okolí Prahy, v stredných Čechách a tiež na južnej Morave, pretože tam bolo sústredené pozemkové vlastníctvo rádu križovníkov. V postupnosti prevádzania pozemkovej reformy prišla Cirkev na rad po šľachte, ktorá bola oporou bývalého režimu, a tak sa tu záber pozemkov uskutočnil najskôr. Pozemková reforma sa najviac týkala Katolíckej cirkvi, pretože tá mala najväčšie pozemkové vlastníctvo a bola trŕňom v oku novým pánom už svojou vlastnou existenciou. Zo začiatku sa zdalo, že keď sa v prvých rokoch nič vážnejšie nedialo v oblasti pozemkov a ich cirkevného vlastníctva, že v týchto otázkach bude relatívny pokoj. Najintenzívnejším spôsobom realizácia pozemkovej reformy prebiehala v rokoch 1923 – 1926. Práve v týchto rokoch sa riešilo, čo zostane ako majetok Katolíckej cirkvi. V prvom pláne bolo – ako skrze verejnú mienku tak aj cez názory mnohých politických predstaviteľov – prezentované absolútne dodržanie v tých rozmeroch, ako to prijal zákon o pozemkovej reforme. Mnohé hlasy sa tiež ozývali o vyvlastnenie všetkých majetkov Katolíckej cirkvi tak, ako tomu bolo vo Francúzku, ktoré bolo útočiskom mnohým politickým predstaviteľom za prvej svetovej vojny a tiež aj vzorom demokratického štátu.

Nariadenia o pozemkovej reforme sa začali rozposielať ihneď po jej zverejnení, a to prostredníctvom súdov. Takýto list dostal od Krajského súdu v Prahe aj veľmajster Vlasák. Nariadenie znelo veľmi tvrdo, totiž že všetok majetok poľný, lesný a budovy súvisiace s hospodárstvom, sa zaberajú. Z ďalšieho nariadenia

<sup>21</sup> Tamtiež.

<sup>22</sup> Tamtiež.

<sup>23</sup> Išlo o rámcový zákon, ktorý rozhodol o zabraní poľnohospodárskej pôdy nad 150 ha, alebo všeobecne pozemkov od 250 ha. K uskutočneniu tejto reformy, ku ktorej sa stavia dnes už dosť historikov kriticky z pohľadu neprávosti a nazývajú ju prvým znárodnením, bol 11. júna 1919 zriadený Štátny pozemkový úrad. O rozdeľovaní zabraného majetku rozhodoval prijatý prídelový zákon z 30. januára 1920. Dňa 8. apríla 1920 bol prijatý náhradový zákon.

však vyplýva, že v tak krátkom čase nebolo v schopnostiach nového vlastníka previesť zmeny a začať hospodáriť na zabavenom majetku. Preto bolo nariadené, že stávajúci vlastníak pozemkov a budov s tým súvisiacich, má aj naďalej na nich hospodáriť.<sup>24</sup>

Dňa 19. marca 1925 dostal veľmajster Vlasák ako najvyšší predstaviteľ križovníkov výmer od štátneho pozemkového úradu, že rád má odovzdať dva hospodárske dvory na Knínsku – Starý Knín a Prostrednú Lhotu. Pri tomto, ako aj pri iných jednaniach, veľmajster bohato využíval svoje známe, dobré a vplyvné postavenie v týchto nie dosť pokojných časoch.<sup>25</sup> Na základe tohto nariadenia by prišli križovníci zhruba o 66 % pozemkov na Knínsku, čo bola dosť silná základňa pre rádové hospodárstvo a dve tretiny tunajších pozemkov rádu. Rád v jednaní vystupoval v úlohe obhajcu deputátnikov,<sup>26</sup> ktorí boli závislí na hospodárskom chode staroknínskeho dvora a tiež aj špitálu, ktorý tu bol z neho vydržiavaný. Táto obhajoba sa vyplatila a bolo dohodnuté, že si pozemkový úrad vezme po 50 % zo všetkých troch hospodárskych dvorov rádu v tejto oblasti.<sup>27</sup> Nastalo však detailné riešenie a pri prejednávaní problému, ktorý sa riešil, z väčšej časti na mieste sa podarilo obhájiť ešte 10 %. Z požadovaných 66 % pozemkov tak zostalo len 40 %, hlavné však je, že tých najlepších.<sup>28</sup>

Rád križovníkov však už tak dobre ako na Knínsku nevyšiel z boja o iné majetky, a pritom v celom rádovom hospodárstve boli práve pozemky na Knínsku nie až tak dobrej bonity.

