

VERBUM

ČASOPIS PRE KREŠŤANSKÚ KULTÚRU



ROČNÍK XXX, č. 2/2019

SOLOVJOV - KRITIK RUSKÉHO NACIONALIZMU

Ján Dolný, OSB

**KARDINÁL, PROFESOR, TEOLÓG, JEZUITA, DUCHOVNÝ OTEC A „STAREC“
V RETROSPEKTÍVE „ŽIVÝCH SPOMIENOK“**

Helena Hrehová

**DVE IDEY VŠEOBECNEJ CIRKVI: POČIATKY EUCHARISTICKEJ
EKLEZIOLÓGIE NIKOLAJA AFANASIEVA**

Lukáš Sekerák

**KULTÚRNA VOJNA V MÉDIÁCH V KONTEXTE BOJOV KONZERVATÍVNEJ
A LIBERÁLNEJ STRANY**

Miroslava Psárová

MILOSRDENSTVO A OCHRANA SVEDOMIA

Marek Šmid

ROZPRÁVANIE O TOM, AKO TO BOLO S TVÁRAMI KOŠICKÝCH MUČENÍKOV

Peter Zubko

VERBUM

ČASOPIS PRE KREŠŤANSKÚ KULTÚRU



Vydáva:

VERBUM — Vydavateľstvo Katolíckej univerzity v Ružomberku
Hrabovská cesta 1A, 034 01 Ružomberok, email: verbum@ku.sk

Šéfredaktor:

Dr. Pavol Hrabovecký, S.T.D.
casopis.verbum@gmail.com

Zástupca šéfredaktora:

Mgr. Hermana Jaroslava Matláková

Redakčná rada:

prof. ICDr. Mgr. MVDr. Miroslav Konštanc Adam, O.P.

ThDr. PaedDr. Mgr. art. Peter Dufka, PhD., SJ

prof. ThDr. JCDr. Anton Fabian, PhD.

prof. ThDr. Jozef Leščinský, PhD.

PhDr. ThLic. Ján Mičko, PhD.

Mgr. Dalibor Ondrej

ThDr. Juraj Pigula, PhD., OSA

prof. PhDr. Ján Sabol, DrSc. (predseda RR)

doc. ThDr. PaedDr. Róbert Sarka, PhD.

prof. PaedDr. ThDr. SSLic. František Trstenský, PhD.

prof. ThDr. Lubomír Žák

Jazyková úprava:

Zuzana Vandáková

Sadzba a tlač:

Equilibria, s.r.o., Košice

www.casopisverbum.sk

Registračné číslo: 31660983

ISSN 1210-1605

OBSAH

EDITORIÁL	3
Pavol Hrabovecký	
SOLOVJOV – KRITIK RUSKÉHO NACIONALIZMU	5
Ján Dolný	
KARDINÁL, PROFESOR, TEOLÓG, JEZUITA, DUCHOVNÝ OTEC A „STAREC“ V RETROSPEKTÍVE „ŽIVÝCH SPOMIENOK“	16
Helena Hrehová	
DVE IDEY VŠEOBECNEJ CIRKVI: POČIATKY EUCHARISTICKEJ EKLEZIOLÓGIE NIKOLAJA AFANASIEVA	26
Lukáš Sekerák	
BERĎAJEVOV POKUS O REKONŠTRUKCIU KRESŤANSKEJ APOLOGETIKY ...	37
Róbert Sarka	
KULTÚRNA VOJNA V MÉDIÁCH V KONTEXTE BOJOV KONZERVATÍVNEJ A LIBERÁLNEJ STRANY	52
Miroslava Psárová	
MILOSRDENSTVO A OCHRANA SVEDOMIA	67
Marek Šmid	
O PODOBÁCH SUBJEKTU V TVORBE (SPIRITUÁLNYCH) BÁSNIKOV I	80
Jana Juhášová	
ROZPRÁVANIE O TOM, AKO TO BOLO S TVÁRAMI KOŠICKÝCH MUČENÍKOV	88
Peter Zubko	
BOJOVNÍCI BOŽÍ (VENOVANÉ F. M. DOSTOJEVSKÉMU)	95
Ján Mičko	

„TO PRAVÉ“ NIKDY NEBUDE „MÓDNE“ ALEBO „KTO JE GEORGE MACDONALD?“	99
Eva Baloghová	
MESTSKÝ PUSTOVNÍK MARTIN VLADO	104
Ján Mičko	
PRAKTICKÉ UVEDENIE DO „HALMOVEJ“ IKONY BLAHOSLAVENEJ MÁRIE CELESTY CROSTAROSA (KLÁŠTOR REDEMPTORISTIEK, KEŽMAROK 14. 9. 2019)	110
Jozef Brodňanský	
RECENZIE	114

EDITORIÁL

Pavol Hrabovecký

Rusko či Spojené štáty americké? Asi takto zjednodušene vyzerá predostretá voľba pre bežného Slováka dnes na rovine spoločenskej, politickej, nacionálnej, ale aj na rovine kultúrnej, morálnej a náboženskej. S kým stáť a proti komu? Ako keby sa všetko vyriešilo voľbou jednej z dvoch krajín, ktorá so sebou v našich myšliach nesie aj akýsi pomyselný hodnotový rebríček a ucelený systém postojov.

Zjednodušujúca polarizácia je to, čo bráni objektívnemu hodnoteniu pozitív a negatív aj takej historicko-kultúrnej veľmoci, akou nesporne Rusko bolo a je. Nedostatok informácií a prebytok emócií spôsobuje, že sa človek riadi predsudkami a statusmi z pochybných sociálnych sietí, či informačných portálov namiesto poctivého skúmania toho, kto sú Rusi, čo ponúkajú Západu a ako o svojom Rusku premýšľajú tí Rusi, ktorým história udelila titul „intelektuáli“.

Toto číslo Verbumu sa chce pozrieť na krajinu, s ktorou nás toho tak veľa spája, práve z pohľadu veľkých osobností, ktoré originálnym spôsobom prispeli k rozvoju myslenia, filozofie či teológie – a to nielen doma v Rusku. Čím viac informácií získame z prvej ruky, čím viac pochopíme, čo trápilo alebo trápi samotných predstaviteľov ruskej inteligencie, tým viac sa možno oslobodíme od svojich vášnivých debát a čiernobieleho vnímania sveta a nadobudneme širší a hlbší postoj k Rusku a neznámo-známej ospevovanej *ruskej duši*. K tomu nám môže pomôcť prvá štúdia benediktína Jána Dolného o Vladimírovi Solovjovovi *Kritik ruského nacionalizmu*, ktorý poukázal na problematiku jednostranného vnímania úlohy Ruska medzi samotnými Rusmi. Cenným príspevkom bude aj portrét osobnosti z nášho prostredia, ktorá po Bohu zasvätila svoj život Rusku a Rusom, a tak ich aj priblížila západnému človekovi – kardinál Tomáš Špidlík. Jeho osobný profil aj tvorbu a tiež aj osobné spomienky na jeho osobnosť ponúkne prof. Helena Hrehová. Neznámym Rusom, ktorý v značnej miere ovplyvnil aj teológiu na 2. vatikánskom koncile, bol Nikolaj Afanasiev a jeho koncept eucharistickej ekleziológie. Ten nám priblíži Lukáš Sekerák. Posledným Rusom tohto čísla je filozof personalizmu Nikolaj Berďajev, ktorého apologetiku predstaví Róbert Sarka.

Medzi naše slovenské top témy v ostatnej dobe patrí aj stret konzervativizmu a liberalizmu. Niektorí komentátori vo veľkom používajú aj slovný

zvrzat „kultúrna vojna“. O tom, čo toto spojenie znamená a ako to s kultúrnou vojnou v slovenských médiách vyzerá, nám priblíži štúdia Miroslavy Psárovej. Právnik Marek Šmid ponúka súčasný stav slovenskej legislatívy v otázke, ktorá možno už čoskoro bude veľmi aktuálna v kontexte zaujatia svojich kresťanských postojov v spoločnosti – otázka ochrany slobody svedomia. S Janou Juhásovou vstúpime do problematiky subjektu u takých spirituálnych básnikov, ako Rudolf Dilong, Czesław Miłosz, či iní. Náš redaktor Peter Zubko ponúkne jedinečný osobný vhlad do pozadia procesu skúmania a digitalizácie tváří troch košických mučeníkov vo svojom *rozprávání*.

V rubrike Beletria ponúkame poviedku venovanú ďalšiemu veľkému Rusovi, F. M. Dostojevskému z pera nášho redaktora Jána Mička – *Bojovníci Boží*, ako aj dva portréty spisovateľov: prvý z pera Evy Baloghovej o svetovom spisovateľovi, ktorý vo veľkej miere ovplyvnil generáciu G. K. Chestertona, C.S. Lewisa či J. R. R. Tolkiena – o Georgeovi MacDonalдови a druhý od Jána Mička o košickom spisovateľovi Martinovi Vladorvi. Benediktín Jozef Brodňanský predstavuje ikonu bl. Márie Celesty Crostarosa pre kláštor redemptoristiek v Kežmarku a ktorú nájdete ako darček v samostatnej prílohe Verbumu.

Záver patrí recenzii filmu Loli paradíčka a novému slovenskému vydaniu dôležitej knihy nedávno kanonizovaného sv. Johna H. kardinála Newmana *Apologia pro vita sua*.

Objednajte si Verbum na rok 2020 a odporučte ho aj svojim priateľom a známym.

Prijemné a kultúrne čítanie!

*Dr. Pavol Hrabovecký, S.T.D.
šéfredaktor*

SOLOVJOV – KRITIK RUSKÉHO NACIONALIZMU

Ján Dolný

Meno ruského náboženského filozofa Vladimíra Sergejeviča Solovjova (1853 – 1900) patrí do úzkeho výberu najväčších postáv dejín filozofie. Často sa uvádzajú slová známeho švajčiarskeho katolíckeho teológa Hansa Ursa von Balthasara, ktorý v umení filozofickej syntézy zaradil Solovjova na „druhé miesto azda iba za Tomášom Akvinským“.¹ Ruský filozof a autor dejín ruskej filozofie Nikolaj O. Losský o ňom napísal: „Bol prvým, kto vytvoril originálny ruský systém filozofie a položil základy celej školy ruského náboženského a filozofického myslenia, ktoré naďalej rastie a rozvíja sa.“²

Ak dnes širšia znalosť o Vladimírovi Solovjovovi stále výrazne zaostáva za významom jeho diela, je to najmä dôsledkom dlhých desaťročí ideologickej cenzúry v krajinách bývalého sovietskeho bloku. Solovjovovo dielo v priebehu dvadsiateho storočia študovali poväčšine iba ľudia na izolovaných ostrovoch záujmu o ruskú náboženskú literatúru na západe. Šlo najmä o komunity ruských pravoslávnych exulantov vo Francúzsku a USA; avšak Solovjov vďaka svojim katolíckym sympatiám a ekumenickému úsiliu vzbudil pozornosť aj v kruhoch katolíckych intelektuálov. Zdá sa, že z rovnakých dôvodov v dnešnom prostredí ruského pravoslavia naďalej vládne vo vzťahu k Solovjovovi rezervovaný odstup. Dá sa povedať, že osobnosť Vladimíra Solovjova má črty proroka, ktorý nebol prijatý vo svojej vlasti.

V posledných desaťročiach má veľkú zásluhu na spopularizovaní Solovjovových myšlienok dielo českého kardinála Tomáša Špidlíka. V centre Špidlíkovej pozornosti v diele ruského filozofa stoja témy východnej spirituality, sviatosťného chápania hmoty, teológie krásy a „iného pohľadu na človeka“ (v alternatíve k tomu v západnom myslení), ako hlása podnadpis jednej zo Špidlíkových najznámejších kníh.³ Hoci nie je dôvod pochybovať,

1 Hans Urs von Balthasar, „Soloviev“ in *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*. Volume 3, *Studies in Theological Styles*: Lay Styles (San Francisco: Ignatius Press, 2004), 279-352; na str. 284; ďalej Balthasar. V texte používam vlastné preklady z cudzích jazykov.

2 Nikolai Onufrievič Losský, *Istoria ruskoj filosofii* (Sankt Peterburg: Akademičeský proekt, 2007), 174. K najznámejším predstaviteľom školy moderného ruského náboženského myslenia, o ktorej sa zmieňuje Losský, patria Vasilij Rozanov (1856 – 1919), Pavel A. Florenský (1882 – 1937) a exiloví autori Lev I. Šestov (1866 – 1938), Sergej N. Bulgakov (1971 – 1944), Nikolaj A. Berdajev (1874 – 1948), Nikolaj N. Afanasiev (1893 – 1966) i samotný Nikolaj O. Losský (1870 – 1965).

3 Tomáš Špidlík, *Ruská idea: jiný pohled na člověka* (Velehrad : Refugium, 1996).

že sa Špidlík vo svojich rozboroch dotýka srdca Solovjovovej náboženskej filozofie, potrebné je tiež poznamenať, že obraz mnohostrannej osobnosti Vladimíra Solovjova v Špidlíkovom podaní sa môže nevdojak zúžiť na predstavu neškodného autora duchovnej literatúry.

Takáto predstava je ďaleko od skutočnosti. Ako trefne poznamenal autor jednej z najlepších monografií o Solovjovovi Konstantin Močuľský: „**Solovjov nikdy nebol profesorom zavretým vo svojom kabinete ani mystikom odtrhnutým od sveta.** Pokladal sa za nábožensko-spoločenského reformátora, žil vo vedomí blížiaceho sa konca a chcel bezprostredne pôsobiť, aby ho urýchlil.“⁴ Trajektóriu životného príbehu Vladimíra Solovjova do veľkej miery ovplyvnil jeho úporný zápas s ruskými slovanofilmi o základné nasmerovanie ruskej spoločnosti. Ruský náboženský filozof v tomto zápase vystupuje ako advokát náboženského, kultúrneho a politického zblíženia Východu so Západom a ako nemilosrdný kritik ruského nacionalizmu. V každom prípade, Solovjovova kritika nacionalizmu (v spojení s obhajobou autentického vlastenectva) je v prekvapivo aktuálna v kontexte súčasnej spoločensko-politickej situácie v Európe a vo svete.

V tomto texte sa zameriavam na úsilie Solovjova o prekonanie stáročnej schizmy rozdeľujúcej kresťanský Východ a Západ, v rámci ktorého vo viacerých článkoch a publikáciách vystúpil ako presvedčený kritik ruského nacionalizmu. Tomuto predvolenému uhlu pohľadu je v nasledujúcom predstavení kontextu Solovjovovej spoločenskej kritiky podriadený výber faktov, ktorý je nevyhnutný vzhľadom na limitovaný rozsah článku.

Spoločenský rámec

Vznik hnutia ruských slovanofilov v 19. storočí úzko súvisí so zrodom moderného historického vedomia a naliehavej potreby v kruhoch ruskej inteligencie zaujať postoj situácii Ruska vo vzťahu k rýchlym spoločenským zmenám v krajinách západnej Európy. Kým v týchto krajinách sa začala vynárať moderná sekulárna spoločnosť, ruská ríša si naďalej niesla črty post-feudálnej monarchie s represívnym cárskym režimom, prebujenou štátnou byrokraciou a tradičným roľníckym spôsobom života. Prehlbujúce sa rozdiely so západnou Európou vyvolávali v Rusku intelektuálne vrenie, ktoré podnietilo viaceré prúdy sociálnych, náboženských a politických ideí. Tieto prúdy sa postupom času rozdelili do dvoch hlavných protichodných intelektuálnych hnutí. Reformisti usilujúci o väčší alebo menší stupeň adaptácie Ruska v historickému vývoju v západnej Európe dostali prezývku *západníci* (Alexandr Gercen, Nikolai Černyševský, Konstantin Kavelin a iní). V opozícii k tomuto hnutiu sa medzi ruskými intelektuálmi sformovalo hnutie, ktorému prischol názov *slovanofili* (Ivan Kirejevský, Alexei

4 Konstantin Močuľský, *Vladimir Solovjov: žizň i učenie* (YMCA-Press : 1951), 67.

Chomiakov, Konstantin Aksakov a iní). Jeho sympatizantov viedlo presvedčenie, že ruská spoločnosť musí kráčať inou, odlišnou cestou historického a spoločenského vývoja než spoločnosti západnej Európy. Predstavitelia slovanofilského hnutia začali spájať túto osobitnú ruskú cestu s predstavou zvláštnej historickej úlohy Ruska, jeho mesiánskeho poslania vo vzťahu k Európe i celému svetu. Ruský mesianizmus – alebo *Ruská idea* – predstavuje hlavný sťažeh rozličných foriem slovanofilských aspirácií, ktoré Andzej Walicki výstižne charakterizoval ako „konzervatívno-romantické“ hnutie v ruskom kultúrnom, politickom a náboženskom myslení.⁵

Keďže slovanofilské hnutie zasiahlo niekoľko generácií ruskej inteligencie a v rámci tohto času prešlo ideovým vývojom, Solovjovov vzťah k hnutiu sa nedá určiť poľahky jednou vetou. V rozsiahlom rozbere Solovjovovho života a diela, Alexej F. Losev⁶ rozlišuje tri fázy ruského slovanofilstva, ku ktorým sa viažu rozličné Solovjovove postoje. V začiatkovej fáze slovanofilského hnutia zaujatej osobitosťou ruského národa a vierou v jeho špecifického historického poslania Solovjov nachádzal veľa spoločných myšlienok. V druhej fáze sa slovanofilstvo začalo transformovať na nacionalistickú vášeň a v tretej fáze už celkom nadobudlo formu modloslužby ruského národa. S týmito neskoršími formami vo vývine slovanofilských myšlienok Solovjov rozhodne nesúhlasil a ostro proti nim vystupoval. Možno sa preto plne stotožniť so sumárom Pauline W. Schrooyen, ktorá charakterizuje Solovjova ako dediča a zároveň kritika slovanofilského hnutia.⁷

Životopisný rámec

Základom slovanofilskej „ruskej ideí“ je otázka zmyslu ruských dejín. Pre vstup do verejnej diskusie ohľadom ruských dejín mal Vladimír Sergejevič Solovjov skvelé predpoklady: bol žiakom svojho otca Sergeja Michailoviča Solovjova, jedného z najväčších ruských historikov, autora klasického mnohohzvážkového diela *História Ruska z najskorších čias*. Sergej Solovjov vniesol do ruskej historiografie moderný kritický výskum historických prameňov. Jeho chápanie ruských dejín sa zakladalo na kontinuite historického vývinu, za ktorého vedúcu silu pokladal rozvíjajúcu sa organizáciu ruského štátoprávneho zriadenia. Tento smer, označovaný v ruskej historiografii ako „etatistický“, stál v rozpore s romantizujúcim prístupom starších ruských historikov, ako bol napríklad Nikolai M. Karamzin, ktorý

5 Andrzej Walicki, *The Slavophile Utopia: History of a Conservative Utopia in Nineteen-century Russian Thought* (Oxford : Clarendon, 1975).

6 Alexei Fjodorovič Losev, *Vladimir Solovjov i ego vremia* (Moskva : Molodaja gvardija, 2009), 260.

7 Pauline Schrooyen, „Vladimir S. Solovjov: Critic or Heir of Slavophilism“ in Wil van der Brecken a Evert van der Zweerde, *Vladimir Solovjov: Reconciler and Polemicist. Eastern Christian Studies 2* (Leuven, Peeters, 2000), 13 – 27.

glorifikoval dávnu minulosť a odmietal zmeny moderných čias. Vladimír Soloviev si osvojil otcovu schopnosť historického výskumu a kritickej práce s historickými zdrojmi. Zdedil aj jeho zmysel pre živú kontinuitu v dejinách a hodnotu vývinu ako kľúča pre pochopenie historických udalostí a javov. Okrem toho dokázal, podobne ako otec, ísť za pravdou aj proti prúdu vžitých predstáv a populárnych názorov.

Prístup k otcovej bohatej knižnici prebudil v nadanom Vladimírovi záujem o všestranné štúdium už od detských čias. Len tak možno vysvetliť rapidný intelektuálny vývin, ktorým prešiel v čase dospievania s neuveriteľným množstvom historickej a filozofickej literatúry vo viacerých európskych jazykoch, ktorú prečítal. Keď ako dvadsaťjedenročný predviedol svoju neobyčajnú erudíciu, historický prehľad a ucelený kritický pohľad na vývin moderného západného myslenia pri obhajobe magisterskej dizertácie s názvom *Kríza západnej filozofie: proti pozitivistom*, udalosť vzbudila senzáciu a petrohradská tlač vítala vo Vladimírovi Solovjovovi nového ruského génia.⁸

O niekoľko rokov neskôr, popri písaní doktorskej dizertácie *Kritika abstraktných princípov*, začal Solovjov pracovať na knihe *Filozofické základy celostného poznania*. Hoci toto dielo nedokončil, v úvodnej kapitole s názvom „Všeobecno-historický úvod: o zákone historického vývinu“ najplnším spôsobom predstavil program svojej filozofickej práce. Zákon historického vývinu sformuloval v nasledujúcich slovách: „Vývin musí v skutočnosti pozostávať v oddelení alebo osamostatnení základných foriem a prvkov organizmu vzhľadom na nové, teraz už plne organické zjednotenie.“⁹ Solovjov používal tento zákon ako nástroj alebo organizačný princíp dialektickej syntézy, za pomoci ktorej rozumel historický vývin ako progresívne uskutočňovanie jednoty ľudského spoločenstva v láske.

Solovjovov filozofický génius spočíval v schopnosti vidieť v podstate v každej myšlienkovvej schéme alebo teórii relatívnu hodnotu jej *čiastkového* príspevku v pokračujúcom zjednocujúcom procese ľudského poznania, činnosti a spoločnosti. Každá časť sa musí chápať v kontexte celku. Či šlo o empirizmus zdôrazňujúci ľudskú skúsenosť v procese poznania, alebo voluntarizmus vyzdvihujúci úlohu vôle v etickom konaní, Solovjov tieto dôrazy vnímal ako fázu oddelenia a osamostatnenia jednotlivých častí a funkcií v záujme ich dokonalejšieho rozvinutia v službe celkovej syntézy. Odmietnuté musia byť, len ak sa ich čiastková hodnota stáva cieľom pre seba, ak sú odtrhnuté od celostného obrazu reality ako „abstraktné princípy“ moderného západného myslenia.

8 Sergei M. Solovyov, *Vladimír Solovyov: His Life and Creative Evolution*. Vol. 1 (Fairfax, VA : Eastern Christian Publications, 2000), 100.

9 *Polnoe sobranie sočinenii V. S. Solovjova*, ed. A. A. Nosov et al. Tom 2 (Moskva : Nauka, 2000), 188; ďalej PSS.

Vývin podľa Solovjova nemohol spočívať v hocijakých zmenách. Vývin predpokladá pravidelné zmeny v živom organizme prechádzajúceho zo zárodočného stavu nediferencovanej jednoty do plne rozvinutého stavu dospelého jednotlivca. Ak majú všetci ľudia jeden spoločný cieľ svojej existencie, potom ľudské dejiny predstavujú proces vývinu k tomuto cieľu. Následne celé ľudstvo tvorí podľa Solovjova jednu entitu, sociálny organizmus; samotné ľudstvo je teda „vlastným organickým subjektom historického vývinu“.¹⁰

Z týchto filozofických východísk Solovjov rozvinul svoj veľkolepý filozofický program ako vyššiu syntézu poznania, spoločnosti a etiky, pričom tou vyššou sférou presahujúcou a zjednocujúcou partikulárne úsilia a ciele ľudského ducha bola rovina náboženská. V integrujúcej vízii poznania ruský filozof predložil „slobodnú teozofiu“ ako jednotu teológie, filozofie a pozitívnych vied. Pre spoločnosť hlásal ideál „slobodnej teokracie“ – univerzálnej jednoty ľudského spoločenstva na báze duchovnej (náboženskej) spolupatričnosti. Napokon, v etickej sfére učil o „slobodnej teurgii“ – jednote ľudskej činnosti s božským princípom milosti.¹¹

Prorok teokracie

Kritickým pohľadom na prevládajúci autonomizmus a partikularizmus v myslení západnej spoločnosti mladý Solovjov zaujal miesto v radoch ruských slovanofilov. S ich táborom ho ešte viac spájala viera vo veľké historické poslanie Ruska, ktoré rezonovalo s jeho presvedčením o dôležitom osobnom poslaní v živote. Solovjov skutočne očakával, že Rusko sa významnou mierou zaslúži o uskutočnenie ideálu bratskej jednoty a pomôže tak pozdvihnúť ľudstvo k novej úrovni spoločenských vzťahov v duchu kresťanskej lásky. Solovjov zasvätil svoju prácu úsiliu napomáhať poslaniu Ruska v uskutočňovaní teokratického ideálu. V tomto spočíva riadiaci princíp Solovjovej činnosti, bez ktorého nie je možné pochopiť jeho osobnosť a dielo.

Veril Solovjov útopii? Na rozdiel od renesančných utopistov ako Morus alebo Campanella sa ruský filozof nezaoberal modelovaním dokonalej spoločnosti a predstavami jej ideálnej organizácie. Veril v teokraciu ako pravdivý ideál ľudskej spoločnosti; veril tiež vo veľké možnosti ľudstva, v jeho obrovský potenciál. Napokon, Solovjov bezpodmienečne veril v *progres* spoločnosti smerom k univerzálnej teokracii. Imperatív tohto smerovania inšpiroval praktické ciele jeho integračného a ekumenického úsilia a zároveň odkrýval terče jeho nekompromisnej spoločenskej kritiky.

Kresťanský základ ideálu univerzálnej teokracie viedol Solovjova priamou cestou k záujmu o cirkevnú otázku. V petrohradských prednáškach

10 PSS 2: 189.

11 PSS 2: 196.

o bohočlovečenstve, ktorými dosiahol svoj vrchol popularity medzi ruskou inteligenciou, Solovjov kládol Katolíckej cirkvi hlavný diel zodpovednosti za proces trieštenia západnej spoločnosti. Príčinou spoločenskej dezintegrácie bol podľa neho úsilie západnej Cirkvi o politickú zvrchovanosť nad svetskou mocou v stredoveku. Toto úsilie vyvolalo na úsvite modernej doby spätnú reakciu v podobe protestantskej reformácie, ktorá obhajovala individuálne slobody jednotlivca. Avšak výlučným zdôrazňovaním individuálnej slobody v protestantizme sa v západnej spoločnosti rozšíril egoizmus a náboženská indiferencia. Dialektickým historickým vývinom západná spoločnosť napokon dospela k modernému socializmu, v ktorého kolektivistickej morálke sa završila jej cesta k svojej súčasnej odkresťančenej podobe.

V poslednej zo série týchto prednášok použil Solovjov k histórii katolicizmu analógiu s evanjeliovým príbehom o Kristovom pokúšaní na púšti. V myšlienkach, ktorými sa s najväčšou pravdepodobnosťou inšpiroval jeho blízky priateľ Fjodor Michajlovič Dostojevský v slávnej Legende o veľkom inkvizítovi z románu Bratia Karamazovci, Solovjov pokladal hierarchiu Katolíckej cirkvi za vinnú z pádu do pokúšenia získať svetskú moc za cenu služby diablu. Tento pád do pokúšenia sa najčistejšie zračil v členoch jezuitského rádu, ktorí sa podľa Solovjova zasvätili úsilíu podrobiť svet pápežskej autorite, a týmto cieľom ospravedlňovali všetky čestné i nečestné prostriedky.¹²

Pozoruhodnými zákutiami osobného duchovného a intelektuálneho vývinu sa Solovjov za krátku dobu svojich predsudkov voči Katolíckej cirkvi. Keď bol v marci 1881 lavicovými extrémistami brutálne zavraždený ruský cár Alexander II., Solovjov vyvolal verejné pobúrenie prednáškou, v ktorej nahlas uvažoval o odpustení hrdelného trestu ako prejave kresťanského milosrdenstva následníka trónu voči vinníkom. Podľa Dmitrija Stremouchova práve táto udalosť rozhodujúcim spôsobom ovplyvnila zmenu Solovjovovo zmyšľania; mal si uvedomiť, že ruský cár nemôže byť nositeľom duchovnej moci potrebnej k realizácii univerzálnej teokracie a následne prijať za vrcholného predstaviteľa duchovnej moci rímskeho pápeža.¹³ Hoci škandál naozaj priniesol dôležitý zlom do Solovjovho života – zriekol sa svojho miesta na Petěrburskej univerzite a jeho reputácia bola udalosťou natrvalo poznačená – hľadať v tomto jedinú príčinu zmeny Solovjovovo postoja ku Katolíckej cirkvi sa zdá byť priveľkým zjednodušením. Žiada sa doplniť, že šlo o kritické obdobie Solovjovovo života, kedy mu v rozmedzí relatívne krátkeho času zomrel otec i priateľ Dostojevský a on sám sa v chorobe ocitol na pokraji smrti. Motívy Solovjovho „obrátania k Rímu“ zostávajú zahalené tajomstvom a zasluhujú si obsérnejšie skúmanie.

12 PSS 4:160 – 162.

13 Dimitri Strémooukhoff, *Vladimir Soloviev and His Messianic Work* (Belmont, MA : Norland, 1980), 139.

Kritika ruského nacionalizmu

V roku 1883 Solovjov publikoval sériu článkov, ktorú vydal knižne pod názvom *Velký spor a kresťanská politika*. V týchto textoch sa zamerával na západno-východnú cirkevnú schizmu a jej sprievodný politické a kultúrno-spoločenské rozdelenie Ruska a Európy. Solovjov apeloval na členov ruského národa a zvlášť predstaviteľov ruskej Pravoslávnej cirkvi, aby vyvinuli úsilie k prekonaniu tohto rozdelenia. Zároveň obhajoval úlohu Ríma ako centra autority a jednoty v univerzálnej cirkvi. Víziu ekumenického zmierenia dosvedčoval potrebou jednoty a spolupráce kresťanských síl vo svete pre uskutočnenie teokratického ideálu spoločnosti.

Nový tón Solovjovových myšlienok prihovárajúcich sa za zmierenie so západnou Cirkvou spôsobil nové rozčarovanie ruskej inteligencie s géniom, ktorým sa nadchli na začiatku jeho publicistickej činnosti. *Velkým sporom* Solovjova sa začala jeho dlhodobá polemika s ruskými slovanofilmi i jeho trvalé ťažkosti s oficiálnou náboženskou cenzúrou, ktorá mu znemožňovala vyjadrovať sa k cirkevným a náboženským témam. Články s polemikou so slovanofilmi Solovjov zhrnul v dvoch zväzkoch s názvom *Národná otázka v Rusku*. Tieto články obsahujú podstatnú časť Solovjovovej kritiky ruského nacionalizmu.

V úvodných textoch prvého zväzku *Národnej otázky* Solovjov rozvíja myšlienky o autentickom patriotizme. V článku „Morálka a politika: historické záväzky Ruska“ autor napáda rozšírenú mienku, že každý národ sa má na medzinárodnom poli riadiť výlučne cieľom svojich osobitných záujmov:

Ak za záujem národa treba pokladať, ako sa to obvykle robí, jeho bohatstvo a vonkajšiu silu, tak pri všetkej úcte k týmto záujmom pre nás je isté, že nie sme *povinní* prijať ich za vyšší a definitívny cieľ politiky, pretože nimi ináč možno ospravedlňovať všelijaké zločiny, ako to aj vidíme. Naši vlastenci smelo ukazujú na politické zločiny Anglicka ako na príklad hodný napodobňovania. Príklad je to skutočne vhodný: nikto sa slovami i skutkami nestará tak veľmi o svoje národné a štátne záujmy ako Angličania. Všetkým je známe, ako pre tieto záujmy bohatí a suverénni Angličania moria hladom Írov, utláčajú Indov, násilne trávia ópium Číňanov a okrádajú Egypt... Ak by bolo možné *iba takéto* vlastenectvo, ani vtedy by sme neboli povinní napodobňovať anglickú politiku: *lepšie sa zrieknuť vlastenectva ako svedomia*. Ale takej dilemy niet. Smieme si myslieť, že skutočné vlastenectvo sa zhoduje s kresťanským svedomím, že existuje aj iná politika ako politika záujmov, alebo, lepšie povedané, existujú iné záujmy v kresťanskom národe, ktorý nie je odkázaný a ani vôbec nedovoľuje medzinárodný *kanibalizmus*.¹⁴

14 *Sobranie sočinienii V.S. Solovjova*. Ed. E. L. Radlov. Tom V (Brusel : Žižň s Bogom, 1966), 8–9; ďalej 55.

Keďže materiálne záujmy sú z definície bezhraničné, predstava, že týmito záujmami možno dosiahnuť blaho národa je podľa Solovjova fantazmagóriou. Realistická a autentická je naproti tomu politika založená na princípe kresťanskej povinnosti.

Solovjov nástojí na tom, že tak ako jednotlivec, aj národ sa musí vzdať sebeckta v záujme morálneho konania a riadiť sa povinnosťou vyplývajúcou zo zákona lásky. Čiastočný záujem nesmie mať prednosť pred všeobecným: „Sebaobeta jednotlivca, víťazstvo nad egoizmom nie je zničením vlastného ega, vlastnej osobnosti, ale naopak, je to privedenie tohto ega na vyšší stupeň bytia. Rovnako je to aj ohľadom národa: zriekajúc sa výlučného nacionalizmu, nielenže nestráca svoj samostatný život, ale práve tu získava svoju životnú úlohu.“¹⁵ Podľa Solovjova je pre Rusko touto životnou úlohou zmieriť Východ a Západ. Táto úloha nie je privilegiom Ruska, ale jeho morálnou povinnosťou.

V článku „O národnosti a národných podujatiach Ruska“ Solovjov prízvukuje: „Zbožštením svojej národnosti, prevrátením vlastenectva v náboženstvo, nemôžeme slúžiť Bohu zabitému v mene vlastenectva. Ak sa na miesto vyššej idey stavia národnosť, aké miesto dať potom univerzálnej kresťanskej pravde?“¹⁶ Národ musí slúžiť univerzálnej pravde kresťanského náboženstva a nie naopak:

Keď sa od nás žiada, aby sme *predovšetkým* verili v svoj národ, slúžili svojmu národu, tak takáto požiadavka môže mať veľmi falošný význam, úplne protichodný s autentickým vlastenectvom. Na to aby národ bol dôstojným predmetom viery a služby musí on sám veriť a slúžiť niečomu vyššiemu: ináč veriť v národ a slúžiť národu by znamenalo veriť v tlupu ľudí, slúžiť tlupe ľudí, a to sa protiví nielen náboženstvu a aj prostému zmyslu ľudskej dôstojnosti... **Čím väčšia je sila národa, tým väčšími je povinná pozdvihnúť sa nad národný egoizmus, tým väčšími je povinná dať sa do služby svojho univerzálneho poslania, pretože kto veľa dostal, od toho sa bude veľa požadovať.**¹⁷

Autentickému vlastenectvu Solovjova je úplne cudzia predstava nútenej národnej asimilácie národnostných menšín podľa vzoru germanizácie v Bismarkovom Nemecku. Obrovskú ruskú ríšu prirovnáva k pokojnému moru, v ktorom je priestor pre všetkých:

15 SS 5: 13.

16 SS 5: 26.

17 SS 5: 26.

História ruského národa od počiatku po naše dni vie iba o samovoľnom a dobrovoľnom porušovaní cudzincov. V minulosti pohanskí Škandinávci (prinajmenšom v prostredí nášho štátneho územia) postupne a nepozorovane vplynuli do kresťanskej Rusi ako do vyššieho kultúrneho prvku; a v novších časoch terajší Európania nezriedka podstúpili dobrovoľné porušenie a dokonca sa stali horlivými ruskými vlastencami. V tomto poslednom prípade s tým ruská kultúra nemala nič spoločné a cudzincov priťahovala iba jemnosť a čulosť nášho národného charakteru, mnohostrannosť ruského umu a vnímavosť a veľkodušnosť ruskej duše, to je presne to všetko, čoho sa musíme zrieknuť pri každej požiadavke *násilného* porušovania.¹⁸

Ako erudovaný historik, Solovjov často vyvracia romantické predstavy Slovanofilov o harmonickom živote a čnostiach ruských predkov. Slovanofili spravidla odmietali vládu reformného ruského cára Petra I. (1672 – 1725) ako preberanie vzorov západnej spoločnosti do Ruska, ktoré narušilo svojbytný ideál ruského života a vnieslo doň typické choroby západnej civilizácie. Solovjov poľahky oponoval výpočtom historických faktov, ktorým na jednej strane dokazoval stopy zaostalosti i neľudskej krutosti v ruských dejinách pred vládou Petra I., a na druhej neoceniteľný prínos vlády reformného cára v pozdvihnutí ruskej spoločnosti v kritickom období ruskej histórie. Proti obvineniam z „europeizácie“ Ruska ako príčiny zla, Solovjov uvádza:

Ak sa pod europeizáciou rozumie povrchné a nevedomé osvojenie si európskych foriem pri zachovaní takého ázijského obsahu ako vazalské právo, staré sudy a tak ďalej, tak proti podobnej europeizácii je možné i potrebné oponovať v mene európskych zásad, že takisto treba pranie- rovať napríklad povrchné a pokrytecké osvojenie si kresťanskej zbožnosti v mene samotných kresťanských zásad. Azda to nie je zvláštna hra slov – nazývať europeizáciou nedostatočné osvojenie si európskych ideí ruskou spoločnosťou? **Pre každý nezaslepený um bolo jasné, že zlo v ruskom živote pozostávalo v tom, že u nás bolo príliš málo európskeho obsahu a nie v tom, že v ňom bolo príliš veľa európskych foriem, ktoré sú sami o sebe neúčinné.** Každý človek s mravným zmyslom musí uznať, že situácia vazala a pána, úradníka a úplatkára bola odpudzujúca ázijskými praktikami a nie európskym odevom.¹⁹

18 SS 5: 77.

19 SS 5: 184.

Dôležitou súčasťou Solovjovovej polemiky so slovanofilmi bola otázka slovanskej jednoty. Solovjov konfrontoval svojich oponentov bolestnou skutočnosťou rozdelenia slovanského sveta pozdĺž konfesionalnej línie, ktorá priniesla dlhú históriu politického nepriateľstva medzi katolíckymi Slovanmi ako Poliaci a Chorváti na jednej strane a pravoslávnyimi Slovanmi ako Rusi a Srbi na druhej. S pohľadom upretým na vtedajšiu politickú situáciu na Balkáne Solovjov poznamenáva: „Je zjavné, že slovanské národnosti na základe národnej sebalásky sa neuspokojujú s nezávislosťou, ale usilujú sa o *prevahu*. A pretože prevaha každej z nich je možné iba na úkor slovanského bratstva, výsledkom je nevyhnutný nesúlad národných záujmov, pričom konfesionalný rozpor (tam kde existuje) sa zdá byť iba príznakom zhoršenia národnostno-politickej horúčky“²⁰ S neúprosťou iróniou dodáva: „Srbská ‚idea‘ spočíva v zabratí čím väčšieho cudzieho územia, bulharský ‚ideál‘ pozostáva z toho istého. Čo sa kedysi nazývalo jednoducho zbojstvom sa dnes volá idea a ideál.“ (XI, 9)²¹ Podopierajúc svoju predstavu historickej úlohy Ruska prekonať rozdelenie Západu a Východu, Solovjov spravil záver, že **cirkevná jednota je jediný pozitívny princíp, ktorý dokáže politicky zjednotiť rozdelených Slovanov.**

Azda najprenikavejšia je Solovjovova kritika učenia slovanofilov o ruskom pravosláví. V článku „Slovanofilstvo a jeho degenerácia“ ruský autor odhalil vnútorné protirečenia náboženskej spisby „učiteľa cirkvi (slovanofilskej)“ Alexeja S. Chomiakova. V svojej polemike kresťanmi západnej spoločnosti Chomiakov – dobre si uvedomujúc podstatu rozdelenia katolíkov a protestantov na princípoch jednoty a slobody – využíval argumenty jedných proti druhým, aby z tejto polemiky vyšiel s víťaznou formuláciou pravoslávia ako „syntézy jednoty a slobody v láske“.