Potom prišli na rad Dobříchovice, Tursko a Slivenec. Z týchto majetkov sa muselo odovzdať pozemkovým úradom 50 % bez kompromisov. V Slivenci sa však aj 50 % zdalo byť uspokojivým číslom na miestne pomery,<sup>29</sup> z pohľadu miestnych pomerov avšak v Tursku<sup>30</sup> to bolo o mnoho horšie. Zohrávali tu veľkú mieru osobné pohnútky predovšetkým poslanca Biňovca, ktorý mal záujem

<sup>24</sup> AGK Praha, VLASÁK, J.: *Vzpomínky*.

<sup>25</sup> „Na môj sviatok roku 1925 som dostal výmer Štátneho pozemkového úradu, že má rád odovzdať dva dvory na Knínsku, Starý Knín a asi Prostrednú Lhotu. Vyjednával som s prezidentom Dr. Viškovským, s viceprezidentom Malým a sekčným šéfom Ing. Veženílkom.“ Tamtiež.

<sup>26</sup> Pozemkový úrad nedokázal pochopiť, že existuje previazanosť miestneho obyvateľstva s rádom v tejto oblasti a miestni obyvatelia sú závislí na majetkovom vlastníctve rádu. Preto v tejto súvislosti vlastne križovníci vystupovali v úlohe obrancov nielen svojho majetku, ale aj miestnych obyvateľov.

<sup>27</sup> AGK Praha, VLASÁK, J.: *Vzpomínky*.

<sup>28</sup> Existovala snaha zabrat' aj rybník a les pri rybníku, ale proti tomu zakročil veľmajster Vlasák u sekčného šéfa Ing. Veženílka. Ten odpísal svojim kolegom pracujúcim na tejto kauze, že sa ešte nepristúpilo v prevádzaní pozemkovej reformy v lesnom hospodárstve k jednotlivým cirkevným inštitúciám a nezačne sa preto ani u križovníkov ešte pred oficiálnym termínom. Váhu v tomto zohralo aj to, že Ing. Veženílek pochádzal z bývalého panstva – majetku rádu. Tamtiež.

<sup>29</sup> V Slivenci povedal prídelový komisár nášmu nájomníkovi, že keď mu dá dcéru, že zariadi, aby reforma dopadla dobre. Porov. Tamtiež.

<sup>30</sup> Preberacia suma teda náhrada bola v Tursku 3 500 korún za 1 ha, a pritom kúpna cena bola 50 000 korún. Tamtiež.

## Osoba a osobnosť

o križovnícke statky.<sup>31</sup> Osobná intervencia však tu v tejto kauze nestačila, pre značný záujem pána poslanca bola však ponúknutá náhrada, a to potvrdenie príslubu zachovania väčšej časti vlastníctva Ďáblic.<sup>32</sup>

Pozemková reforma bola miernejšie prevádzaná po týchto zásahoch na ďalších statkoch v Klučenicach, v Hloubětíne a v Ďábliciach. V Klučenicach ustanovil pozemkový úrad, aby rád križovníkov odpredal asi 40 ha pozemkov a komu, to ustanovil práve pozemkový úrad. Tak sa postupovalo aj v prípade Hloubětína a Ďáblic. Zvlášť v prípade týchto statkov sa jednalo o veľmi namáhavú úradnú prácu, pretože sa len v Ďábliciach jednalo o 400 prídellov a ku každému prídello bolo treba asi 20 jednaní k vyhotoveniu každej zmluvy.<sup>33</sup>

Križovnícke veľkostatky				
	Názov	Rozloha (ha)		
		podrobených	rozparcelovaných	prepustených
I.	Dobřichovice	831,00	126,50	734,50
II.	Ďáblice-Hloubětín	606,50	142,30	464,20
III.	Tursko	306,60	111,70	194,90
IV.	Kunčice	939,00	71,50	867,50
V.	Starý Knín	2095,53	292,48	1791,50
VI.	Sliveneč	264,50	pôda 106,00 lomy 79,50	79,00
		5043,13	929,98	4131,60

**Prameň:** KÁRNÍK, Z.: *České země v éře První republiky (1918 – 1938). Díl třetí. O přežití a o život (1936 – 1938)*. Praha 2003, s. 708.