Celá sila tejto polemiky stojí na nasledujúcom veľmi jednoduchom prístupe. Vezme sa západný náboženský život v jeho konkrétnych historických prejavoch, jednostrannosť a nedostatky v týchto prejavoch sa zhrnie a vydestiluje v princíp, a proti tomuto všetkému sa postaví ‚pravoslávie‘, nie však v jeho konkrétnych historických formách, ale v tej ideálnej predstave o ňom, ktorú si o ňom vytvorili sami slovanofili. **Tá ideálna predstava je zhrnutá formulou ‚cirkev ako syntéza jednoty a slobody v láske‘ – a touto abstraktnou formulou slovanofili obviňujú skutočný katolicizmus a skutočné protestantstvo, starostlivo pritom zamlčievajúc alebo tajomne obchádzajúc tie prejavy v náboženských dejinách Východu, ktoré priamo protirečia tejto formule.**²²

20 SS 11:7.

21 SS 11:9.

22 SS 5:188.

Solovjov túto kritiku slovanofilskeho pravoslavia zakomponoval aj do svojho známeho diela vydaného na západe vo francúzštine *Rusko a univerzálna cirkev* (1889). V ňom stručne a jasne zhrňa svoju kritiku chomiakovského pravoslavia slovami: „Títo samozvaní pravoslávni tvrdia, že najlepši spôsob ako dosiahnuť prístav je tváriť sa, že ste už v ňom.“

Záver

Je možné mať na teokratický ideál Solovjova rozličné názory. O univerzálnej teokracii sníval napríklad aj Dante Alighieri. Solovjov bol takisto básnikom – umelcom, ktorý žil nádejou v uskutočnenie ideálu krásy v ľudskej spoločnosti. Priateľ z detstva, filozof Lev Lopatin o Solovjovovi napísal: „Mal neochvejnú vieru v blízke zavŕšenie historického procesu... Podobne ako chiliasti ranej Cirkvi, Solovjov bol udivujúco konkrétne presvedčený o blízkosti veľkej zmeny, ktorou sa mal zaklúčiť kozmický a historický proces. Táto zmena sa predstavovala jeho imaginácii ako víťazstvo slobodnej teokracie, to je plného uskutočnenia Božej pravdy v organizácii ľudstva.“²³ Ak katolícku eschatológiu vysvetľujeme v skratke ako zavŕšenie Božieho kráľovstva procesom zahŕňajúcim kontinuitu (históriu; „už“) a diskontinuitu (apokalypsu; „ešte nie“), povedzme, že Solovjovova eschatológia bola nevyrovnaná, nakláňajúca zavŕšenie Božieho kráľovstva na stranu historickej kontinuity. Zdá sa, že Solovjov veril v možnosť uskutočnenia teokracie až do obdobia tesne pred svojou smrťou, keď si v diele *Tri rozhovory* obsahujúcom jeho slávnu „Legendu o antikristovi“ osvojil eschatologickú rovnováhu a ako povedal Hans Urs von Balthasar, „pokoril sa pred krížom.“²⁴

Prehľad Solovjovovej kritiky ruského nacionalizmu v tomto článku mal za cieľ poukázať na skutočnosť, že jeho teokratický ideál dal okrem iného podnet k vzniku málo známych vynikajúcich textov s nanajvýš realistickou a stále aktuálnou kritikou nacionalizmu. Tieto texty môžu ukázať nový pohľad na dianie v Rusku na prahu 20. storočia a zároveň azda poskytnúť inšpiráciu k hlbšiemu zamysleniu sa nad aktuálnymi problémami globalizmu a nacionalizmu, ktoré, zdá sa, riešime s malým úspechom aj o stodvadsať rokov neskôr.

Dr. Ján Dolný, S.T.D., OSB

23 Lev Michajlovič Lopatin, *Pamiatí VI. S. Solovjova „Voprosy filosofii i psichologii“* 1910: 195, 633 – 634.

24 Balthasar, 352.

KARDINÁL, PROFESOR, TEOLÓG, JEZUITA, DUCHOVNÝ OTEC A „STAREC“ V RETROSPEKTÍVE „ŽIVÝCH SPOMIENOK“

Helena Hrehová

Sú ľudia, a domnievam sa, že je tomu tak v každom ľudskom živote, na ktorých sa nezabúda. Zanechali v nás totiž „echo svojho vlastného posolstva“, ktoré sa ozýva aj po rokoch, či už pri vážnych rozhodnutiach, v ťažších životných chvíľach, alebo aj v tých vyhradených len pre seba, keď sa vraciame s vďačnou spomienkou k tým, ktorí vyorali v našom živote hlbokú brázdou a sú pre nás svedkami Božej lásky.

1. Osobnosť T. Špidlíka SJ v skratke

Tomáš Špidlík, kardinál, profesor, teológ, jezuita, duchovný otec a starec v zmysle východnej kresťanskej spirituality sa narodil 17. decembra v roku 1919 v Boskovicích na Morave. V rodnom mestečku strávil svoje rané detstvo i mladosť. Vyrastal v jednoduchej katolíckej rodine s malým hospodárstvom. Mal dve staršie sestry, ktoré ho výchovne usmerňovali, na čo vždy spomínal s úsmevom i láskou. V Boskovicích absolvoval základnú školu aj gymnaziálne štúdiá, ktoré zavŕšil maturitnou skúškou v roku 1938. Už na strednej škole si oblúbil latinčinu a češtinu, ale aj svetovú literatúru, preto sa rozhodol pre štúdium latinčiny a češtiny na univerzite v Brne. Boli to však časy rozbúrené a nepokojné. Začiatkom septembra 1938 bola v Československu vyhlásená mobilizácia kvôli obsadzovaniu Sudet nemeckým obyvateľstvom a následne obsadením Poľska. Z tohto dôvodu trvalo univerzitné štúdium Tomáša Špidlíka krátko. Dňa 15. marca 1939 sa z Česka a Moravy stal Protektorát a české školy, vrátane univerzít, boli zatvorené. Časť študentov skončila v koncentračnom tábore, iní sa museli rýchlo zamestnať. Tomáš Špidlík sa preto zamestnal ako fingoaný sekretár v hospodárskej škole a neskôr ako pomocný robotník v boskovickej továrničke na mlynčeky.

Do Spoločnosti Ježišovej a do jezuitského noviciátu v Benešove pri Prahe sa rozhodol vstúpiť 23. septembra 1939. Toto rozhodnutie bolo vyvrcholením toho, čo vnímal od mladosti ako slabé a potom stále viac silnejúce volanie. V druhom roku noviciátu sa jeho formácia skomplikovala, keďže jezuiti museli vyprázdniť budovu noviciátu pre potreby nemeckej armády. A táto nevyhnutnosť ho znovu vrátila na Moravu a na veľkomoravský Velehrad, kde, ako sa sám vyjadril, „ho ovanul cyrilo-metodský duch“ a „cy-

rilo-metodská idea mu prenikla do krvi“.¹ Po dvojročnom noviciáte zložil prvé sľuby a stále ešte vo vojnových časoch začal svoje štúdium filozofie na aristotelovsko-tomistických základoch. Zo štúdia ho vyrušil povolávací rozkaz k odvodu na nútené práce do Rakúska, ale tento odvod Špidlíka akoby zázrakom minul a stihol ho až na konci vojny pri ústupe nemeckej armády, keď musel pracovať na budovaní zákopových opevnení na Velehrade a rovnako aj po prechode frontu pri výstavbe zničeného mosta smerom do Uherského Brodu. Po skončení vojny dokončil prerušený licenciat z filozofie a v jeseni 1945 ho poverili úlohou prefekta v chlapčenskom internáte a po otvorení jezuitského gymnázia aj vyučovaním českého a ruského jazyka. Po roku ho provinciál českých jezuitov poslal na štúdium teológie do holandského Maastrichtu (1946–1949). Tamojšia teologická fakulta bola programovo závislá na rímskej Gregoriánskej univerzite a sledovala rímske direktívy. Za kňaza bol vysvätený 22. augusta 1949, ale to sa už nemohol vrátiť do Československa. Po vypršaní lehoty splatnosti československého pasu ho opäť jeho predstavení poslali do Talianska. Nasledoval dvojročný pobyt vo Florencii (1949 – 1951) ako príprava na tretiu aprobáciu po skončení teologických štúdií. Po nej sa otec Špidlík stal na plných tridsaťsedem rokov (od roku 1951) špirituálom v československom seminári Nepomucenum v Ríme. Od samého začiatku vnímal toto nové poverenie medzi mladými študentmi teológie ako poslanie založené na vzájomnom dialógu. Veľkým prínosom pre neho osobne bola možnosť študovať východnú kresťanskú spiritualitu na Orientálnom ústave, kde absolvoval licenciat aj doktorandské štúdium. Práve toto bol priestor i čas, aby prenikol do spirituality majstrov východného duchovného života a kardiognozie – poznania srdcom, ktoré je darom prezieravosti: „**Osobu nepoznávame iba podľa jej skutkov, ale aj podľa stavu jej srdca.**“² V tejto oblasti ho oslovili najmä svätý Sergej Radonežskij (1314 – 1392), Nil Sorskij (1433 – 1508), sv. Tichon Zadonskij (1724 – 1783), sv. Serafím Sarovskij (1754 – 1833) a sv. Teofan Затворник (1815 – 1894).

Od roku 1954 začal otec Špidlík prednášať v Ríme (spočiatku ako docent a od roku 1961 ako profesor) na Pápežskej gregoriánskej univerzite, na Pápežskom východnom inštitúte a na Karmelitánskom inštitúte Terezianum východnú kresťanskú spiritualitu a patristickú teológiu. Profesor Špidlík mal rád študentov a bol obľúbeným pedagógom zvlášť pre svoj ľudský prístup, pre schopnosť pútavo rozprávať a pritom nadľahčiť ťažké témy typickým humorom, ktorým nikoho neurazil. Medzi študentmi požíval veľkú autoritu. Oslovoval všetkých bez rozdielu národnosti objasňujúc im vážne veci s veľkou vážnosťou.

1 ŠPIDLÍK, T. *Duše poutníka. Rozhovory s Janem Paulasem*. Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladateľstvá, 2004, s. 36 – 37.

2 ŠPIDLÍK, T. *Ruská idea. Jiný pohľad na človeka*. Velehrad – Roma: Refugium, 1996, s. 142.

Okrem Talianska prednášal aj na mnohých európskych a svetových univerzitách: v USA, v Indii, Zaire, v Rusku, v Rumunsku. Od roku 1984 bol poradcom *Kongregácie pre svätorečenia* a následne aj poradcom *Kongregácie pre východné cirkvi*. Od roku 1991 žil a pracoval v *Centre Aletti*,³ ktorého bol spoluzakladateľom. Práve v tomto centre sa spolu s ostatnými členmi Centra Aletti usiloval praktizovať jednotu medzi rímskymi katolíckmi a ortodoxnými kresťanmi prostredníctvom vytvárania vzájomnej duchovnej blízkosti opierajúcej sa o trinitárny personalizmus, keďže „Najsvätejšia Trojica je fundamentom ľudského spolužitia“.⁴ Typickú slovanskú blízkosť symbolizuje aj logo Centra Aletti – „kvet lipy“ so svojim výstižným motom: „Je čas kvitnutia lipy.“

Profesor Špidlík bol presvedčený, že ľudské spoločenstvá, zjednotené v tvorivom duchu spirituálnej zrelosti, sú v tomto zmysle vždy fascinujúce a schopné prekonať rozdielnosti bez nadradenosti jedných nad druhými. Z pomedzi jeho mnohých aktivít boli veľmi obľúbené aj jeho múdre príhovory na vlnách Rádia Vatikán, kde dlhodobo pôsobil v českej sekcii vysielania a formoval na diaľku svojich spolu rodákov – Čechov aj Slovákov. V roku 1995 bol oslovený, aby viedol duchovné cvičenia pre pápeža Jána Pavla II. a rímsku kúriu. Ako vidíme, počas celého svojho života verne plnil všetky úlohy, ktoré mu boli zverené, bol vedcom i spovedníkom, exercitátorom aj exhortátorom mnohých mužských i ženských rehoľných komunit, ale aj kňazov a laikov. Za svoju bohatú vedeckú, pedagogickú a duchovnú činnosť sa stal nositeľom viacerých čestných doktorátov, ako napríklad Akadémie pre byzantské a slovanské štúdiá v Petrohrade (1994), Pravoslávnej teologickej fakulty Univerzity v Cluji v Rumunsku, Cyrilo-metodskej teologickej fakulty Univerzity Palackého v Olomouci (1997), Karlovej univerzity v Prahe (1999) a v roku 2010 aj nositeľom čestného doktorátu „in memoriam“ Katolíckej univerzity v Ružomberku. Získal tiež „Rád T. G. Masaryka“ za zásluhy o demokraciu a ľudské práva (1998). V roku 2003 bol Svätým Otcom Jánom Pavlom II. menovaný kardinálom a v tom istom roku mu udelilo talianske Ministerstvo kultúry štátne vyznamenanie – Zlatú medailu za zásluhy v oblasti kultúry a umenia.

Kardinál Špidlík zomrel 16. apríla 2010 v Ríme a jeho telesné pozostatky sú uložené v Bazilike Nanebovzatia Panny Márie a sv. Cyrila a Metoda na moravskom Velehrade.⁵

3 Centrum Aletti nielen symbolizuje, ale aj prakticky je miestom stretnutia kultúr Východu a Západu.

4 Porov ŠPIDLÍK, T. La persona come partecipazione all'amore trinitario. In: *A partire dalla persona*. Roma: A cura del centro Aletti, Lipa, 1994, s. 20.

5 Blížšie životopisné údaje možno nájsť v Špidlíkových biografických spomienkach a v rozhovore s Janom Paulasom v knihe *Duše poutníka* (Rozhovory). Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004, 231 s.

2. Vedecký a spirituálny profil Tomáša Špidlíka

Kardinál a profesor Špidlík, v posledných rokoch života nazývaný jednoducho „starec“, bol človekom jednoduchým, skromným a pokorným, zakoreneným v hĺbkinách teológie. Bol človekom s mníšskou dušou, priateľom ľudí, ktorý vedel počúvať. Snáď aj preto za ním prichádzali mnohí intelektuáli a aj politici (napríklad francúzsky prezident François Mitterrand (1916–1996) alebo český prezident Václav Havel (1936–2011)) hľadať radu i povzbudenie, ale aj ľudia jednoduchí.

Svojím širokým spektrom vedeckých i duchovných poznatkov presviedčal dlhé desaťročia Západ o tom, že Slovania nie sú v duchovnom smere až takí druhoradí a neoriginálni, ako si to o nich myslia kresťania na Západe. Toto si Špidlík začal uvedomovať postupne, aby neskôr systematicky presviedčal o tom aj západných kresťanov cez jemu blízke témy, ku ktorým patrilo na prvom mieste dôraz „na objav a potrebu hľadania Boha v spiritualite cirkevných Otcov a svedkov viery“. A keďže miloval svätých slovanských vierozvestcov sv. Cyrila a Metoda a slovanskú tradíciu a spiritualitu s jej tzv. „vnútornou praxou“, akcentoval požiadavku prístupu k tejto spiritualite ako k umeniu. **Svoju lásku k literatúre, ale aj k filozofii, prezentoval vo svojich prednáškach prostredníctvom obdivu k človeku ako osobe, ktorú možno plne pochopiť len vo svetle troch božských osôb.**

Slovanský svet sa naučil milovať i obdivovať cez diela ruskej literatúry (F. M. Dostojevského a L. N. Tolstého), cez ruskú filozofiu, či už to boli ruskí slaviofilí a špeciálne A. S. Chomjakov (1804–1860), alebo aj P. J. Čaadajev (1794–1856), V. S. Solovjov (1853–1900), P. A. Florenskij (1882–1937), N. A. Berďajev (1874–1948), V. I. Ivanov (1866–1949), S. L. Frank (1877–1950), alebo N. O. Losskij (1870–1965), ale aj cez pravoslávnu teológiu, keďže sa venoval klasikom ruskej spirituality Jozefovi Volokolamskému (1440–1515), Nilovi Sorskému, Teofanovi Zatvornikovi, S. N. Bulgakovovi (1871 – 1944) a jeho sofiológii, ako aj osobnostiam z oblasti umenia, akým bol napríklad filmový režisér A. A. Tarkovskij (1932–1986). Prostredníctvom ich ideí poukazoval na neriešiteľnosť ľudských problémov „bez Krista“. Do pozornosti západných katolíkov podsúval aj učenie o Sofii – Božej múdrosti, prebleskujúcej vo všetkom, čo vidíme: „Ten, kto vo všetkom obdivuje Božiu múdrosť, hovorí s Bohom a svet sa mi stáva chrámom, kde sa slávi kozmická liturgia, predzvesť večnosti.“⁶ Rovnako upriamoval pozornosť aj na koncept všejednoty, ktorá prekonáva nelogické rozdelenie sveta na profánny a posvätný. Podľa Špidlíka východná kresťanská spiritualita vyrástla zo syntézy biblického Zjavenia a antickej gréckej tradície v oblasti myslenia. **Obdivoval aj jednoduchú modlitbu srdca, ktorá kultivuje ľudskú interioritu v úzkej synergii s Božou milosťou a posväcuje ho, aby**

6 ŠPIDLÍK, T. *Duše Ruska*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 83.

sa jeho srdce stalo prameňom dobrých myšlienok a dobrých skutkov. Čisté a dobré srdce je podmienkou i zárukou spásy.

Špidlík, ako dlhoročný emigrant na Západe, vyzdvihoval aj ľudskú slobodu, ktorá je znakom ľudskej dôstojnosti a zároveň je aj neodlúčiteľná od osobnej mravnosti. V posledných rokoch svojho života rád prízvukoval, že ľudstvo v globalizovanej multikultúre nebude môcť prežiť bez dvoch vecí: „bez Krista“ a „bez kultivácie srdca“. „Kresťanstvo síce vstúpilo do sveta v etape, keď už prevažná väčšina filozofických škôl bola presvedčená, že jediný základ vesmíru a všetkého ľudského myslenia je potrebné hľadať v Bohu. Autori kresťanského *Kréda* si však boli plne vedomí toho, že prinášajú niečo celkom nového.“⁷

Špidlík napísal okolo 140 kníh, ale svojou povahou bol a aj zostal praktickým človekom. Na problémy z oblasti duchovného života vedel veľmi pohotovo uviesť konkrétny príklad zo života, aby tomu každý porozumel. Boli to myšlienky tryskajúce z vnútra, inšpirované Duchom Svätým i z vlastného dobrého srdca. V jeho dielach, rovnako, ako aj v jeho prednáškach, sa odrážala filozoficko-náboženská jednota a predovšetkým dôležitosť viery, ktorá otvára dvere kresťanskej nádeji a kulminuje v láske. Poukazoval na synergiu rozumu a vôle, filozofie a teológie. Všetky jeho diela⁸ a postoje sa jednoznačne opierajú o filozofické argumentácie. Poslucháči Špidlíkových prednášok chápali, že tento akcent je zámerný, ale rozumeli aj tomu, že oni sami sú prostredníkmi medzi Bohom a svetom, že sú stredobodom sveta, ak sa usilujú o poznanie pravdy. To, čo je rozumné, je logicky aj hodnotné a vhodné na to, aby bolo prenesené do praktickej ľudskosti v podobe dobra.

Špidlík mal po celý svoj život do činenia aj s umením (sám hral na

7 ŠPIDLÍK, T. *Duše poutníka. Rozhovory s Janem Paulasem*. Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladateľství, 2004, s. 87.

8 Tomáš Špidlík je autorom početných diel a štúdií, z ktorých spomenieme aspoň tie najvýznamnejšie: dizertačná práca obhájená v Ríme na tému *Josef de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe*; L' autorità del libro per il monachesimo russo. In *Monachesimo orientale*. Roma: OCA 153, 1958; *La sophiologie de S. Basile*. Roma: OCA 162, 1961; *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Coeur et l' Esprit*. Roma: OCA, 1965; *Un facteur d' union. La poesie. Viatcheslav Ivanoff*. OCP 33 (1967), s. 130–138; *La Trinità nella spiritualità della Chiesa orientale*. In: ANCILLI, E.: *Il mistero del Dio vivente*. Roma: 1968; *La Spiritualité de l' Orient chrétien. Manuel systématique*. Roma, OCA, 1978; Gesù Cristo „uomo dei dolori“ nell' arte iconografica orientale e occidentale. *Asprenas* 25, 4 (1978), s. 431–436; *Les grands mystiques russes*. Paris: 1979; *Per una mariologia antropologica (usando le analisi di S. L. Frank)*. Roma: Marianum 41 (1979), s. 491–506; *L' antropologia dell' Oriente cristiano in Temi di antropologia teologica*. Roma: Teresianum 1981; *Il monachesimo bizantino sul crocevia fra lo studitismo et l' esicasmò*. In: *Vetera Christianorum* 23, (1986), s. 112–129; Superiore – padre: l' ideale di san Teodoro Studita. In: *Studia Missionalia*, 36 1987; *Manuale fondamentale di spiritualità*. Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1993; *Ruská idea. Jiný pohled na člověka*. Velehrad-Roma: Refugium, 1996; *Duše Ruska*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladateľství 2000; *Pramene svetla*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2000; *Alle fonti dell' Europa. Miscellanea I*. Roma: Lipa, 2004; *La conoscenza integrale. La via del simbolo*. Roma: Lipa, 2010.

husle), rád rýmoval básne, na svojich prednáškach vedel použiť nádherné metafory a objasniť symboly a významy duchovnej reality. Harmonicky prepájal teóriu s praktickými príkladmi zo života. Bol presvedčený, že umenie má v sebe silu „očisťovať človeka“ prostredníctvom „viditeľnej krásy“, ktorá zjednocuje pravdu s dobrom, preto je krása princípom kultúry. Umenie, podobne ako filozofia, je hľadaním Boha. Umenie má s teológiou spoločné to, že svoju skúsenosť s Bohom chce systematizovať a odkrývať pritom tajomstvá života. Ježiš Kristus ako Boží Syn prichádza z večnosti do času (tajomstvo vtelenia). V ľudskom hľadaní Boha postupne odkrývame a nachádzame vlastnú identitu, identitu jednotlivých národov i sveta ako všejednoty.