Po pozemkovej reforme na vyššie uvedených majetkoch zostali v správe rádu na veľkostatku Dobřichovice lesy v dvoch revíroch; v Ďábliciach-Hloubětíne jeden hospodársky dvor, lesy a mliekareň, v Tursku jeden hospodársky dvor; v Klučenicach jeden hospodársky dvor, dve lesné hospodárstva, píla; v Starom Kníne tri hospodárske dvory, dve lesné hospodárstva, tehelňa.<sup>34</sup> Súčasťou parcelácie bolo zaujatie mramorových lomov v Slivenci.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Snaha poslanca Biňovca z Kralup nad Vltavou o osobný prospech. Za tým účelom bolo vytvorené sociálno-demokratické družstvo so základným vlastníctvom. Neskôr celý podnik prišiel do krachu. Tamtiež.

<sup>32</sup> Je vidieť, že sa ťažko v tejto pozícii dá hovoriť o spravodlivosti a dobre pozemkovej reformy.

<sup>33</sup> Veľmajster Dr. J. Vlasák zvlášť oceňuje v týchto dobách neúnavnú prácu rádového sekretára P. Líbala pri týchto jednaníach a príprave zmlúv. Všetko bolo treba totiž ešte predkladať krajinskej správe a arcibiskupskému ordinariátu; pri jednaníach bolo dosť oznamovacích povinností a tiež aj veľa finančných transakcií. AGK Praha, VLASÁK, J.: *Vzpomínky*.

<sup>34</sup> KÁRNÍK, Z.: *České země v éře První republiky (1918 – 1938). Díl třetí. O přežití a o život (1936 – 1938)*. Praha 2003, s. 708.

<sup>35</sup> Slivenecký červený mramor bol najmä v dobe baroka základným dekoračným materiálom mnohých pražských a českých sakrálnych i profánnych honosných stavieb. Jednalo sa teda o hospodársky významný artikel.

Pozemková reforma lesných majetkov dopadla pre Cirkev, a tým aj pre rád, omnoho pozitívnejšie, než pozemková reforma poľného hospodárstva; lesy križovníkov boli zo záboru všetky vyňaté.<sup>36</sup>

Veľkým úspechom bolo uznanie prepošstva sv. Hipolita v Hradišti pri Znojme za samostatný hospodársky celok; majetok chcelo zaujať mesto Znojmo.<sup>37</sup> Kým ostatné majetky boli súčasťou jednotného vlastníctva rádu, týkala sa ich pozemková reforma. Osamostatnenie hospodárstva sv. Hipolita tak bolo uchránené pred pozemkovou reformou.

Aplikovanie deputátov, údržba kostolov a iných budov, škôl a charitatívnych zariadení, bola hlavnou obhajobou pri držbe pozemkov v čase pozemkovej reformy. Dá sa konštatovať, že tak sa Katolíckej cirkvi podarilo uhájiť minimálne jednu tretinu, vo väčšej miere však polovicu svojich majetkov. Náhrada, ktorá bola vyplatená za pozemky bola mnohokrát až smiešne nízka a nezodpovedala ani zďaleka skutočnej cene zaberaného majetku.<sup>38</sup> Výhodou bolo, že sa pozemková reforma sústredila predovšetkým na roľnícku pôdu, teda polia a pastviny. Bolo to spôsobené uspokojením obyvateľstva na vidieku s novým režimom, a tak získaním si podpory v tradične založenom prostredí. Cirkvi tak zostali lesné hospodárstva, ktoré sa časom ukázali ako výhodnejšie, ako vlastníctvo obrovských poľností.<sup>39</sup> Okrem toho bola v pozemkovej reforme uspokojená tiež nemalá časť politikov (predovšetkým poslancov parlamentu) a legionárov bojujúcich v československých légiách na strane spojencov za prvej svetovej vojny.

V priebehu pozemkovej reformy bol založený Zväz československých veľkostkárov, kde bol veľmajster Dr. Josef Vlasák zvolený ako do prípravného výboru, tak za druhého podpredsedu. V tejto funkcii zotrval v celom predmníchovskom období. Zastávanie tejto funkcie prehlbovalo styk a vzájomné kontakty aj na hospodársko-ekonomickej báze s vrcholnými predstaviteľmi republiky, vráta-

<sup>36</sup> AGK Praha, VLASÁK, J.: *Vzpomínky*.