Pokiaľ ide o ekumenizmus, kardinál Špidlík ho vnímal pozitívne, keďže sám sa často stretával s náboženskou inakosťou na svojich cestách (Amerika, Afrika, Ázia, Austrália, Európa). Chápal ho „ako stupne spojenia, aby sa ekumenizmus posilnil a rozmnožil podľa plánu Prozreteľnosti, aby takto postupne dospel až k plnosti. Pravá Cirkev je však len jedna a jej plnosť bude možná až na konci vekov, až bude Kristus vo všetkých a vo všetkom. **Osobne zastával mienku, že ekumenizmus je najviac účinný iba v osobnom styku. Preto je potrebné, aby sa stal menej programom a viac mentalitou**“.⁹

Pri kontakte s rôznorodými duchovnými prejavmi sa podľa neho máme pýtať: čo je tu pekného? Čo by sme sa mohli naučiť od druhého pre seba? A na to použil krásnu metaforu: Je to ako „zbierať kvety do kytice“. „Vždy som to tak robil a z východnej spirituality som nazbieral kyticu takú veľkú, že to ocenili aj nekatolícki veriaci na Východe.“¹⁰ A na inom mieste sa vyjadril: „Rast v jednote cirkví je rastom v milosti Božej a ten je predovšetkým osobný a rozvíja sa duchovným otcovstvom a bratstvom. Z toho však nevyplýva, že formálne a oficiálne styky k tomu neprispievajú, ak sa vedú vhodným spôsobom.“¹¹

Ako Slovan sa usiloval po celý svoj život rozvíjať „kultúru srdca“, čo je veľmi aktuálne aj pre stále väčšmi sa globalizujúce 21. storočie. Uvedomoval si však typický slovanský rozpor medzi srdcom a rozumom, na ktorý upozorňovali viacerí ruskí filozofi (I. V. Kirejevskij, A. S. Chomjakov, P. J. Čaadajev, ale aj N. A. Berďajev). Rovnako vždy veril, že Božia Prozreteľnosť vedie všetkých ľudí i jeho osobne, preto bol vždy človekom veselým a mal rád humor, ktorý je „ochranou pred herézou a pred všetkými druhmi fanatizmu“.¹²

9 Porov. ŠPIDLÍK, T. *Duše poutníka. Rozhovory s Janem Paulasem*. Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladateľstvá, 2004, s. 114.

10 *Ibid.*, s. 115.

11 *Ibid.*, s. 120.

12 *Ibid.*, s. 200.

Profesor kardinál Špidlík bol hlboko duchovným človekom so zvláštnym darom – približovať ľudí ku Kristovi. **Mal dušu pútnika i starca.** Preputoval mnohé východné kláštory (grécke vrátane Hory Athos, sýrsko-libanonské, egyptské, palestínske, etiópske, ruské, rumunské, srbské, macedónske, bulharské). Propagoval teológiu srdca, ktorá dokáže s veľkou citlivosťou skúmať pramene viery a čerpať z bohatstiev nerozdelenej tradície. Počas svojho pomerne dlhého života poukazoval s veľkou vytrvalosťou na pozitívnosť kultúrneho vývoja Európy pod vplyvom západnej i východnej kresťanskej tradície. Podľa neho tieto dve tradície vždy boli a aj zostávajú veľkým obohatením života, rytmickým obojstranným duchovným dýchaním. Bol neobľomne presvedčený, že v kresťanskej jednote je obrovský potenciál, ktorý môže posilniť mravnú obnovu Európy a sveta a pritom si zachovať cirkevné aj národné špecifiká.

Špidlík prežíval veľkú radosť z toho, že pápež Ján Pavol II. vo svojej encyklike *Slavorum apostoli* (1985) analogicky pripomenul, že:

Sväti Cyril a Metod sú akoby ohnivká, akýsi duchovný most medzi východnou a západnou tradíciou, ktoré splyývajú v jednu veľkú, všeobecnú tradíciu Cirkvi. Každá zvláštna tradícia a každá miestna cirkev majú zostať prístupné a pozorné voči iným cirkvám a tradíciám a súčasne aj voči všeobecnému katolíckemu spoločenstvu; keby ostali uzavreté samo do seba, hrozilo by im nebezpečenstvo vlastného ochudobnenia.¹³

Kresťanstvo treba aj dnes vnímať ako nadčasové posolstvo, ktorého úlohou je „expandovať lásku do sveta“ v zmysle globálnom, ale pritom rešpektovať individuálnu slobodu všetkých ľudí, lebo iba „(...) v láskyplnej perspektíve môže človek prijať všetkých ľudí takých, akí sú.“¹⁴ Kardinál Špidlík žil v takejto perspektíve. Bol katolíckym teológom a duchovným otcom, ktorému nesmierne záležalo na svätosti Cirkvi, ktorá je Kristovým telom, ale aj každému človeku, ktorý je obrazom Božím. Rád sa prirovnával k pútnikovi s precíznym poslaním: objasňoval „jednotu cirkvi“ podľa trojičného modelu „ducha jednoty“.

V jeho životnom štýle existovalo veľmi mnoho pozitívnych aspektov: duchovných, morálnych, cnostných, hlboko humánnych, otcovských. Učil ľudí hľadať na svet duchovným pohľadom a sám žil praktizujúci filozofiu pokory. Vo všetkom sa spoliehal na Božiu Prozreteľnosť, ale aj prosil druhých o modlitbu. Nechcel nič vlastniť len pre seba. Miloval literatúru (osobitne Dostojevského), umenie (obrazy, ikony i plastické umenie)

13 JÁN PAVOL II. *Slavorum apostoli*, čl. 27.

14 HREHOVÁ, H. Etický systém Vladimíra Sergejeviča Solovjova. In *Verbum. Časopis pre kresťanskú kultúru*, XIV/1, 2003. Košice: vydavateľstvo Verbum, s. 20–34, cf. s. 24.

a predovšetkým hudbu (A. Dvořáka, P. I. Čajkovského) a poéziu (K. Hynku Macha, J. Wolkra, J. Seiferta). A hoci sám oplýval duchovnou múdrosťou, rád počúval aj druhých a správal sa tak, aby nikoho neponížil v jeho dôstojnosti. Nikoho neodsudzoval. Bol otcom i radcom v jednej osobe. Rozumel ľuďom a ľudia ho za to vyhľadávali. A hoci žil skromne ako jezuita, dušou mnícha a starca, vždy chcel aj niečo darovať, povzbudiť, potešiť.

Existuje veľa svedectiev ľudí, ktorých duchovne viedol (či už ako spirituál a svedník v kňazskom seminári Nepomucenum v Ríme) alebo aj svedectvá rehoľníkov, rehoľníč, laikov, študentov svedčiacich o tom, že bol človekom vážnym i rozvážnym, súcitným aj veselým, povestný svojou neopakovateľne radostnou myslou. Ako autor vytvoril viaceré systematické a hlboko teologické diela, štúdie. V pokročilom veku písal aj rozprávky s morálnym obsahom podobným parenetickým textom.¹⁵

Svojimi širokospektrálnymi záujmami sa zaradil medzi európskych i svetových mysliteľov. Vo svojom živote, a bolo to cítiť aj z rozhovorov s ním, **prechovával hlbokú vďačnosť voči Bohu za múdre Božie vedenie a aj za to, že smel byť tým, kým bol – verným služobníkom svojho Majstra Ježiša Krista**, ktorého považoval za „univerzálnu osobu“.¹⁶ Cez filozofiu (špeciálne cez antropológiu) sa prepracoval k hlbkej teologickej pravde o človeku a svete a pochopil, že základom jednoduchosti je modlitba. Bola to modlitba, cez ktorú dospel vo svojom živote k syntéze bohoľudského života a všejednoty. Zaujímavé je, že on sám sa domnieval, že: „(...) to, čo, dali Slovania univerzálnej Cirkvi, sa ešte neprejavilo naplno, a teda ich hodina má ešte len prísť.“¹⁷ Na konci života bol zmierený s tým, že človek si aj „na smrť pomaly zvyká“ tým, že každý deň niečo opúšťa a stráca, preto zdôrazňoval, že: „Smrť chápaná kresťansky, znamená znovu nájdenie všetkého strateného.“¹⁸

3. Torzo osobných spomienok na kardinála T. Špidlíka

S profesorom T. Špidlíkom som sa osobne spoznala v lete 1986. Spolu s profesorom Mons. Karlom Vránom (prednášajúcim na Pápežskej lateránskej univerzite) bol tým, kto mi pripomenul potrebu študovať filozofiu a teológiu. Samozrejme, ako emigrantka z Československa som nemala pas, iba osvedčenie o statuse utečenca s trvalým azylom v Taliansku, ale podľa nich ani to nebol problém. Prof. Mons. Vrána sa ponúkol, že mi cestovný pas (potrebný k zapísaniu sa na univerzitu) vybaví na rímskej Questure, čo do troch dní aj naozaj vykonal. Podľa odporúčania Špidlíka a Vránu som sa

15 Porov. ŠPIDLÍK, T. *Il professor Ulipispurus e altre storie*. Roma: Lipa, 1997.

16 Porov. ŠPIDLÍK, T. *Conosci Cristo? Attualità della sua Persona*. Roma: Lipa, 1997 s. 12.

17 ŠPIDLÍK, T. *Anima di Pellegrino* (Duša Pútnika). Milano: Ed. Gribaudi, 2005, s. 97.

18 ŠPIDLÍK, T. *Duše poutníka. Rozhovory s Janem Paulasem*. Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladateľství, 2004, s. 204.

zapísala a nastúpila na Filozofickú fakultu Pápežskej univerzity sv. Tomáša Akvinského (Angelicum), aby som sa pod vedením mnohých skvelých profesorov priúčala filozofii Aristotela i sv. Tomáša Akvinského a nasiakla filozofiou tomizmu a novotomizmu. Obidvaja boli dobrosrdečními a prajnými ľuďmi, videli intelektuálne predpoklady, keďže som mala za sebou už jedno vysokoškolské štúdium (históriu a slovenský jazyk) a mali z môjho entuziazmu pre štúdium aj radosť. Vždy som to tak cítila.

Nemožno zabudnúť ani na citlivé spomienky, že ma vzali ako ženu na výlet do Sieny so študentmi z Kňazského seminára sv. Jána Nepomuckého. Zaiste táto citlivosť vyplývala z ich osobnej životnej skúsenosti utečencov z rodnej vlasti, tušiac, že nemám takmer žiadne peniaze. Z rád, ktoré mi hlboko utkveli v srdci zo stretnutí, ale aj z rozhovorov s nimi, bola rada: zostať jednoduchou, nepovyšovať sa nad druhých, nikde sa nevnucovať, iba sledovať Boží plán.

Špeciálnou posilou bolo pre mňa vždy požehnanie otca Špidlíka vkladáním rúk na hlavu. Keď som sa po doktoráte vracala v roku 1995 na Slovensko, zostali mi v živej pamäti jeho slová: „**Choď len tam, kde ťa pozvú. A tam, kde ťa pozvú, ich pozvanie neodmietni.**“ Vyskúšala som si to prakticky a jeho slová sa osvedčili. Počas pobytu v Ríme ma pozýval na obed, ale aj na oslavu jeho sedemdesiatky či sedemdesiatpäťky, na prednášky z východnej spirituality. Vždy bol ochotný, ak som potrebovala sviatosť pokánia, ale aj nápomocný pri rozhodovaní sa, akú tému si vybrať na dizertačnú prácu. Bol to on, kto ma nasmeroval k východnej kresťanskej morálke a k etike premenenej lásky u B. P. Vyšeslavceva. Inšpiroval ma v mnohých smeroch aj v otázkach povolania a poslania pracovať medzi študentmi: „Tvoje miesto je medzi študentmi, medzi mladými, veď kto ich bude mať rád?“ A toto mi aj zostalo. Usilovala som mať študentov rada ako takých, ktorí mi boli na istý čas zverení na formáciu. Spätnú väzbu som vo väčšine prípadov cítila aj zo strany študentov, čo som vnímala ako „silu požehnaní“ ľudí svätých, ku ktorým patrila aj kardinál T. Špidlík.

Aj dnes, keď nachádzam pohľadnice pána kardinála, či už ciest, alebo sú to príležitostné priania, musím sa v duchu zasmiať, napríklad nad veršikom v deň obhajoby dizertačnej práce s obrázkom sv. Cyrila a Metoda, kde mi napísal: „Doktorce k doktorovaniu, prejí Boží požehnaní,“ alebo „Mnoho srdečných prání do Nového roku ze starého Říma a mnoho vzpomínek,“ alebo „Moc pozdravu z Italie. Proč jsem si tak náhle vzpomněl? Odpovídám na velkonoční přání s takovou rychlostí, že už prejí požehnané Nové millenium,“ alebo „Viva la festa! Dopis z 12. 12. 2004 jsem dostal teprve dnes. Byl asi zatížen všemi těmi promociemi, teř zaplat Pán Bůh, za to, že smíte pracovat na plno. Ja se také pořád ještě toulam světem.“

Profesora Mons. K. Vránu som stretla ešte aj v komisii pri mojej habilitácii na CMTF UP v Olomouci, kde sa veľmi tešil z toho, že bol členom

habilitačnej komisie a ja zasa som mala príležitosť poďakovať sa mu, po rokoch znova, za pomoc, podporu aj inšpiráciu. Dnes toto všetko vnímam ako prozreteľné riadenie, ktoré ma predchádzalo presnými stretnutiami s veľkými ľuďmi v cudzom svete.

Nemôžem tiež nespomenúť ani posledný e-mail od pána kardinála Špidlíka z 13. apríla 2010, kde mi napísal: „Jsem už na konci, blíží se smrt. Všechno mně bolí. Prosím o modlitbu a žehnám.“ Od sestier z Centra Aletti som sa neskôr dozvedela, že krátko pred smrťou sa ešte rozlúčil so všetkými jemu blízkymi osobami. A tak si naňho a aj na prof. Vránu aj po rokoch často spomínam s vďačnosťou v modlitbe ako na dobrodincov, ktorých rada zahrňam do svojich prosieb. Aj rada, ktorú som uplatňovala v styku so študentmi na Filozofickej fakulte Trnavskej univerzity, kde končím svoje poslanie služby 31. 8. 2019, bola jeho: „Byť dobrou k študentom. Nikoho nepodraziť, ale radšej pozdvihnúť. A aj keď niečo nevedia, milosrdenstvo nikdy neublíži a nemôže uškodiť. Pamätaj, že aj so študentmi má Pán Boh svoje plány a život ich ešte všeličomu priučí.“

Záver

Pri písaní týchto riadkov sa predo mnou opäť akoby „otvorila kniha spomienok i kráčania“, ktoré nebolo ľahké, ale vďaka „dobrým a veľkodušným ľuďom“ bolo krásne. A také je zakaždým, keď vieme na „ceste k cieľu“, precítiť „závan Ducha“, ktorý veje, kam chce.

prof. ThDr. Mgr. Helena Hrehová, PhD.
Filozofická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave

DVE IDEY VŠEOBECNEJ CIRKVI: POČIATKY EUCHARISTICKEJ EKLEZIOLÓGIE NIKOLAJA AFANASIEVA

Lukáš Sekerák

Odpoveď na základnú otázku ekleziológie „Čo je Cirkev?“ môže mať rôzne podoby v závislosti od toho, ktorý z aspektov sa chce zdôrazniť. Pozoruhodnou koncepciou je eucharistická ekleziológia, ktorá stavia do popredia vzťah Cirkve – Eucharistia. Druhý vatikánsky koncil v dogmatickej konštitúcii o Cirkvi *Lumen Gentium* poukázal na úzky vzťah Cirkvi a Eucharistie.¹ Predstavuje Eucharistia základ celej Cirkvi? Má takáto ekleziológia oporu v tradícii? Aké sú dopady tejto ekleziológie na ekumenizmus? V tomto kontexte môže byť veľmi prínosné dielo ruského pravoslávneho teológa Nikolaja Afanasjeva, ktorý bol kľúčovou postavou zblíženia medzi pravoslávnu a Katolíckou cirkvou v 20. storočí a ktorému sa pripisuje práve „objav“ eucharistickej ekleziológie.

Život a dielo

Ešte pred vstupom do témy eucharistickej ekleziológie je potrebné sa aspoň heslovito zmieniť o živote a diele samotného autora tejto originálnej koncepcie. Pre úplnosť je potrebné uviesť, že v slovenskom prostredí je, na rozdiel od zahraničia, osoba a dielo Nikolaja Afanasieva pomerne málo známe, a preto môže byť tento článok aspoň malým príspevkom pre slovenského čitateľa.

Nikolaj Afanasiev² sa narodil v cárskom Rusku v meste Odesa 4. septembra 1893.³ V mladom veku ho postihla smrť otca a vyrastal spolu so sestrou v rodine tvorenej len matkou a starou mamou. Po skončení gymnázia začal na univerzite študovať medicínu a neskôr matematiku. Štúdium musel prerušiť po vypuknutí prvej svetovej vojny z dôvodu vojenskej služby. Víťazstvo bolševikov v občianskej vojne ho prinútilo k tomu, aby v roku 1920 emigroval cez Konštantínopolu do Belehradu. Tam začal študovať na Teologickej fakulte Belehradskej univer-

1 *Lumen Gentium*, 3, 7, 11.

2 V ruskom origináli Николай Николаевич Афанасьев, v ďalšom texte uvádzame v prepise do latinky ako Nikolaj Afanasiev. Porov. *Pravidlá slovenského pravopisu*, Bratislava: VEDA vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2000, s. 76 – 78.

3 Bibliografické a biografické údaje o Nikolajovi Afanasievovi pozri: NICHOLS, A. *Theology in the Russian Diaspora*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 34 – 55. CIOFFARI, G. Afanasjev, „Nikolaj, Nikolajevič“ in *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Velehrad: Refugium, 2010, s. 42.

zity, ktorú úspešne ukončil v roku 1925. V tom čase prednášal vo viacerých európskych mestách, ktoré boli strediskami ruskej diaspóry, medzi inými aj v Prahe a Skopje. V roku 1930 sa presťahoval do Francúzska, kde začal pôsobiť ako pedagóg na Inštitúte sv. Sergeja v Paríži.⁴ Počas pôsobenia na inštitúte v tridsiatych rokoch 20. storočia to bol práve Afanasiev, kto niesol najväčšiu zodpovednosť za práve sa rozvíjajúce ekumenické hnutie. Publikoval mnoho článkov dotýkajúcich sa ekleziológie. Najväčšiu pozornosť vzbudil jeho článok *Dve idey všeobecnej cirkvi (Две идеи вселенской Церкви)*⁵, publikovaný v roku 1934 v revue *Put'* (rus. *Путь*).⁶ Na prelome rokov 1939 a 1940 prijal diakon-skú a kňazskú vysviacku. V roku 1949 uverejnil v časopise *Pravoslavnaja mysl'* (rus. *Православная мысль*) článok *Hranice Cirkvi (Границы Церкви)*.⁷ Počas nepokojného obdobia druhej svetovej vojny odišiel najprv na juh Francúzska a neskôr do Tunisu. V tom čase neprestával pracovať na svojom koncepte eucharistickej ekleziológie. Po skončení druhej svetovej vojny obrátil postupne svoju pozornosť na problémy týkajúce sa vzťahu Katolíckej cirkvi a pravoslávia. V knihe z roku 1952 *Stól Pána (Трапеза Господня)*⁸ rozvíjal naďalej svoje úvahy o eucharistickej ekleziológii. V roku 1960 publikoval svoju esej pod názvom *Cirkev, ktorá predsedá v láske (Церковь, первенствующая в любви)*,⁹ v ktorej sa zaoberal postavením a úlohou Rímskej cirkvi v rámci spoločenstva všetkých cirkví. Jeho dielo zaznamenalo ohlas aj mimo pravoslávia. Ako pozorovateľ sa zúčastnil Druhého vatikánskeho koncilu. Rovnako aktívne podporoval vzájomné odvolanie anatem z roku 1054 medzi Rímom a Konštantínopolom. Nikolaj Afanasiev zomrel 4. decembra 1966. Posmrtno v roku 1971 vyšla jeho kniha *Cirkev Duchu Svätého (Церковь Духа Святого)*¹⁰, v ktorej zosumarizoval svoju ekleziológiu a ktorá predstavuje súhrn jeho práce z obdobia druhej svetovej vojny.

4 Pravoslávny teologický ústav svätého Sergeja (fr. *Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge*, rus. *Свято-Сергиевский православный богословский институт*) je dodnes existujúca súkromná vysoká škola v Paríži, ktorá ponúka vzdelanie v oblasti pravoslávnej teológie. Ústav bol založený pravoslávnym metropolitom Eulogiom v roku 1925 ako prvý pravoslávny teologický ústav v západnej Európe. Jeho prvým riaditeľom bol Sergej Bulgakov. Ústav je pomenovaný po ruskom svätcovi Sergejovi Radonežskom.

5 АФАНАСЬЕВ, Н. Две идеи вселенской Церкви. *Путь* č. 45 (1934), s. 16 – 29.

6 *Put'* (rusky „Путь“) bol časopis vychádzajúci v ruskom jazyku a vydávaný v Paríži Religióznou-filozofickou akadémiou v rokoch 1925 až 1940. Časopis vychádzal dvakrát ročne a celkovo vyšlo 61 čísel. Počas celej doby existencie v ňom súhrne publikovalo 127 autorov. Jeho redaktormi boli N. Berďajev a B. Vyšeslavcev.

7 АФАНАСЬЕВ, Н. *Границы Церкви*. Dostupné na internete: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/vstup11.htm> (12. 1. 2019).

8 АФАНАСЬЕВ, Н. *Трапеза Господня*. Dostupné na internete: http://www.golubinski.ru/ecclesia/trapeza_poln.htm (12. 1. 2019).

9 АФАНАСЬЕВ, Н. *Церковь, первенствующая в любви*. Dostupné na internete: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Afanasev/tserkov-pervenstvuyushaja-v-lyubvi/ (12. 1. 2019).

10 АФАНАСЬЕВ, Н. *Церковь Духа Святого*. Dostupné na internete: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/ecclesiacont.htm> (27. 11. 2018).

Dve idey všeobecnej Cirkvi

Afanasiev sa dostal do pozornosti teológov vďaka svojej originálnej intuícii. Navyše sa táto intuícia objavila vo veľmi priaznivom čase, keď kulminovalo úsilie o jednotu kresťanov. Svojím novým prístupom dokázal tomuto úsiliu otvoriť novú perspektívu. Počiatočnú fázu jeho myslenia predstavuje výskum pôvodnej ekleziológie.¹¹ Myšlienku vybudovania ekleziológie na základe sviatosti, liturgie a Eucharistie prvýkrát formuloval v článku *Dve idey všeobecnej Cirkvi*,¹² ktorý publikoval v časopise *Puť*.¹³ V nasledujúcom texte predstavíme rané Afanasievove ekleziologické úvahy, ktoré neskôr rozvinul vo svojich neskorších dielach a následne sa pokúsime o ich stručnú analýzu. Ako už sám názov napovedá, pôjde o dve ekleziologické predstavy. Prvou z nich je univerzalistická ekleziológia, ktorej pôvod pripisuje Afanasjev svätému Cypriánovi, a druhou eucharistická ekleziológia reprezentovaná svätým Ignáčom Antiochijským.

1. Svätý Cyprián a univerzalistická ekleziológia

Afanasjev vychádza vo svojej úvahe z paradoxu spočívajúcom v neúčasti Katolíckej cirkvi na rozmáhajúcom sa ekumenickom hnutí.¹⁴ Paradox spočíva podľa Afanasieva v tom, že úplnú ľahostajnosť k ekumenickému hnutiu prejavuje tá Cirkev, ktorá nikdy nezabúdala na svoju všeobecnosť. **Podľa Afanasieva je Katolícka cirkev vo svojej podstate všeobecná, takou bola od samého počiatku svojej existencie a takou ostáva aj v súčasnosti.** Dôvody prečo sa Katolícka cirkev stráni účasti v ekumenickom hnutí, spočívajú práve v jej univerzalistickom chápaní samej seba.

Toto chápanie univerzality Cirkvi vychádza podľa Afanasieva z Cypriánovho učenia o Cirkvi. Kľúčovým pre pochopenie je Cypriánov výrok „una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa est“. Jediná Kristova Cirkev, ako mystické telo Kristovo, z empirického aspektu existuje rozdelená na jednotlivé cirkvi – cirkevné obce. Táto predstava má svoj pôvod v Prvom liste Pavla Korintňanom: „Lebo ako je jedno telo a má mnoho údov, ale všetky údy tela sú jedno telo, hoci ich je mnoho, tak aj Kristus. Veď my všetci, či Židia alebo Gréci, či otroci alebo slobodní, boli sme v jednom Duchu pokrstení v jedno telo. A všetci sme boli napojení jedným Duchom... Vy ste Kristovo telo a jednotlivito ste údy.“ (1 Kor 12, 12. 13. 27) Pôvodný význam vzťahujúci sa na jednotlivca ako člena Kristovho tela bol Cypriánom pre-

11 CIOFFARI, G. *Breve storia della teologia russa*, s. 105.

12 АФАНАСЬЕВ, Н. Две идеи вселенской Церкви. *Путь*, s. 16 – 29.

13 NICHOLS, A. *Theology in the Russian Diaspora*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 163.

14 Afanasiev chápe ekumenické hnutie ako zaužívaný *terminus technicus*, na označenie hnutia smerujúceho k jednote a zjednoteniu kresťanského sveta a odlišuje ho od pojmov „ekumenický“ a „ekumenizmus“.

nesený na jednotlivé cirkevné obce. Dôsledkom bolo to, že zatiaľ čo Pavol chápe jednotlivých členov obce ako údy Kristovho tela, aby tak prekonal ich rozdelenie, Cyprián používa jazyk Pavla na vyjadrenie pozitívnej teológie rozdelenia. V tejto analógii vidí Afanasiev rozpor: ak sa Pavol pýtal: „Je Kristus rozdelený?“ (1 Kor 1, 13), Cyprián odpovedá: „In multa membra divisa est.“¹⁵ Navyše Pavol vo svojej predstave o Cirkvi ako o Kristovom tele vychádzal z eucharistického slávenia. Je to práve moment slávenia Eucharistie, keď celá cirkevná obec vníma samú seba ako jednotný celok, ako živé a jednotné Kristovo telo, ktorého jednotlivé údy sa navzájom líšia len v druhotných (sekundárnych) prejavoch. Eucharistické zhromaždenie je integrálna jednota (*целостное единство*).¹⁶ **Eucharistické chápanie všeobecnej Cirkvi ako pozostávajúcej zo súčtu jednotlivých cirkevných obcí je preto nemožné.** Mysticky je to síce jedno Kristovo telo, ale empiricky je to suma častí – jednotlivých údov. Podľa uvažovania Cypriána všeobecná Cirkev je, ak nie mechanické, tak v každom prípade vonkajšie zjednotenie tesne navzájom priliehajúcich údov, jednotlivých cirkevných obcí.

Aby Cyprián vysvetlil, ako sa realizuje takéto zjednotenie poukazuje na episkopát. Podobne ako Cirkev pozostáva z množstva údov, tak aj episkopát tvorí množstvo jednotlivých biskupov. Podľa Afanasieva je biskupská jednota u Cypriána vyjadrená slovným spojením *consors numerositas* – teda množstvo jednotlivých biskupov, ktorí sú navzájom spojení (zjednotení) bratským zväzkom srdečnej lásky. Každý biskup má rovnaké práva, pretože, ako úd *consors numerositas* dostáva priamo od Petra všetku plnosť hierarchickej moci. Vo svojej domácej cirkevnej obci je *vice Christi*, a preto nie je nad ním inej moci, od ktorej by bol závislý. Prostredníctvom neho sa jeho obec stáva údom jedinej všeobecnej Cirkvi a naopak, cez svoju obec, ako člena Kristovho tela, sa biskup stáva súčasťou episkopátu. Túto skutočnosť vyjadril Cyprián v známom výroku: „Cirkev je v biskupovi a biskup je v Cirkvi.“¹⁷

Za nedostatok Cypriánovho učenia o Cirkvi považuje Afanasiev jeho neúplnosť. Cypriánovu ekleziológiu prirovnáva k zrezanému kuželu, ktorého dolná podstava reprezentuje spojenie jednotlivých cirkevných obcí – všeobecnú Cirkev a horná podstava – *consors numerositas* episkopátu. Kuželu však chýba vrchol. Cypriánovu koncepciu, podľa Afanasieva, zavŕšil až Rím. Afanasjev tu poukazuje na výrok Tomáša Akvinského v *Summa contra Gentiles*: „Niet jednoty bez vyššej i všeobecnej moci, tak ako Cirkev tvorí jedno telo, je nutné pre zabezpečenie tejto jednoty, aby nad biskupskou mocou, ohraničenou medzami jednotlivej Cirkvi, panovala moc neohra-

15 Рогов. АФАНАСЬЕВ, Н. Две идеи вселенской Церкви. *Путь*, s. 16 – 17.

16 Рогов. АФАНАСЬЕВ, Н. Две идеи вселенской Церкви. *Путь*, s. 18.

17 АФАНАСЬЕВ, Н. Две идеи вселенской Церкви. *Путь*, s. 18 – 19.

ničená ničím iným, okrem hraníc samotnej Cirkvi, to je moc pápeža.“¹⁸ Cirkev je telo, ktoré pozostáva z rôznych údov a aby sa tieto údy nerozpadli, je potrebné, aby sa „jednota udržiavala slovom jedného“, a pretože zjednotenie jednotlivých údov s celkom sa uskutočňuje prostredníctvom biskupa, je potrebné mať zároveň s biskupom – ktorý je hlavou svojej Cirkvi – jednu hlavu všeobecnej Cirkvi. Ak je každý biskup *vice Christi* v svojej cirkevnej obci, tak pre celú všeobecnú Cirkev musí existovať *vicarius Christi*. Zrezaný kužel tak dostal svoj chýbajúci vrchol. Žiadna jednotlivá cirkevná obec nemôže byť členom Cirkvi bez svojho biskupa a biskup je hlavou svojej cirkvi len vtedy, ak je členom episkopátu, ktorého jedinou hlavou je rímsky biskup.¹⁹

Podstava kužela sa môže rozširovať a môže obsiahnuť empirické hranice Cirkvi – celý svet, no vrchol kužela ostane navždy jediným a tým istým. Všetko to, čo sa nachádza mimo kužela upadá v prázdnotu, nachádza sa mimo Cirkvi. V rímskom katolicizme, dokonca aj pri chápaní všeobecnej Cirkvi, ako pozostávajúcej z jednotlivých údov, nemôže byť moc rímskeho biskupa inou mocou ako všeobecnou. Podľa Afanasieva sa táto moc nedá ohraničiť, nedá sa s ňou robiť žiaden kompromis. Jej povaha je „buď – alebo“. Buď je potrebné ju celú odmietnuť, alebo zameniť ju za moc iného biskupa.²⁰

2. Svätý Ignác Antiochijský a eucharistická ekleziológia

Iné chápanie Cirkvi Afanasjev nachádza u svätého Ignáca. Podľa Afanasjeva to neznamena, že Ignác nepoznal alebo nesúhlasil s Pavlom vo vnímaní Cirkvi ako Kristovho tela. Práve naopak. Táto idea ležala v celej svojej plnosti v základoch jeho učenia. O to viac, že nepotreboval na odôvodnenie jednoty všeobecnej Cirkvi siahat k rozdeleniu jedného Kristovho tela – všeobecnej Cirkvi – na množstvo jednotlivých údov – cirkevných obcí. Ako v eucharistickej obete prebýva celý Kristus, tak v každej cirkevnej obci je všetka plnosť Kristovho tela. Odtiaľ: „kdekoľvek by bol Ježiš Kristus, tam je aj všeobecná (katolícka) Cirkev“ (Ignat. ad Smyrn. 8, 2). To znamená, že každá cirkevná obec je všeobecnou cirkvou a iba tá obec je cirkvou, v ktorej je prítomný. „Lebo kde sú dvaja alebo traja zhromaždení v mojom mene, tam som ja medzi nimi.“ (Mt 18, 20).²¹

Podľa Afanasjeva práve z tohto Kristovho výroku vychádzal Ignác pri formulácii svojho učenia o Cirkvi. Navyše sa tieto slová nevzťahujú ku akémukoľvek zhromaždeniu dvoch alebo troch osôb, ale iba k cirkevnému

18 АФАНАСЬЕВ, Н. Две идеи вселенской Церкви. *Путь*, s. 20.

19 АФАНАСЬЕВ, Н. Две идеи вселенской Церкви. *Путь*, s. 20 – 21.

20 Рогов. АФАНАСЬЕВ, Н. Две идеи вселенской Церкви. *Путь*, s. 21 – 29.

21 Рогов. АФАНАСЬЕВ, Н. Две идеи вселенской Церкви. *Путь*, s. 16 – 29.

zhromaždeniu. Sú objasnením podstaty Cirkvi, ktorá sa spomína v Evanjeliu podľa Matúša. Akej cirkvi? Skutočná starozákonná Cirkev sa nenachádzala všade, ale iba v Jeruzaleme. Tam sa nachádzal chrám, vykonávali sa predpísané obety a existovala kňazská hierarchia. Podľa starozákonného chápania, Cirkev môže byť len tam, kde je Pán. V chráme a len v chráme je prítomný Pán, lebo chrám bol miesto jeho zamýšľaného prebývania. Navzdory tomuto starozákonnému chápaniu cirkvi s jediným centrom v Jeruzaleme sa v apoštolskej dobe uplatňuje iné chápanie – cirkev je tam, kde sa dvaja alebo traja zhromažďujú v mene Krista, to je zhromažďuje sa minimum, ktoré môže predstavovať obec. Dokonca postačuje aj menej ako minimum, lebo „*tres faciunt collegium*“. Tri znížené na dva, pretože aj rodina je cirkev, malá cirkev. Centrom takejto obce nie je jeruzalemský chrám, ale eucharistická obeta. Prítomnosť Krista znamená prítomnosť všetkej plnosti Cirkvi, pretože Cirkev je jeho telo. V Eucharistii sa reálne uskutočňuje a chápe táto plnosť všeobecnej Cirkvi: nie iba veriaci sa spájajú s Kristom, ale aj sama obeta sa prináša v prítomnosti celého tela Cirkvi. Pokiaľ starozákonné zhromaždenie veriacich mohlo byť len časťou starozákonnej Cirkvi, tak eucharistické zhromaždenie kresťanov musí byť celou novozákonnou Cirkvou.²²

Druhým znakom všeobecnej Cirkvi, rovnako ako podľa Cypriána, bol podľa svätého Ignáca biskup. „Kdekoľvek je biskup, tam nech je aj zhromaždenie,“ to je približne to isté ako Cypriánove „*ecclesia in episcopo est et episcopus in ecclesia est*“. Podľa Ignáca sa vzťah biskupa a jeho obce uskutočňuje cez Eucharistiu: „Usilujte sa o jednu Eucharistiu, lebo je jedno telo nášho Pána Ježiša Krista a jedna čaša jeho krvi pre naše zjednotenie (aby nás priviedla k jednote), jeden oltár, ako aj jeden biskup s kňazstvom a diakonmi.“ Cirkev je tam, kde je biskup, pretože podľa Ignáca len biskup môže prinášať Eucharistiu, no aj biskup je len tam, kde je cirkev, lebo iba v zhromaždení veriacich sa v mene Krista môže prinášať nekrvavá obeta. Tam, kde niet biskupa, nie je cirkev, pretože tam, kde chýba biskup nemôže byť Eucharistia. Všeobecná – katolícka – podstata jednej cirkevnej obce nepopiera a neumenšuje všeobecnú podstatu inej obce, podobne ako každá jednotlivá eucharistická obeta nepopiera ani neumenšuje nespočetné množstvo iných eucharistických obiet. V každej jednotlivej obci existuje všetka plnosť Katolíckej cirkvi bez ujmy katolíckej podstaty iných obcí. Mnohosť eucharistických obiet neoslabuje jedinosť golgotskej obety, rovnako ako aj katolícka podstata jednotlivých obcí neoslabuje, ale posilňuje ich jednotu. Kristus je jeden a ten istý v každej cirkevnej obci.²³

22 Rogov. АФАНАСЬЕВ, Н. Две идеи вселенской Церкви. *Путь*, s. 16 – 29.

23 Rogov. АФАНАСЬЕВ, Н. Две идеи вселенской Церкви. *Путь*, s. 16 – 29.

Vedomie úplnej a reálnej prítomnosti Krista musí navzájom spájať jednotlivé cirkevné obce. Takto chápané povedomie katolicity síce vylučuje hierarchické a právne vzťahy medzi jednotlivými obcami, ale posilňuje iné vzťahy, predovšetkým vzťah lásky. Jedna obec je pre druhú predmetom jej lásky. Láska sa stáva natolko podstatným znakom samotnej obce, že sa stáva jej názvom. Tak napríklad svätý Ignác namiesto slova obec alebo cirkev často používa slovo „αγαπή“. Spätosť jednotlivých obcí, ich *соборование*, je založené na tom, že nemôžu byť navzájom v nezhode, tak ako nemôže Kristus povstať proti sebe samému alebo ako nemôže byť Kristus rozdeľný. **Každá cirkevná obec prijíma s láskou to, čo sa deje v inej obci, alebo presnejšie, to, čo sa deje v jednej, deje sa aj vo všetkých, lebo niet dvoch právd, tak ako nie je ani dvoch Kristov.** A naopak, vzájomné neprijatie svedčí o tom, že jedna z cirkevných obcí pochybila, prijala nejaké rozhodnutie bez „vôle Ducha Svätého“. Súlad v láske nepopiera hierarchiu v láske medzi jednotlivými obcami a ani to, aby sa niektorá obec ukázala ako „tá, ktorá predsedá v láske“ a realizovala by cirkevnú starostlivosť vo vzťahu k iným obciam. No vylučuje každé pohltenie alebo rozpustenie jednej obce druhou, chráni ich absolútnu hodnotu, rovnocennosť a jedinečnosť.²⁴

Cirkevné obce predstavujú také spoločenstvo lásky, pri ktorom si každá obec, ktorá do neho vstupuje, zachová celú plnosť svojej katolíckej podstaty. Žiadna obec nevstupuje do tohto spoločenstva ako akýsi sčítanec a ani samotné spoločenstvo potom nie je súčtom všetkých obcí. Obce sú úplné jednotky, ktorých súčet nemôže byť iný ako celok. Týmto sa odstraňuje chápanie mechanického zjednotenia obcí vo zväzku lásky. Na druhej strane každá obec nie je časť organického celku – organickosť prináleží obciam a vo vzťahu k tým organizmom ich spojenie nepredstavuje organizmus vyššieho stupňa. Chápanie svetovej – univerzálnej – Cirkvi neodporuje chápaniu katolicity, práve naopak – je jeho súčasťou. Spoločenstvo lásky katolíckych obcí sa usiluje stať všeobecným, pretože sama láska je taká široká, že zahŕňa všetko. **Táto skutočná katolícka všeobecnosť nemá nič spoločné s predstavou všeobecnosti rímskeho katolicizmu, ani s ideou ekumenickej Cirkvi Byzancie.** Jej originálnosť spočíva v tom, že všeobecná katolicita nepotrebuje viditeľnú hlavu. Takejto hlavy niet a ani nemôže byť, pretože je v každej obci. Moc nad Katolíckou cirkvou nie je odovzdaná kniežatu Cirkvi, nástupcovi apoštola Petra, nie je odovzdaná jedinému episkopátu, ale každému jednotlivému biskupovi nachádzajúcemu sa v cirkvi, ktorý je v súlade so svojou obcou. V podstate je to to, čo vyslovil Cyprián, keď napriek nárokom rímskeho biskupa uznal každého biskupa za „následníka Krista“.²⁵

24 Porov. АФАНАСЬЕВ, Н. Две идеи вселенской Церкви. *Путь*, s. 16 – 29.

25 Porov. АФАНАСЬЕВ, Н. Две идеи вселенской Церкви. *Путь*, s. 16 – 29.

Afanasjev podotýka, že toto ignaciánske chápanie malo pomerne malý vplyv na historický osud Cirkvi. Bolo prevládajúcim učením len v malom časovom rozpätí, od vzniku kresťanských obcí do polovice 3. storočia. Celý život cirkevných obcí bol preniknutý katolíckym povedomím. Nielen eucharistické zhromaždenie, ale aj každé iné zhromaždenie kresťanov bolo zhromaždením Katolíckej cirkvi. Každá jednotlivá obec skutočne pocítovala v sebe plnosť svojej cirkevnej podstaty. Nehľadiac na neprítomnosť právnych vzťahov, existovala medzi nimi taká jednota, ktorá neexistovala už nikdy v ďalších storočiach. Právne vzťahy, vznikajúce medzi jednotlivými cirkevnými obcami a spájajúce tieto obce do viac alebo menej veľkých organizmov, viedli k vnútornému a dokonca aj vonkajšiemu rozdeleniu. Vyzdvihovali na prvé miesto lokálne záujmy a vzájomné presadzovanie týchto záujmov oslabovalo vnímanie všeobecných cieľov.²⁶

Postupne ako do cirkevného povedomia prenikalo iné vnímanie, pocit všeobecnosti pretrval iba vo veľkých obciach. Ešte v pokonštantínovskom období ďaleká Kapadócia mohla zohrávať úlohu porovnateľnú s veľkým Rímom. Ako čas plynul na cirkevnom horizonte, okrem Ríma a Konštantínopolu zostalo iba niekoľko veľkých hviezd – Alexandria, Efez; ale aj oni skoro zhasli pred vzrastajúcou mocou starého aj nového Ríma. Na Západe pápežstvo zamenilo katolicitu za univerzalizmus. Východ ju zas stratil vo svojom ekumenizme. Podľa Afanasieva je jedinou cestou na prekonanie rozdelenia návrat ku pôvodnej predstave o katolicite Cirkvi.²⁷

Hľadanie „pôvodnej“ ekleziológie?