<sup>37</sup> Mesto Znojno pri pozemkovej reforme získalo od križovníkov asi 70 ha stráni nad riekou Dyjí, ktoré boli hospodársky nevyužitelné, pretože boli významné z environmentálneho hľadiska. Prepošstvo muselo platiť lesníka, zbavilo sa však neprijemností zo strany mesta, aj zo strany pozemkového úradu. Porov. Tamtiež.

<sup>38</sup> Preberacia suma za 1 ha bola veľmi nízka: 1 000 až 1 100 korún aj s porastom, čo boli predovšetkým už staršie stromy. Výška tejto sumy však nebola rovnaká všade, ale aj keď bola vyššia; v porovnaní s reálnou cenou za ten-ktorý pozemok bola malá. Preberacia suma sa vo väčšej časti poukazovala na dane, ináč by sa v skutočnosti vyplatila len polovička a zvyšok v 3 percentuálnych rentách.

<sup>39</sup> Porov. TRAPL, M.: *Církevní poměry v letech 1848 – 1938*. In: *Pražské arcibiskupství 1344 – 1994. Sborník statí o jeho působení a výzkumu v české zemi*. HLEDÍKOVÁ, Z. – POLC, J. V. (ed.). Praha 1994, s. 270 – 271.

Predovšetkým v tridsiatych rokoch 20. storočia sa to ukázalo ako veľmi výhodné, pretože v súvislosti s hospodárskou krízou sa aj mnohé cirkevné inštitúcie dostali do problémov, pokiaľ u nich prevažovala poľnohospodárska pôda nad lesnou (napr. u premonštrátov). Napriek tomu bez plánov do budúcnosti, v ktorých sa nedal predpokladať budúci hospodársky vývoj, bola snaha obhájiť ak už nie celý, tak aspoň väčšinu pozemkového majetku.

ne prezidenta Masaryka, a pomohlo vyriešenie viacerých problémov, a nielen križovníckych.<sup>40</sup>

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

Počet znakov: 24 156.

Adresa autora: **ThLic. Gabriel Rijad Mulahumič**, Opava, CZ - 041 21 Opava-Kateřinky, tel. +420 55 6836 338, e-mail: rijad@email.cz

---

<sup>40</sup> AGK Praha, VLASÁK, J.: *Vzpomínky*.

## Recenzie

PIETRAS, Leander: *Pútnický farský Kostol Narodenia Panny Márie a kláštor pavlínov vo Vranove nad Topľou*. Vranov nad Topľou : Excel Enterprise, 2007; ISBN 978-80-89258-16-1; 1. vyd.; 160 s.

Peter Zubko

Pri príležitosti 299. výročia prinesenia zázračného obrazu Panny Márie do vranovského pútnického, kláštorného a farského kostola Narodenia Panny Márie vyšla jedinečná kniha o vranovskom kostole a kláštore. Publikácia bola slávnostne prezentovaná 8. septembra 2007. Napísal ju najstarší páter pavlín z vranovského konventu, ktorý tu pôsobí nepretržite od roku 1991, keď sa pavlín – po zrušení Jozefom II. na konci 18. storočia – vrátili späť.

P. ThLic. Leander Pietras, OSPPE vyštudoval nielen katolícku teológiu, ale aj knihovníctvo a sakrálnu hudbu. V Čenstochovej na Jasnej Hore pôsobil ako hlavný knihovník a kňaz, ktorý sa počas komunistickej éry venoval pútnikom zo Slovenska. Po príchode na Slovensko prednášal dogmatickú teológiu na prešovskej gréckokatolíckej bohosloveckej fakulte. Okrem toho pastoračne stále pôsobí vo Vranove nad Topľou.

Publikácie je – ako naznačuje názov – na dve samostatné časti; prvá je venovaná kostolu, druhá kláštoru. Voľby štruktúry práce je pomerne konzervatívna a statická, je spracovaná na spôsob inventára. Časť o kostole má tieto kapitoly: architektúra kostola, interiér kostola, veža, nekropoly kostola, liturgické pamiatky a ružencové bratstvo. Druhá časť o kláštore má tieto kapitoly: inštitúcia kláštora, kláštorná budova, obyvatelia kláštora, kláštorná knižnica.

Práca má vysoko odborný ráz, autor odstúpil od použitia poznámkového aparátu, ktorý by bol pre zvolenú štruktúru relatívne komplikovaný; bibliografia sa však nachádza na konci práci. Publikáciu uzatvárajú zhrnutia vo viacerých jazykoch: po anglicky, maďarsky, nemecky, poľsky, rusky a taliansky.