Jedna z možností, ako interpretovať obsah vyjadrený v článku *Dve idey všeobecnej cirkvi*, je, že Afanasjev hľadá pôvodnú ekleziológiu. Podľa neho je pri skúmaní tejto pôvodnej ekleziológie potrebné vrátiť sa najprv k apoštolovi Pavlovi. Apoštol hovorí o Cirkvi ako o Kristovom tele; ako o Eucharistii – večeri slávenej zhromaždením, ktoré sa zhromaždilo na jednom mieste a z rovnakého dôvodu. Afanasjev tu poukazuje na častý výskyt výrazu „Cirkev Božia, ktorá sa zdržiava v... (Korinte, Solúne, atď.).“ Takáto formulácia naznačuje, že je možné položiť pomyselné znamienko rovnosti medzi pojmy Cirkev – eucharistické zhromaždenie – miestna cirkev.²⁸

Od Pavla prechádza Afanasjev k Ignácovi, ktorý zdôrazňuje a vysvetľuje dve veci. Po prvé, že Eucharistia (respektíve jej slávenie) nevyhnutne vyžaduje biskupa. Po druhé, že tam, kde je biskup, tam musí byť aj ľud, pretože tam, kde je Kristus, je aj Katolícka cirkev (*katholiké*). Katolíckosť sa teda prezentuje viac ako kvalitatívny pojem (prítomnosť Krista) než ako

26 Porov. АФАНАСЬЕВ, Н. Две идеи вселенской Церкви. *Путь*, s. 16 – 29.

27 Porov. АФАНАСЬЕВ, Н. Две идеи вселенской Церкви. *Путь*, s. 16 – 29.

28 Porov. CIOFFARI, G. *Breve storia della teologia russa*, s. 105 – 106.

kvantitatívny a geografický pojem. Do popredia vystupuje nerozlučná triáda Cirkvi: biskup – Eucharistia – ľud.²⁹

Afanasjev teda prichádza k záveru, že táto pôvodná ekleziológia sa prezentuje ako eucharistická ekleziológia. Turíce sa uskutočňujú vo večeri Cirkvi. Táto večera zahŕňa Golgotu, smrť, zmŕtvychvstanie a príchod Ducha Svätého. Eucharistia utvára Cirkev – lebo ona je dôvodom k zhromaždeniu – a Cirkev tvorí Eucharistiu. **Takéto chápanie nevyhnutne vedie k záveru, že každá miestna cirkev je úplnou Cirkvou a potom je každá miestna cirkev zároveň katolícka.** Aj keď je miestna cirkev nezávislá, je zároveň otvorená ostatným cirkvám ako objektu lásky a vymieňa si s nimi svedectvo vlastnej cirkevnej skúsenosti. Dokonca aj tá, ktorá má prednosť alebo skôr prvenstvo lásky a svedectva, sa potrebuje oprieť o ostatné a očakávať od nich ich svedectvo.³⁰

Od tohto chápania Cirkvi Ignáčom skrze Eucharistiu sa postupom času eucharistická ekleziológia zmenila na všeobecnú ekleziológiu, ktorá zdôrazňovala biskupský element prostredníctvom právnych kategórií a právneho myslenia. Podľa Afanasjeva to bol Cyprián, ktorý na definovanie jednoty a katolicity Cirkvi využil kategórie rímskeho práva. Afanasjev nachádza u Cypriána potvrdenie pre predpoklad, že univerzálna Cirkev je akýmsi agregátom (súčtom) miestnych cirkví. Katolicita teda prináleží celku a nie jednotlivej miestnej cirkvi. Cyprián tu vovádza do ekleziológie určitý právny aspekt. Jednota a katolicita sú garantované súladom medzi biskupmi (*consors numerositas*). Biskup, ktorý by sa stránil od tejto *consors numerositas*, stavia sám seba mimo Cirkev. Cypriánova ekleziológia prezúmova existenciu kompetentného úradu, ktorý by bol oprávnený rozhodnúť o sporných otázkach. Cyprián však tento aspekt bližšie nevysvetlil. Toto predstavuje zmienený obraz zrezaného kužela, ktorý neskôr „dokončil“ Tomáš Akvinský a potom sa realizoval v rímskej ekleziológii.

V ekleziológii univerzalistického typu, podľa ktorého je cirkev celok zložený z častí, neexistuje možnosť ekumenizmu, pretože ak sa jedna časť oddelila od celku, neexistuje pre ňu iná možnosť ako návrat. Toto je podľa Afanasjeva fundamentálny postoj katolíkov a pravoslávnych. Ak sa akceptuje skutočnosť rozdelenia, tak pre obe strany je vlastná Cirkev považovaná za tú pravú, zatiaľ čo tá druhá je považovaná za nepravú. Jednota sa pri takomto chápaní stáva utópiou.

Pre Afanasjeva je ekumenizmus možný iba návratom k eucharistickej ekleziológii, vyjadrenej triádou biskup – Eucharistia – ľud. Dôležitosť eucharistického zhromaždenia, ktoré sa stretáva s Bohom v živom spoločenstve a zmysel pre lásku k bratom v Kristovi, zabránia rozpadu

29 Porov. CIOFFARI, G. *Breve storia della teologia russa*, s. 105 – 106.

30 Porov. CIOFFARI, G. *Breve storia della teologia russa*, s. 105.

spoločenstva – ekleziologickej prázdnote jednej z jej častí. Podľa Afanasjevova nie je možné dosiahnuť akýkoľvek pokrok v otázke zjednotenia cirkvi, ak budú obe strany uvažovať v kategóriách hrdosti a moci. Jedinú možnú cestu smerujúcu k posunu v ekumenizme vidí v Eucharistii a láske.

Eucharistická ekleziológia a jej ekumenický potenciál

Vzťah Eucharistia – Cirkev z pohľadu katolíckej tradície nanovo formuloval Druhý vatikánsky koncil vo svojej dogmatickej konštitúcii o cirkvi *Lumen Gentium*.³¹ Aidan Nichols uvádza tri pasáže, ktoré podľa neho odkazujú na úlohu Afansjevovej myšlienky v koncilovej ekleziológii, ktorá predstavovala silný impulz pre nadchádzajúci ekumenický „dialóg lásky“:³²

1. Vždy, keď sa na oltári slávi obeta kríža, v ktorej bol obetovaný náš veľkonočný Baránok Kristus (1 Kor 5, 7), uskutočňuje sa dielo nášho vykúpenia. Sviatosťou eucharistického chleba sa zároveň predstavuje a utvára jednota veriacich, ktorí tvoria v Kristovi jedno telo (porov. 1 Kor 10, 17). Na toto zjednotenie s Kristom, ktorý je svetlo sveta, od ktorého pochádzame, skrze ktorého žijeme a ku ktorému smerujeme, sú povolaní všetci ľudia.³³
2. Pri lámaní eucharistického chleba máme skutočne účasť na Pánovom tele a sme povznesení do spoločenstva s ním i medzi sebou.³⁴
3. A nasýtení pri svätom prijímaní Kristovým telom, konkrétnym spôsobom prejavujú jednotu Božieho ľudu, ktorú táto Prevelebná sviatosť vhodne naznačuje a obdivuhodne uskutočňuje.³⁵

Nie náhodou sa práve Afansjevova esej *Cirkev, ktorá predsedá v láske* (*Церковь, первенствующая в любви*), ktorá obsahovala aj stručný náčrt eucharistickej ekleziológie, spomínala až na troch *Congregatio Generalis*.³⁶ **V dobe po koncile skutočne dosiahla pravoslávna a katolícka teológia obdivuhodné priblíženie v oblasti ekleziológie a to skrze zameranie sa na vzťah Cirkvi a Eucharistie.**³⁷ Túto skutočnosť dobre ilustruje aj téma prvého plenár-

31 Bruno Forte pri skúmaní reči koncilových otcov a ostatných dokumentov identifikoval týchto šesť tém vo vzťahu k Eucharistii: Eucharistia a Cirkev v konštitúcii *Sacrosanctum Concilium*, Eucharistia a tajomstvo Cirkvi, Eucharistia a cirkevná štruktúra, Eucharistia a Boží ľud, Eucharistia a svätosť, Eucharistia, eschatológia a Cirkev vo svete. Porov. FORTE, B. *La chiesa nell'eucaristia*.

32 Porov. NICHOLS, A. *Theology in the Russian Diaspora*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 173.

33 *Lumen Gentium*, 3.

34 *Lumen Gentium*, 7.

35 *Lumen Gentium*, 11.

36 Porov. NICHOLS, A. *Theology in the Russian Diaspora*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 173.

37 Zo strany pravoslávnych teológov napríklad Pavel Evdokimov, John Meyendorff, John Zi-

neho zasadnutia Medzinárodnej zmiešanej komisie pre teologický dialóg medzi Rímskokatolíckou cirkvou a Pravoslávnu cirkvou (založená v roku 1980) „*Tajomstvo Cirkvi a Eucharistie vo svetle tajomstva Najsvätejšej Trojice*“. Rovnomenné vyhlásenie prijaté v roku 1982 v Mníchove vo svojej 4. kapitole precízne vyjadruje to, čo zodpovedalo skoršej Afanasjevovej intuícii.³⁸

Napokon myšlienky o úzkom vzťahu ekleziológie a Eucharistie z pohľadu Katolíckej cirkvi zhrnul aj Ján Pavol II. v roku 2003 vo svojej encyklike *Ecclesia de Eucharistia*. Vo vzťahu k ekumenizmu uvádza:

Túžba po méte jednoty nás podnecuje obrátiť pohľad na Eucharistiu, ktorá je najvyššou sviatosťou jednoty Božieho ľudu tým, že je jej náležitým vyjadrením a nevyčerpateľným zdrojom. Pri slávení eucharistickej obety Cirkve vznáša svoje prosby k Bohu, Otcovi milosrdenstva, aby svojim veriacim daroval plnosť darov Ducha Svätého, aby sa stali v Kristovi jedno telo a jeden duch.³⁹

Záver

Ako sme mohli vyššie vidieť, Afanasjevova eucharistická ekleziológia vychádzala zo štúdia cirkevných otcov a bola založená na eucharistickom tajomstve ako základe života Cirkvi. Nepochybne tieto jeho myšlienky boli pozoruhodným objavom skoršej tradície Cirkvi spoločnej Západu aj Východu a predstavovali silný impulz pre ekumenické snahy obzvlášť po Druhom vatikánskom koncile. Napriek tomu za istý nedostatok jeho koncepcie môžeme považovať jeho preferovanie, ba až idealizáciu prvotnej (pred Nicejskej) Cirkvi a Ignaciánskeho pohľadu na pojmy Cirkve a vzťah medzi miestnou cirkvou a všeobecnou (Katolíckou cirkvou). Mohli by sme povedať, že Afanasjev doslova vyjadruje potrebu obnovenia „ignaciánskej“ ekleziológie, kde katolicita nie je vyjadrená kvantitatívne, ale kvalitatívne. V tejto súvislosti by bola na mieste otázka, či je možný návrat k niečomu, čo sa historicky nepresadilo? Taktiež naďalej ostáva otvorená otázka autority v Cirkvi a s tým súvisiaca (obzvlášť z pohľadu Východu) otázka Rímskej cirkvi a úlohy rímskeho biskupa a to aj napriek tomu, že Afanasjevove neskoršie diela predstavovali výrazný príspevok pre porozumenie úlohy Rímskej cirkvi zo strany pravoslávnych kresťanov.

JUDr. ThLic. Lukáš Sekerák
Teologická fakulta, Katolícka univerzita v Ružomberku

zoulas. Na strane katolíkov napríklad Henri de Lubac, Yves Congar, ale aj Joseph Ratzinger a Bruno Forte. Porov. NICHOLS, A. *Theology in the Russian Diaspora*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 175.

38 Porov. The Mystery of the Church and the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity, 4. b – c.

39 *Ecclesia de Eucharistia*, ods. 43.

BERĎAJEVOV POKUS O REKONŠTRUKCIU KRESŤANSKEJ APOLOGETIKY

Róbert Sarka

Nikolaj Berďajev sa narodil v Kyjeve 19. marca 1984 v tradičnej kadetskej rodine. Na začiatku svojej intelektuálnej kariéry bol sympatizantom marxizmu. Čoskoro však zrevidoval svoje názory prostredníctvom módného neokantizmu. Pod vplyvom štúdia Solovjova neokantizmus prekonal. Pokiaľ ide o vývoj jeho myslenie, Olivier Clemént (1921 – 2009) rozlišuje tri periódy.

V rokoch 1894 – 1901 to bola marxistická perióda. Berďajev však ani v tomto období nebol nikdy fanatikom, ostal otvoreným a nedogmatickým marxistom. Asi v roku 1900, pravdepodobne prostredníctvom Leva Šestova (1866 – 1938), začal čítať Fridricha Nietzscheho (1844 – 1900), ktorý ho svojím individualizmom ovplyvnil na celý život.

V rokoch 1901 až 1907 prebiehala u Berďajeva perióda tzv. nového náboženského myslenia. V tomto období sa zaoberal F. W. J. Schelingom (1775 – 1854), nemeckou mystikou, okultizmom a náboženskou lektúrou Nietzscheho diel.

Roky 1907 až 1914 sú periódou postupného Berďajevovho „vstupu“ do ortodoxnej Cirkvi. Nikdy sa však nestane „ortodoxným“ v tradičnom slova zmysle.¹ Berďajev bol aristokrat, ktorý sa k nikomu nemohol pridať, slovo „my“ mu bolo cudzie, preto keď sa stal kresťanom, nemohol sa stať kresťanom v bežnom slova zmysle.² Počas tohto obdobia napíše svoje základné dielo *Zmysel stvorenia* (1911 – 1914),³ načrtne v ňom idey, ktoré bude vlastne celý život rozvíjať. Paradoxne ho ku kresťanstvu inšpiroval D. S. Merežkovského (1865 – 1941) vzťah k ezoterizmu. Merežkovskij ho totiž pozýval do svojho domu na ezoterické seansy, kde Berďajev poznal, že toto nemôže byť cestou k pravde a začal hľadať ozajstnú ortodoxiu.⁴ Po víťazstve komunistov bol v roku 1922, kvôli svoju kresťanskému náhľadu na svet a kritickému postoju k novým vládcam, vyhnaný z Ruska. Najprv žil v exile v Berlíne a potom v Paríži, vo francúzskom ovplyvnil svojimi personalistickými

1 Porov. CLEMÉNT, O. *La strada di una filosofia religiosa: Berdjaev*, Milano: JacaBook 2003, s. 8 – 13.

2 Porov. MEŇ, A. *Ruská náboženská filozofia*, Bratislava: Kalligram 2005, s. 130.

3 BERDJAEV, N. *Il senso della creazione. Saggio per una giustificazione dell'Uomo*, Milano: Jaca Book 1994.

4 Porov. MEŇ, A. *Ruská náboženská filozofia*, s. 133.

a existencialistickými náhľadmi niektorých filozofov (Mounier, Maritain). Na nebo zasa zapôsobil Leon Bloy (1846 – 1917) reflexiami o kenosis, profetizme, duchovnom meštiactve.⁵ Berďajev zomrel v Paríži 24. marca 1948.⁶

V tejto štúdii naznačím len niektoré základné prístupy, na ktorých sa pokúsil Berďajev postaviť svoju teologickú apologetiku a ktorými anticipoval niektoré reflexie súčasných teológov. Mnohé jeho intuície sa podivuhodne naplnili a plnia.⁷ Naznačím aj problematické tézy, lebo Berďajev nielen znepokojuje, ale aj provokuje.

Dynamický prístup myslenia

Berďajev tvrdil, že patristika a scholastika už nedokážu dať odpovede modernému človeku. Sekularizácia pôvodne kresťanských teritórií nie je preto nič iné, len reakciou na tento deficit. Sekularizácia je vzbúreným dieťaťom proti tradične prezentovanému kresťanstvu. Ruský mysliteľ si nerobil ilúzie, vedel, že napriek mnohým oprávneným výhradám voči kresťanstvu ostane sekularizácia bezmocná, lebo samotný človek nemôže nájsť adekvátne riešenie na svoje problémy.⁸ Pri hľadaní východiska a odpovedí na sekularizáciu nezavrhol všetko, čím prešiel jednotlivými obdobiami. Z jednotlivých periód si ponechal niektoré prístupy, ktoré možno vybadat' v jeho dielach. Z marxizmu mu ostalo silné sociálne cítenie a snaha o reformu spoločnosti. Druhé obdobie je v jeho tvorbe zastúpené mystickými špekuláciami o Bohu a duchu človeka. V svojej náboženskej filozofii sa Nikolaj Berďajev prakticky od počiatku svojej konverzie k ortodoxii usiloval, popri inom, vybudovať apologetiku kresťanstva. Vedel, že ak má spropagovať kresťanstvo, musí akceptovať novú situáciu v západnej kultúre. Vychádza z novej mentality človeka, ktorá sa začala objavovať už v jeho časoch a je prítomná dodnes: dynamické vnímanie sveta. Usiluje sa osloviť človeka odcudzeného Cirkvi a kresťanstvu, žijúceho v Európe, nábožensky stále väčšmi rastúcom pluralitnom prostredí. Jeho popisy novej mentality pochádzajú síce z minulého storočia, ale sú neobyčajne prenikavé, výstižné a neustále aktuálne, napríklad ekologické cítenie k utrpeniu iných foriem života, ako je ľudská.⁹ Aj keď v jeho apologetike existujú prehnane kritické a teologicky problematické stránky, nechce byť predovšetkým konfron-

5 Porov. CLEMÉNT, O. *La strada di una filosofia religiosa: Berdjaev*, s. 67–78. 112–120.

6 Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Sebazpoznanie. Pokus o filozofickú autobiografiu*, Agora, 2005; MEŇ, A. *Ruská náboženská filozofia*, s. 129–147.

7 Porov. SARKA, R. Nepokojný a znepokojujúci Berďajev. *Teologické texty 2*, 2008, s. 82–85.

8 „Najstrašnejšou predstavou je, že by nebolo nič vyššieho než človek, žiadne božské tajomstvo, ani božská nekonečnosť.“ BERĎAJEV N.: *Filosofie svobodného ducha, část II., Apologia a problematika křesťanstva*. Pavel Mervarth, 2009, s. 17.

9 „Objavil sa nový súcit, a to nie len s ľuďmi, ale aj zvieratami.“ BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha. část II.*, s. 150. „Zrodila sa skutočne nová duša vyžadujúca väčší súcit so všetkým živým a citlivejším zachádzaním. Rozvinuli sa nové city.“ (Tamtiež, s. 165).

tačnou apologetikou, ale vizionárskou. **Je to apologetika, ktorá sa nebojí autokritickej reflexie o tradičnom kresťanstve, ktoré podľa neho mnoho v dejinách pokazilo, ale zároveň ukazuje, že kresťanstvo má stále mnohé potenciály, ktoré ešte nerozvinulo.** Apologetika, ktorá stojí na dynamic-
kom obraze sveta, čím zareagovala rozširujúcu sa predstavu o slepom evolu-
cionizme, ktorá postupne okupovala vedecký svet.

V intelektuálnom bádani využíva dynamickú metódu. Nebol systema-
ticky dôsledný, čo však neuberá na inšpiratívniosti jeho prístupu. Pri re-
flexiách o Bohu, svete a človeku užíva termín mýtus nie v zmysle klamstva,
ale ako spôsob vyjadrenia pravdy, ktorý je lepší ako abstraktné myslenie.
Prenecháva ním viac priestoru pre tajomstvo človeka, Boha a sveta. Mýtus
je podľa neho narácia konkrétnej udalosti, ktorá je verifikovateľná v du-
chovnom svete, v hĺbke bytia. Takým mýtom je napríklad príbeh o prvot-
nom páde, mýtus, pretože sa nedá vyjadriť racionálne. Mýtus sa zakladá
na realite a je výstižnejší než strohé rozumkárské koncepty. Je sprevádzaný
symbolom. Symbol je vyjadrením o inej rovine, ktorá pre svoj objekt nie je
peniknuteľná logickým konceptom. V náboženských reflexiách napomá-
ha spojenie medzi dvoma svetmi.¹⁰ Dogmy Berďajev chápe volnejšie, nie
ako definície, ale ako „symboly označujúce duchovnú cestu“.¹¹ Majú slúžiť
predovšetkým na to, aby spájali s Bohom a odhaľovali falošné spirituality.
Podľa neho je ich základ nie v racionálnej špekulácii, ale v mystickej skú-
senosti, ktorá bola verbálne vyjadrená.¹² „Mýtický“ prístup mu uvoľňoval
priestor pre slobodnejšie vyjadrovanie.

Statickosť v teologickej antropológii prekonal tým, že odmietol ab-
straktnú metafyziku s jej statickým chápaním substancie a namiesto nej
začal skúmať existenciu človeka.¹³ Podľa Berďajeva bolo v minulosti v kresť-
anstve povedané veľa negatívneho o človeku, veľa podceňovania človeka.
Snažil sa ukázať iný pohľad na človeka. Súčasný človek si je veľmi vedomý
svojej vlastnej dôstojnosti, predovšetkým v slobodnej voľbe. Berďajev tento
dôraz súčasného človeka na slobodu pochopil a stal sa sprievodcom jeho
diskurzov. Na slobode vybudoval svoju filozofiu a teologické reflexie. Bez
slobody, podľa neho, nemožno pochopiť fenomén viny, nie je možná teodí-
cea, dejiny strácajú zmysel. Veril, že Boh čaká od človeka slobodnú odpo-
veď na jeho volanie. Spása je potom oslobodenie človeka v Pravde.

Jeho prijatie dynamického chápania sveta neznamenal, že automatic-
ky akceptoval slepý evolucionizmus. Dejiny v jeho poňatí nie sú slepé, ale

10 Porov. BERDĀJEV, N. *Il senso della creazione*, s. 413 – 414.

11 BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, část II.*, s. 106.

12 BERDĀJEV, N. *Il senso della creazione*, s. 356.

13 Porov. BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, část I., Apologia a problematika křesťanstva.* Pavel Mervarth, 2009, s. 27. 31–35.

čakajú na príchod Krista. Bez Krista nemožno pochopiť kresťanstvo a ani vývoj dejín.

Dynamický obraz Boha

Dynamizmus aplikoval aj vo svojich reflexiách o Bohu. V dynamickom obraze o Bohu spájal absolútnu dokonalosť, maximálny pokoj i maximálny pohyb. Pre Berďajeva nie je Boh *Actus purus*, ale, podobne ako pre procesuálnu teológiu, je preň Boh potencialitou.¹⁴ V Bohu je túžba, ktorá nie je prejavom nedokonalosti či neúplnosti jeho bytia.¹⁵ Podľa Berďajeva Boh vo svete nepôsobí bezprostredne, ale len skrze cirkevnú milosť, cirkevne organizovanými cestami. Vyhnaním z raja sa ľudstvo vzdialilo a odcudzilo kozmu, božskej prirodzenosti a vytvorila sa tým vonkajšia, cudzia príroda. Došlo k rozdeleniu a zotročeniu človeka prírodnými silami, ale aj svetom, ktorý človek vytvoril, preto podľa Berďajeva nie je možný racionálny dôkaz Boha. Boh je iný ako svet, nemožno ho nájsť vo svete fyzickom ani psychickom. Ani psychológia, ani prírodné vedy nevedú k Bohu.¹⁶ **Cesta k Bohu a k duchovnej slobode ide len cestou očisty a tvorivej inšpirácie.**¹⁷

V dejinách myslenia sa, podľa ruského mysliteľa, ukazujú tri možné vzťahy medzi Bohom a človekom: 1. *Transcendentný dualizmus* spočívajúci vo vonkajšej podriadenosti ľudskej vôli vôli Božej. Dve prirodzenosti (božská a ľudská) zostávajú cudzie, oddelené, mimotelové. 2. *Imanentný metafyzický monizmus* stotožňujúci ľudskú vôľu s vôľou Božou. Tento prístup popiera samostatnú ľudskú prirodzenosť, ktorá je pohltená božskou. Človek je tak len jeden z prejavov života Božieho, len jeden z momentov zjavenia a vývoja Boha a nemôže sa plnohodnotne rozvinúť. 3. Kreatívne kresťanstvo, *bohohľudský antropologizmus*, ktorý uznáva dve samostatné prirodzenosti, božskú a ľudskú. Berďajev vidí v ňom vzájomné pôsobenie Božej milosti a ľudskej slobody. Človek môže dať slobodnú odpoveď na Božie volanie tým, že odhaľuje svoju tvorivú odpoveď.¹⁸ Teológia ani filozofia nesmie vychádzať pri reflexii o človeku len z človeka, ale z Bohočloveka.¹⁹

14 „Potentialita je hĺbina bytia, jeho skrytý a tajomný základ, v potencialite je toho vždy viac, nie menej než v aktualizovanom a prejavenom súcne. Ak to chápeme takto, potom je Boh v potencii.“ BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, časť II.*, s. 181.

15 Porov. BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, časť II.*, s. 10 – 11.

16 Je kritický na redukcionistické poznanie pozitivistov svojej doby. „Pozitivismus činí neznalosť vlastným princípom poznania a tvrdí, že poznaniu vládnú tí, ktorí nemajú žiadnu duchovnú skúsenosť. V nedostatku skúsenosti vidí pozitivismus garanciu vedeckej objektivity. Tvrdí, že vedou o náboženstve a jeho dejinách sa môžu zaoberať najplodnejšie tí, ktorí žiadnu skúsenosť nemajú a ničomu neveria. To je jedna z najhorších úchyliiek.“ BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, časť I.*, s. 41.

17 Porov. BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, časť I.*, s. 82 – 83.

18 Porov. BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, časť II.*, s. 31.

19 Porov. BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, časť I.*, s.137.

Kristocentrizmus nesmie vypadnúť z obzoru kresťana. Myslím, že stále aktuálnou je jeho kritika mnohých kresťanských strán, o ktorých píše, že: „... ak sa stanú duchovné princípy iba prostriedkami k usporiadaniu sveta, nemožno dospieť k duchovnému životu a duchovné princípy nezvíťazia.“²⁰

Aj v súčasnosti je omylom mnohých kresťanských strán odvolávať sa na tzv. kresťanské hodnoty bez odvolávania sa na Krista, život v Duchu.

Napriek prenikavým postrehom sa Berďajev nevyjadruje vždy jasne. V pozadí je určite aj jeho pravoslávie, keď chcel svojimi zahmlenými tvrdeniami vyjadriť, že Boh je mystická skutočnosť, ktorú nemožno dosiahnuť cestou racionálnych dôkazov ani štúdiom psychológie, preto odmietol aj prirodzenú teológiu (filozofickú teológiu). Duchovná skúsenosť nie je racionálnym dôkazom, nestojí ani na emóciách, ale v odhalení zmyslu do ktorého je aktér často nečakane vtiahnutý.

Dynamický obraz o Bohu, ktorý sa chápe ako potencialita, sa objaví v procesuálnej teológii.²¹ Ťažko povedať, či túto Berďajevovu predstavu Boha ovplyvnil evolucionizmus Bergsona alebo diela otca procesuálnej filozofie Alfreda Northa Whiteheada (1861–1947) *Science and the Modern World* (1925),²² *Process and Reality* (1929). V každom prípade Berďajev týchto autorov necituje.

Berďajev prezentoval model Boha ako toho, kto rešpektuje ľudskú slobodu, a nie ako despotického Tyrana. Týmto anticipoval obrazy Boha, aké sa objavujú napríklad vo feministickej teológii.²³ Podobne ako neskôr procesuálna teológia a Jurgen Moltmann²⁴ prišiel Berďajev s modelom Boha súcitiaceho s trpiacim svetom a človekom, kde Boh ostáva dobrovoľne obmedzený vo svojej všemohúcnosti zoči-voči ľudskej slobode, trpí pre človeka odmietajúceho jeho lásku,²⁵ ale aj spolu súcíti s človekom.²⁶

20 BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, část I.*, s. 79.

21 Napríklad Charles Hartshorne tvrdí, že v Bohu sú možnosti. Božia dokonalosť nielenže nevyučuje potencialitu, ale je maximom potencialít, všepotencialita. „Možnosť je niečím v princípe nevyčerpatelným, nemožno ju plne uskutočniť.“ HARTSHORNE, CH. *Přirozená theologie pro naši dobu*, OIKOYMENH, Praha, 2006, s. 22.

22 WHITEHEAD, A.N. *Veda a moderný svet*, Pravda, 1989.

23 Mc FUGUE, S. *Models Of God Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Fortress, Philadelphia, 1987.

24 MOLTSMANN, J. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christials Grundund Kritik christlicher Theologie*. 1972.

25 „Boh trpí a krváča, keď sa nestretáva s odpoveďou ľudskej lásky, keď mu človek neposkytuje tvorivé sily.“ BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, část II.*, s. 34. „Syn Boží trpí nielen ako človek, ale tiež ako Boh. Existuje tiež Božie, nielen ľudské utrpenie. Boh má účasť na utrpení ľudí. Boh túži po svojom inom, po odpovedi lásky.“ BERĎAJEV, N. *O otroctví a svobode člověka*, Praha: OIKOYMENH 1997, s. 43.

26 „Boh je Boh trpiaci spolu so svetom a človekom. Je ukrižovaná láska a osloboditeľ; zjavil sa nie v moci, ale ako ukrižovaný.“ BERĎAJEV N. *O otroctví a svobode člověka*, s. 70. „Boh je prítomný v dieťati roniacom slzy, nie v poriadku sveta, ktorým bývajú ospravedlnené tieto slzy.“ (Tamtiež, s. 72).

Tieto idey sa objavujú v moderných pokusoch o vysvetlenie utrpenia vo svete.²⁷

Jedna skutočnosť nás však v Berďajevovom modeli Boha vyrušuje. Niet tu priestoru pre Pantokrátora. Boh akoby sa stal závislým na človeku. Autor píše:

Keď človek myslí na Boha a Božie potreby, na Božiu túžbu po láske a na Božie očakávanie voči sebe, potom tým svoje ľudské povznesenie napĺňa jeho idea, prisvedčuje jeho tvorivej prirodzenosti. To sú paradoxy vzťahu medzi Bohom a človekom. Človek je Božia idea. Práve osobnosť je Božia idea, obraz a podoba Božia v človeku na rozdiel od individuality, ktorá je pojmom naturalistickým a biologickým. **Aby /človek/ pochopil človeka, aby porozumel sebe samému, musí sa obrátiť k Bohu a uhádnuť Božiu ideu seba samého a všetky sily venovať naplneniu tejto idey.**²⁸

Záleží duchovný vývoj sveta na spolupráci s Bohom, kde Boh len pasívne očakáva na aktivitu človeka? Bude sa svet vyvíjať k bohočlovečenstvu ľudstva bez Apokalypsy? Nepríde nejaká kataklizma? Je to biblický obraz Boha? Je bol len pasívny, trpiaci a bezmocný? Nemyslím si.

Aktuálne vyznieva Berďajevovo odmietania božstva bez tváre, ako nejakej kozmickej sily, ktorá má dnes populárne podoby vyhasínajúcej New age, ale aj v predstavách niektorých tzv. „veriacich“ vedcov. Veľký ruský autor napísal: „Boh bez ľudskej podoby by bol Satan.“²⁹ Ostro vystupuje proti theosofii a antroposofii svojej doby ako hnutí, ktoré Boha vnímali apersonalisticky. Opäť, ako aj v iných prípadoch, však Berďajev „zakorčuľuje“ na hranice ortodoxie. V už spomínanom dôležitom diele *Zmysel stvorenia* naznačil ideu o priepasti či Bezodnom základe božstva (Ungrund). Existenciou Ungrundu naviazal na Jakuba Böhmeho a nemeckých idealistov³⁰

27 PEACOCKE A. *Theology for Scientific Age*, 2004 (slov. preklad *Teológia pre vedecký vek*, Bratislava: Kaligram, 2009, s. 161–162).

28 BERĎAJEV N. *Filosofie svobodného ducha, část II*, s. 36.

29 Porov. BERĎAJEV N. *Filosofie svobodného ducha. část II*, s. 7.

30 „...dejiny začínajú v lone absolútna, v samotnom božskom žití, v ktorom sú zárodoky nastávajúcich tragických udalostí... nemecká mystika, ktorá ovplyvnila nemeckú filozofiu a ktorá nám rozhodujúcim spôsobom pomôže odkryť toto tajomstvo a pochopiť, ako je v absolútno tento pohyb možný. Mám tu na mysli učenie najväčšieho mystika a zároveň jedného z najväčších mysliteľov všetkých dôb Jakuba Böhmeho o temnej Božej podstate... Myslim si, že ide o jeden z najväčších objavov nemeckého ducha. Nemecký duch skutočne objavil najúžasnejšie veci prostredníctvom starej nemeckej mystiky a rozvinul ich v nemeckej filozofii a sčasti i v umení a kultúre vôbec. Domnievam sa, že základom tejto kultúry je zachytenie bytia v najhlbšom prvku bytí ako bytí iracionálnom a bytostne temnom (avšak nie „zlom, pretože táto temnota siaha hlbšie, ešte pred samý základ protikladov dobra a zla). Kdesi v neporovnateľne väčšej hĺbke spočíva „Ungrund“ – bezodno, ktorému nezodpovedá

Skúmal ju a porovnával s Eckartovým Gottheit – nadbytie, nadosobnosť, nevyjadriteľnú hĺbku, z ktorej sa rodí Gott.³¹ Gottheit a Ungrund sa nedá, podľa Berďajeva, vyjadriť racionálnymi pojmami.³² Prichádza k záveru, že Ungrund je hlbšia „dimenzia“ v Bohu ako Boh a tiež presnejšia ako Eckartov koncept Gottheit, ktorým sa túto dimenziu nemecký mystik pokúšal vyjadriť.³³ Špekulácie o bezodnom základe pripomínajú gnostické predstavy o Bohu. Gnostici chápali božstvo ako trans-svetiské. Božia prirodzenosť je u nich absolútne cudzia tomuto svetu a vesmíru. Úplne transcendentný Boh je neznámym Bohom, Boh bez súcna. Nemôže byť poznaný pomocou ľudských konceptov. Nemá meno, lebo v tom prípade by bol stvorený človekom, pretože len stvorenia majú mená.³⁴ Nemožno povedať, že by Berďajev bol gnostik. Zatiaľ čo gnostická cesta k Bohu sa vinula sebaanalýzou o božskej iskre, ktorú si človek má uvedomiť v sebe a zjednotiť sa s ňou, u Berďajeva bola cestou láska k Bohu.³⁵ To, že prepadol týmto mystickým úvahám možno pripísať aj často racionalistickým dogmatickým manuálom, ktoré v jeho dobe ovládali (a ovládajú?) semináre, ktoré si robili arogantné ambície a zabúdali, že pri Bohu ide o mystérium, o *Deus semper maior*. Manuály,

ani žiadne ľudské slovo, ani kategória dobra a zla, ani kategória bytia, či nebytia. Hlbšie než čokoľvek iné sa nachádza tento prvotný zdroj, ktorý, ako učí Böhme a po ňom Schelling, je temnou Božou podstatou. Táto Božia podstata je hlbšia ako Boh sám. Je to akási prvotná temná priepasť, v útrobach ktorej začína teogonický proces, proces Božieho zrodenia. Ten je už ale druhotným procesom v porovnaní s onou bezodnou, absolútnou, iracionálnou, našimi kategóriami nevyjadriteľnou a nevysloviteľnou priepasťou. Existuje (teda) akési prvotné žriedlo, ktoré je kľúčom k bytiu, z ktorého sa derie večný prúd, a do ktorého večne vchádza Boží svet a tým sa naplňuje akt Božieho znovuzrodenia.“ BERĎAJEV, N. *Smysl dějin*, Praha : OIKOYMENH, 1995, s. 47; o Ungrunde tiež in BERĎAJEV, N. *Il senso della creazione*, s. 169; BERĎAJEV, N. *Duch a realita*, Bratislava: Kalligram 2006, s. 107. 129–130.

31 BERĎAJEV N. *Duch a realita*, s. 129.

32 „Boh nie je Absolútno, ale Boh Stvoriteľ, Boh Osobnosť. Boha vstupujúceho do vzťahov k svetu a človeku nemožno myslieť v dokonalej odpútanosti, v ktorej sa vypracúva hraničný pojem Absolútno. Boh je konkrétny, prejavujúci sa v korelácii s človekom a svetom. Je to biblický Boh, Boh zjavenia. Absolútno je hraničným Tajomstvom. Vedie to k výroku o dvoch aktoch: 1. Z Božieho nič, z Gottheitu, z Undgrundu sa vo večnosti realizuje Boh, Trojjediný Boh. 2. Boh, Trojjediný Boh je Stvoriteľ sveta. Znamená to, že vo večnosti jestvuje teogonický proces, zrodenie Boha. Je to vnútorný ezoterický život Boha.“ BERĎAJEV N. *Duch a realita*, s. 129.

33 BERĎAJEV, N. *Duch a realita*, s. 133. „Boha nemožno myslieť deterministicky, Boha nič nede-terminuje, nemožno ho myslieť kauzálne, Boh nie je príčinou ničoho. Stojíme tvárou v tvár Tajomstvu a voči Tajomstvu nemôžeme použiť žiadnu analógiu s nutnosťou, príčinnosťou ako príčinnosťou prírodných javov, s panovačnosťou ako javom spoločenským.“ BERĎAJEV, N. *O otroctví a svobode člověka*, s. 68.

34 Porov. JONAS, H. *Lo gnosticismo*, Torino: Società Ed. Internazionale 1991, s. 63; RUDOLPH, K. *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha: Vyšehrad 2010, s. 67 – 68; CULDAUTOVÁ, F. *Nástin gnostické theologie*, Praha: OIKOYMENH 1998, s. 33.

35 „Boha možno myslieť len symbolicky... Boh nie je Pánom, ktorý by sa usiloval o panovanie, ale cíti smútok po svojom inom, po opätovaní lásky a očakáva tvorivú odpoveď človeka.“ BERĎAJEV, N. *O otroctví a svobode člověka*, s. 69.

ktoré chcú všetko o Pánu Bohu vyjadriť akoby vo vzorcoch, svojím „obkécávaním“ skáču do reči tichému Božiemu hlasu: „Moje myšlienky nie sú vaše myšlienky, moje cesty nie sú vaše cesty...“ (porov. Iz 55, 8). Berďajove špekulácie prinajmenšom dráždia racionalistických teológov každej doby, aby uvažovali v reči o Bohu pokornejšie.