Na tejto monografii sú zarážajúce dve veci, ktoré pozornému čitateľovi hneď udrú do očí – vyčerpávajúca dôkladnosť spracovaného materiálu pretaveného do ľahko zrozumiteľného textu a teologická hĺbka výpovede. Pri podobných prácach sa totiž málokto u nás venoval samotnej podstate, čiže zmyslu existencie sakrálnych objektov, pamiatok a cirkevných inštitúcií, a táto práca tento prístup plne zohľadňuje. Vzácné je to, že samotný autor je pavlínskym mníchom, teda človekom, ktorý žije vo vnútri kláštora, pozná jeho dušu, jeho poslanie, sám je zapojený celým svojím bytím do zmyslu a poslania ako kostola, tak aj kláštora, sám teda chápe hĺbku vecí, nielen ich vonkajšiu existenciu. Nad mnohými miestami autor zviezol meditatívny zápas predovšetkým so Svätým písmom, aby tak čitateľovi ukázal, ako blízko má k nám Boh, ktorý je tým všetkým oslavovaný. Za tento teologický aspekt patrí autorovi knihy nesmierna vďaka. Tento kostol si to právom zaslúži, pretože je perlou všetkých kostolov na Zemplíne a uvažuje sa o ňom ako o bazilike minor.

Zo samotnej knihy sa patrí upozorniť na milostivý obraz, jeho históriu a prínos pre zbožnosť veriaceho ľudu (s. 28 – 42), bočný oltár sv. Klimenta, pápeža, ktorého patrocínium nadväzuje na staršiu, veľkomoravskú tradíciu, čo autor v knihe len naznačuje (s. 47 – 49). Autor sa tiež vyhol hodnoteniu existencie erbu na oltári sv. Pavla, pustovníka, ktorý je dnešným slovenským štátnym znakom v súčasných farbách. Zdá sa, že tento kláštor bol v 18. storočí silným centrom prebúdajúceho sa slovenského vlastenectva. Autor to napokon naznačuje aj ďalej, keď mimoriadne vyzdvihuje osobnosť pátra Alexandra Máčaja (s. 115 – 118), ktorý vo Vranove pôsobil v rokoch 1691 – 1693 a v roku 1718 vydal prvú zbierku kázní písaných v slovenčine, čím časovo predbehol i Antona Bemoláka a pravdepodobne ho inšpiroval pri kodifikácii slovenčiny.



**WEIS, Martin: *Výuka náboženství v letech 1899 – 1989 jako ukazatel vztahu státu a katolické církve se zřetelom na českobudějovickou diecézi*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského, 2007; ISBN 978-80- 89138-81-4; 1. vyd.; 114 s.**

Peter Zubko

Doc. Martin Weis pochádza z Českých Budějovic. Vyštudoval katolícku teológiu a postgraduálne cirkevné dejiny u významného českého prof. Jaroslava Polca v Prahe. Je členom Európskej spoločnosti pre katolícku teológiu a Českej spoločnosti pre politické vedy, členom redakčnej rady a garantom recenzovaného vedeckého časopisu *Auspicia*, ktorý vydáva Vysoká škola európskych a regionálnych štúdií v Českých Budějoviciach spolu s Filozofickým ústavom Akadémie vied ČR, tajomníkom Komisie pre náuku viery ČBK a členom odbornej poradnej skupiny pre cirkevné dejiny ČBK, vedúcim Katedry cirkevných dejín a patristiky TF JU, externým spolupracovníkom Historického ústavu Katolíckej univerzity v Ružomberku. Martin Weis je autorom šiestich monografií, vedeckých štúdií, popularizačných článkov a príspevkami z oblasti histórie v Českom rozhlase a Českej televízii.

Autor si vybral veľmi náročnú a dosiaľ neznámu tému spracovať na jednej strane históriu vyučovania náboženstva, na druhej strane chcel na jej analýze rozobrať aj vzťah štátu ku Katolíckej cirkvi; tento cieľ sa mu podarilo naplniť a názov práce plne zodpovedá obsahu.

V našom prostredí už vyšla napr. práca Martina Šaba s názvom *Štát a cirkvi na Slovensku. Vývoj financovania cirkvi* (Bratislava 2006). Práca M. Weisa je obdobná, avšak oveľa rozsiahlejšia, podrobnejšia a analytickejšia, je nevyhnutne založená na predovšetkým pôvodných archívnych výskumoch. Ide o pôvodnú prácu, ako o tom svedčí skutočnosť, že autor čerpá najmä z archívnych prameňov. Nosnou metódou sa stala progresívna metóda; autor v chronologickom sledе predstavuje predmetnú problematiku v rozsahu sto rokov, pričom metódou sondy predstavuje problém na príklade jemu veľmi dobre známej Českobudějovickej diecézy.

Predložená práca má 10 kapitol, z čoho sú nosné kapitoly 2 – 8, resp. 9. Monografia obsahuje 203 poznámok. Práca je z obsahového hľadiska napísaná vedecky, obsahovo vyvážené, aj keď niektoré miesta sú rozvláčnejšie, čím však autor nepriamo upozorňuje na svoj pedagogický talent. Práca je ilustratívne doplnená 29 tabuľkami a grafmi, čo zvyšuje prehľadnosť i pútavosť práce. Samotná tvrdá väzba zvyšuje pútavosť publikácie.

**VAŠKO, Václav: *Dům na skále 1. Církev zkoušená 1945 – začátek 1950*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2004; ISBN 80-7192-891-7; 256 s.**

Peter Zubko

Václav Vaško (26.4.1921 Zvolen) patrí medzi aktívnych katolíckych laikov, pôsobil v diplomatických službách, po komunistickom prevrate bol odsúdený a väznený. K Slovensku ho viaže osobitný vzťah, pretože jeho otec je Čech, matka Slovenska. Počas existencie prvej Slovenskej republiky pôsobil v Kolakovičovskej skupine, zúčastnil sa Slovenského národného povstania, bol väznený gestapom. Po vojne pôsobil ako diplomat v Moskve, kde sa oženil, avšak sovietske úrady jeho manželstvo rozbíjali. Kvôli katolíckemu presvedčeniu bol väznený v rokoch 1953 – 1960. Známy je dvojdielnou kronikou čs. cirkvi *Neumlčená* (písal ju od roku 1981, vydal 1990), v roku 2007 vydal knižku *Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi*. V roku 1992 spoluzaložil vydavateľstvo Zvon v Prahe. V roku 1998 ho český prezident Václav Havel poctil medailou Za zásluhy.

Autor sa podujal prepracovať svoju kroniku neumlčanej cirkvi v Československu na základe archívnych výskumov, ktorý by mal vyjsť ako trilógia; prvému dielu dal autor podnadpis *Církev*

skúšaná, druhému *Cirkev bojujúca* a tretiemu *Cirkev ne pokorená* (s. 9 – 10). Jedenásť kapitol je sprevádzaných množstvom poznámok pod textom, textom prílohy (pastiersky list V hodine veľkej skúšky), fotografickou prílohou, chronologickým prehľadom udalostí od roku 1945 do 18. marca 1950, bibliografiou a menným registrom.

V porovnaní s doposiaľ publikovanými prehľadmi na danú tému sa autor posunul ďalej, pretože jednak na základe vlastných skúseností, jednak na základe dodatočného archívneho výskumu, uskutočneného po páde komunizmu, podáva skvelú syntézu dejinného vývoja u nás. Autor má charizmu dávať jednotlivým kapitolám a udalostiam výstižné názvy, čím sa stáva pionierom – klasikom (napr. termíny *pokrivená demokracia* na roky pred februárom 1948, *pokus o „február“ v cirkvi*, „*legalizácia násilia* po februári 1948 a i.).

Správne je pozornosť na cirkevný vývoj sústredená už od roku 1945, pričom rovnocenná pozornosť je venovaná českému i slovenskému prostrediu (Kolakovič, voľby 1946). Ako prvý český historik píše o Jozefovi Tisovi inak, než jeho skôr píšuci českí kolegovia. Na jednej strane sa snaží objektivizovať súdny proces s Tisom a poukazuje na jeho tvrdohlavosť, na druhej strane píše o nečistej vysokej hre, za ktorou stáli niektoré slovenské nekatolícke kruhy, komunisti a prezident Beneš.

Prehľadnosť, jasnosť a výstižnosť, ďalej pútavosť a snaha o objektivitu radia prvý diel Vaškovej trilógie jednoznačne k jedným z najlepších diel z cirkevných dejín na našom knižnom trhu a sú veľmi vhodné ako učebnica národných českých a slovenských cirkevných dejín obdobia po druhej svetovej vojne.