Dynamický obraz človeka

Zaujímavé sú Berďajevove antropologické inšpirácie. Spojil antropológiu s kristológiou. „V Kristovi celý ľudský rod dáva slobodnú odpoveď Bohu.“³⁶ Iba v Kristovi sa podľa neho zjavuje tvár človeka. Zjavenie je zjavením nového človeka, v jeho myslení v Kristovi – Bohočloveku sa zjavuje nielen Boh, ale i Boží druhý človek. Zjavenie Syna je tiež zjavením večného absolútneho človeka.³⁷ „**Ludstvo je súčasťou bohoľudstva. Boh bez ľudstva nie je kresťanským Bohom...**“³⁸ Tieto jeho radikálne vyjadrenia treba chápať v zmysle, že v Synovi od večnosti, bola prítomná idea vtelenia – večná osoba človeka. Napíše: „To, čo sa deje v čase a na zemi, deje sa tiež na nebi, na večnosti, v rovine duchovnej. Božie vtelenie v človeku sa exotericky deje na zemi, v čase, ale ezotericky prebieha na nebi, na večnosti, v rodine duchovnej.“³⁹ Tým pádom sa dostáva jeho teologická antropológia do spojenia s Najsvätejšou Trojicou. „Večná osoba človeka sa nachádza vo vnútri samej Božej Trojice.“⁴⁰ Odmietá humanizmus, ktorý chápe človeka ako prírodnú bytosť, takýto prístup nemôže dať odpoveď na transcendentálne otázky človeka. „Osobnosť je Božia idea človeka a večný osud je spojený s touto jedinou Božou ideou. Obraz človeka sa nachádza v Bohu, nie v prírodnom svete, ani v prírodnej substancii.“⁴¹ „Na rozdiel od individua, ktoré je naturalistickým, biologickým a sociologickým, osobnosť pochádza od Boha, je slobodou človeka, možnosťou zväziť nad determinizmom sveta. Osobnosť je občanom Božieho kráľovstva.“⁴² Nie je len rozumová, ale aj slobodná. Nezávislá na prírode, spoločnosti a štáte. Nemôže však byť úplne sebestačná, plne svojbytná. Potrebuje iné vyššie, rovné a nižšie bez čoho by nemala vedomie rozdielu.⁴³ Berďajev prezentuje ľudskosť ako vlastnosť Boha, ktorá má byť žitá na zemi. Kristus je ten, kto môže preniesť ľudskosť na človeka. Vyjadril to mystickým spôsobom: „**Ludskosť je tiež vlastnosť Boha, nie všemohúcnosť, vševedúcnosť, ale ľútosť, sloboda,**

36 BERĎAJEV N. *Filosofie svobodného ducha, část I.*, s. 190.

37 Porov. BERĎAJEV N. *Filosofie svobodného ducha, část I.*, s. 161.

38 BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, část II.*, s. 28.

39 BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, část I.*, s. 192.

40 BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, část II.*, s. 29.

41 BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, část II.*, s. 115.

42 BERĎAJEV, N. *O otroctví a svobode člověka*, s. 30 – 31.

43 BERĎAJEV, N. *O otroctví a svobode člověka*, s. 26.

láska, schopnosť obety. Je nutné zbaviť Boha všetkého skresľujúceho, ponižujúceho, rúhavého sociomorfizmu. To človek, sám človek je neľudský až hrôza, znetvoruje svoj obraz, Boh je naozaj ľudský a potrebuje ľudskosť. Ľudskosť je tiež obraz v človeku.⁴⁴ Týmito myšlienkami anticipoval antropológiu, ktorá čaká na svoje rozvinutie, totiž postavenú na základe človeka stvoreného na obraz trojjediného Boha, ktorý prebýva v Logose ako večný archetyp, teda antropológiu postavenú aj na kristológii.

Berďajevov existencializmus vychádza z tvrdení: primát slobody pred bytím, ducha nad prírodou, subjektu nad objektom, osobnosti nad univerzálnym všeobecným, tvorby nad evolúciou, dualizmu nad monizmom, lásky nad zákonom.⁴⁵ Nebola to však originálna Berďajevova idea. Pavel Evdokimov (1901–1970) tvrdí, že učenie o tom, že existencia predchádza a prevažuje nad esenciou, je aj u teológa Gregora Palamasa (1296–1359), ktorý ohľadom Božej autoafermácie „Ja Som Ten, ktorý je“ tvrdí, že Božia Existencia nepochádza z esencie, ale že esencia pochádza od Toho, ktorý je, pretože Ten, ktorý je, uzatvára v sebe úplne všetko Bytie.⁴⁶ Odkážem len na okraj, že primát existencie pred esenciou poznal aj existencialista Jean Paul Sarte (1905–1980), ktorý ho nevyvodzoval z Božej existencie. Ideu ľudského stávania sa na svoj obraz, teda že človek nemá statickú podstavu, ale sa môže pre ňu rozhodnúť a vytvoriť ju (mutujúca identita), pozná postmoderná a je v pozadí gender ideológie.

Nebol by to tento nepokojný mysliteľ, keby veci v antropológii neskomplikoval, opäť inšpirovaný gnosticizmom. Východiskom gnostickej antropológie bol text Gn 1, podľa ktorého je človek stvorený na obraz a podobu Božiu. Gnosticci z textu vyvodili záver, že ak je Boh neviditeľný a nepomenovateľný a ak stvoril človeka na svoj obraz, potom je najvhodnejším menom pre pravého Boha – Človek. Verili, že človek je jednej podstaty s Bohom, tá ostala v človeku v podobe božskej iskry, na ktorú si má nevedomý človek spomenúť. Gnosticci uvažovali tiež nad tým, prečo má človek telo. Prišli s dvoma antropológickými špekuláciami o pôvode človeka, že:

1. Pozemský človek bol stvorený podľa nebeského Človeka. Táto idea sa objavuje aj u Berďajeva, ktorý popri uvedenom trojičnom a kristologickom východisku prebral tiež kabalistické učenie o vesmírnom Adamovi Kadmonovi, keď Kadmona aplikuje aj na preexistujúceho Adama – Krista.⁴⁷
2. Na počiatku bol človek nebeskou androgýnnou bytosťou, ale omylom sa dostal na zem, do zajatia hmoty. Pôvodne bol androgýnný človek

44 BERĎAJEV, N. *O otroctví a svobode člověka*, s. 70.

45 BERĎAJEV, N. *O otroctví a svobode člověka*, str. 11, 60 – 62.

46 EVDOKÍMOV, P. N. *Teologia della bellezza. L'arte dell'ikona*, Ed. Paoline, 1990, s. 65.

47 Porov. BERĎAJEV, N. *Il senso della creazione*, s. 115. „Kristus predstavuje všetko ľudstvo. Je univerzálny človek v priestore a čase.“ BERĎAJEV N. *O otroctví a svobode člověka*, s. 42.

oddelený od nebeského základu, následkom čoho bol rozdelený na dve pohlavia a množstvo jednotlivých ľudských bytostí. Aj táto antropológia sa objavuje u Berďajeva.⁴⁸

Clemént sa pokúša túto neľahkú tému v Berďajevových špekuláciách vysvetliť pomocou trojičnej dogmy. Podľa neho Berďajev videl Syna ako druhú hypostázu (osobu) v Trojici, ako preexistujúceho nebeského Človeka. Syn je od večnosti Bohočlovek a človek je povoláný, aby sa stal Bohom, realizujúc bohočlovečenstvo. Dejiny sú imanentne prítomné v Trojici ako spojenie Otec – Človek – Duch. Bohočlovečenstvo tvorí základ a zmysel stvorenia, ale pád človeka to istým spôsobom narušil a len Kristus ho môže opäť zrealizovať. V Kristovi sa môže povýšiť a premeniť pozemské ľudstvo prostredníctvom moci Ducha Svätého.⁴⁹

V gnostickej spisbe sa objavuje tiež ženská postava Múdrost' – Sofia (alebo Duch). Tá vstupuje do vybraného človeka, ktorý sa stáva poslom pre ľudí, aby ich privádzali k pravému poznaniu o tom, že obsahujú božskú iskrú. Sofia zohrala dôležitú rolu v nemeckej i ruskej filozofii, ale Berďajev nerozvinul osobitú sofiológiu, ale spomína ju ako prvú pannu prvého Adama.⁵⁰

Gnosticky znejú Berďajevove slová, ktoré pripomínajú božský základ v duši.⁵¹ Nesnaží sa však definovať ducha v zmysle, že by šlo o nejakú iskrú duše, ale len konštatuje, že Duch má schopnosť dávať zmysel všetkému.⁵² Základ dynamizmu človeka videl práve v duchu. **Podľa neho filozofia nemôže vyjsť z kategórie rozumu, lebo skôr ako začneme o živote uvažovať, treba život prežívať.** Rozlišuje dušu a ducha, nutnosť a slobodu. Duša je súčasťou prírody, pasívne znášanie podnetov. Duch je slobodou, tvorivým pohybom. Duševný svet je uzavretý, duchovný je otvorený nekonečnu. Duch je herakleitovský, preto ho nechce definovať, ale len popísať. Odvôľava sa na to, aby sa študovali životopisy svätcov, pretože sa z nich človek o osobnosti dozvie viac o sebe než z metafyziky a teológie.⁵³ Myšlienka veľ-

48 O prvotnom androgynizme v stati o manželstve. BERDJAEV N. *Il senso della creazione*, s. 234. Nadprirodzeným základom pre androgynizmus je podľa neho v Genezis, že človek je stvorený na obraz a podobu Božiu (Tamtiež, s. 254).

49 Porov. CLEMÉNT, O. *La strada di una filosofia religiosa: Berdjaev*, s. 206 – 207.

50 Porov. BERDJAEV, N. *Il senso della creazione*, s. 236.

51 „Duša bola stvorená od Boha Stvoriteľa pred časom a pred svetom a prvé základy duše sú božské a nezávislé od univerzálneho procesu sveta a jeho časnosti.“ BERDJAEV, N. *Il senso della creazione*, s. 168. Alebo „Duch je božský prvok v človeku, prostredníctvom neho sa môže človek povzniesť do vyšších sfér božstva... Duch je od Boha. Boh ho však nestvoril ako prírodu, je to jeho emanácia. Do človeka sa vlieva, akoby ho do neho vdychol Boh.“ BERDJAEV, N. *Duch a realita*, s. 35.

52 BERĐAJEV, N. *Duch a realita*, s. 33.

53 Porov. BERĐAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, část I.*, s. 70.

mi aktuálna.⁵⁴ Duch je sloboda. Nie je však protikladom tela, pretože telo je symbolom ducha. Duch nie je evidentný vo svete, je to preto, lebo „duch nie je ovplyvnený kauzálnou reťazou fyzikálneho a psychického sveta, ale je určený z hĺbky, z najhlbšieho vnútra vlastného prežitia“.⁵⁵

Vidieť diferenciu, nie dualizmus či trichotómiu (plus telo) medzi duchom a dušou, je veľmi dôležité, pretože dnes sa v duchovnej literatúre často sledujú psychologické ciele, seberealizácia, uzdravenie z emočných zranení, uzdravenie pamäti, rozvoj vzťahov, metodický rozvoj cností, kresťanská práca s eneagramom, archetypmi a podobne. Nevedome sa tak do epicentra pozornosti dostáva ego a nie duch, ktorý má smerovať k zjednoteniu skrze Krista s Bohom.

Dynamická spiritualita vo svete

Jedným z pokušení kresťanstva bol únik zo sveta a žitie individualistickej spirituality *à la* „spas svoju dušu“. Berďajev sa snažil prekonať útek zo sveta najprv úvahou, kde sa udialo Božie zjavenie, a potom ním navrhovaným personalizmom. K tejto téme sa obsiahlo vyjadril v diele *Zmysel stvorenia*, ale neustále sa k tejto otázke vracia aj v iných prácach.

Boh sa zjavil najprv v prírode. Podľa neho najväčšou drámou, akú človek prežíva, je: „Novoveký človek stratil schopnosť vnímať kozmos, príroda sa stala predmetom matematickej prírodovedy a praktického pôsobenia techniky.“⁵⁶ Obvinil kresťanov, že dokonca oni vytvorili predpoklad pre pozitívizmus.⁵⁷ Volá po tom, aby sa vytvorilo duchovné vnímanie prírody, aby si tak kresťania osvojili myseľ Krista.⁵⁸ Podľa neho je svet symbol, mapou, ktorá vedie do duchovnej vlasti. Symbol spája dva svety. Bohom ako zjavovateľom zmyslu všetkého Berďajev anticipoval niektoré súčasné reflexie. **Hovoríť o Bohu ako o zmysle všetkého je podľa Hansa Künga (1928), a v tomto bode treba tomuto poblúdenému teológovi dať za pravdu, v súčasnom svete jedna z možných ciest, „dôkazov“ existencie Boha.**⁵⁹

Vnímať svet ako zjavenie Boha je pre niektorých moderných teológov kozmickým zjavením či dokonca sviatosťou stvorenia, kde sa otvára priestor pre medzináboženský dialóg.⁶⁰ Svet je však aj sám osebe hodný

54 Porov. LETHEL, P. F. – M. *Teológia svätých*, Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2015.

55 BERĎAJEV N. *Filosofie svobodného ducha, časť I.*, str. 39. „Duchovný život je život v Bohu, v dobre, v pravde a kráse, nie v uzavretosti do vlastnej duševnej a telesnej prirodzenosti.“ (Tamtiež, str. 79)

56 BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, časť II.*, s. 129.

57 „Pozitívizmus a naturalizmu v *Hexamerone* sv. Bazila Veľkého priamo bije do očí... U sv. Bazila nenájdeme nič iného než prírodovedecký popis.“ BERĎAJEV N. *Filosofie svobodného ducha, časť II.*, s. 130.

58 BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, časť II.*, s. 136.

59 KÜNG H. *Christsein*, München Zürich, 1974.

60 LATOURELLE, R. *Teologia della Rivelazione. Mistero dell'epifania do Dio*, Assisi: Cittadella Ed.

skúmania a transformácie. Podľa Berďajeva je potrebné k jeho poznaniu vytvoriť syntézu náboženstva, filozofie a vedy.⁶¹ Návrh vytvoriť syntézu náboženstva, filozofie a vedy, to veľmi pripomína víziu Teillharda de Chardina (1881–1955). Je otázka, či Berďajev touto ideou anticipoval Teillharda, alebo sa od neho inšpiroval, alebo s ňou prišli obaja nezávisle. V jeho diele chýba odkaz na francúzskeho jezuitu.

Druhým miestom zjavenia Boha je duch, vedomie, ktoré má schopnosť intuície. „Otec sa zjavuje v objektívnej prírode skôr, než sa zjavuje skrze Syna v hlbine Duch. Zjavuje sa predovšetkým ako moc, nie ako pravda. Moc je kategória prírodná, pravda je však kategória duchovná. Jedine v Synovi, jedine v Kristovi sa zjavuje vnútorná prirodzenosť nebeského Otca.“⁶² Boh sa však zjavuje aj mimo kontext kresťanstva a to v intuícii iných náboženstiev: „Tiež v pohanstve dochádzalo k duchovným prevratom. Pohania majú svoje štádiá Božieho zjavenia. Túžba po vzkriesení u Egypťanov, dualizmus perzského náboženstva, odhalenie zloby, falošnosti a márnosti prirodzeného sveta v náboženstve Indov... to sú momenty Božieho zjavenia vo svete.“⁶³ Zjavenie je vždy zjavením zmyslu a zmysel je iba v duchu, nie v duši. Boh sa však nezjavuje tomu, kto mu neprichádza naproti.

Berďajev odmietol satisfakčnú teóriu náhrady za hriech vo vzťahu k ukrižovaniu Krista. Nemusí byť sama osebe pomýlenou, ale určite nevystihuje celú realitu Božích motívov pre vykúpenie. Berďajev nie je proti pokániu, ale nez dôrazňuje ani tak boj proti hriechu ako význam kreativity v duchovnom živote. „V tvorivom živote je niečo svätého, bez čoho sa tvorba rozkladá, vládne tam zvláštna zbožnosť, bez ktorej by tvorca stratil svoju silu.“⁶⁴ Zvlášť vo svojom staršom diele *Zmysel stvorenia* je veľmi kritický voči ocom. Opakovane tvrdil, že ich prílišný dôraz na pokoru udúšal tvorivého ducha. **Pokora nie je finalitou, cieľom ani účelom duchovného života, ale jeho počiatkom.** Evanjelium bolo nahradené *Filocaliou*.⁶⁵ Najprv sa človek musí zbaviť spokojnosti so sebou samým, aby mohla vzniknúť potreba tvorby, ale potom to už nie je pokora, čo ho ženie. Askézu chápal ako metódu k uvoľneniu tvorivých síl v človeku. Nemá viesť k nedôstojnosti a mizérii človeka. Je kritický k mníšskej askéze, ktorá „bola oporou sociálnej nespravodlivosti a zlu, stavala sa za posvätenie jestvujúceho spoločenského poriadku, hlásala pokoru a poslušnosť voči nespravodlivosti a nepravosti, zatiaľ čo **duchovnosť, premieňajúca a dobýjajúca**“

1996, s. 27 – 28. 384 – 394; GRIFITHS, B.: *Il Cristo universale*, Brescia: Queriniana 1996, s. 81. 96.

61 BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, část II.*, s. 139.

62 BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, část I.*, s. 133.

63 BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, část I.*, s. 158 – 159.

64 BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, část II.*, str. 58.

65 BERĎAJEV, N. *Il senso della creazione*, s. 7 – 10.

svet, predpokladá osobnú duchovnú aktivitu, duchovnú nezávislosť od determinizmu sveta.“⁶⁶ Duchovnosť má meniť svet na zemi, aktívne reagovať na sociálne prostredie.⁶⁷ Kresťan sa má zaujímať aj o Boží úmysel a tak spolupracovať s Bohom.⁶⁸

Ani pri kreativite sa človek nemá úplne ponoriť do tohto sveta. Berďajev upozorňoval, že človek sa má chrániť objektivizácie, teda prispôsobovaniu sa duchu sveta, konformizmu.⁶⁹ V diele *O otroctve a slobode človeka* sa usiluje uchrániť človeka od všetkých foriem determinizmu: od manipulácie spoločnosti žitím ako osoba slobodne; od civilizácie duchovným aristokratizmom rozvíjaným službou druhým; od egoistického individualizmu tvorbou pre druhých; od strachu zo smrti vierou vo vzkriesenie; autenticky žijúcim rodine namiesto zotročovania. Oslobodenie od moci všetkého vonkajšieho cudzieho, čo človeka tyranizuje, zrieknutie sa zotročenia pudmi, je pokora cestou k slobode. Prechod od egocentrizmu k teocentrizmu.⁷⁰ Hriech je predovšetkým zotročenie človeka, strata slobody, podriadenosť vonkajšiemu determinizmu.⁷¹

Paradoxne, zatiaľ čo Berďajev kritizoval dualizmus tým, že požadoval kreatívny prístup v spiritualite, zároveň sa sám vyjadril: „Svet je zlo, je bez Boha a nebol z Boha stvorený. Zo sveta treba ujsť, treba ho do základu prekonať, svet by mal zhorieť, jeho prirodzenosť pochádza od Ahrimana.“⁷² Meň tvrdí, že tento dualizmus, zvlášť kvôli vysvetleniu zla vo svete, sa pokúšal Berďajev vysvetliť nejednoznačným chápaním Ungrund. Raz Ungrund stotožňuje s Bohom, ale potom oddeľuje Boha od Priepasti, ktorú stotožňuje s obludným, nezmyselným poryvom slobody, ktorú nemožno ničím definovať. Ungrund dostáva nový obsah. U Berďajeva je tak prítomná dualistická predstava: Boh a chaotický svet ním nevytvorenej slobody, ktorá tiež nie je stvorená. Boh potom nevládne vo svete a nie je ani vinný za zlo vo svete, lebo nie je všemohúci. Napriek tomu, že nie je všemohúci, preháňa temný, chaotický systém Ungrundu, ktorý je s ním súveký, teda vždy

66 BERĎAJEV, N. *Duch a realita*, s. 154.

67 Porov. BERĎAJEV, N. *Duch a realita*, s. 89.

68 „Keď človek myslí na Boha a Božie potreby, na Božiu túžbu po láske a na Božie očakávanie voči sebe, potom tým svoje ľudské povznesenie naplnia jeho idea, prisvedčuje jeho tvorivej prirodzenosti. To sú paradoxy vzťahu medzi Bohom a človekom. Človek je Božia idea. Práve osobnosť je Božia idea, obraz a podoba Božia v človeku na rozdiel od individuality, ktorá je pojmom naturalistickým a biologickým. Aby /človek/ pochopil človeka, aby porozumel sebe samému, musí sa obrátiť k Bohu a uhádnuť Božiu ideu seba samého a všetky sily venovať naplneniu tejto idey.“ BERĎAJEV N. *Filosofie svobodného ducha, časť II.*, s. 36.

69 Porov. BERĎAJEV N. *Duch a realita*, s. 151.

70 Porov. BERĎAJEV, N. *O otroctví a svobode člověka*, s. 84 – 201.

71 Porov. BERĎAJEV, N. *Duch a realita*, s. 171.

72 BERĎAJEV, N. *Il senso della creazione*, s. 391. Pozri tiež s. 41. 351.

existoval.⁷³ Tu sa ukazuje slabina Berďajevovho myslenia, ktoré sa natoľko ponorilo do idey slobody a tak odmietalo racionálny prístup ohľadom tajomstva, že skončilo pri úvahe o Ungrund v apórii.

O Berďajevovi však opäť napriek jeho komplikovaným dualistickým špekuláciám nemožno jednoznačne hovoriť ako o gnostikovi. Gnostici boli pacifistickí asociáli, ktorí sa snažili uniknúť zo sveta a žiť na zemi ako cudzinci. Mali negatívny pohľad na svet, pretože ten separuje človek od Boha. Realitu vnímali dualisticky. Na ich dualizmus mal vplyv platónsky dualizmus, indický dualizmus, ale na rozdiel od týchto dualizmov ten ich bol a(nti)kozmičský: zem a hmota sú v zajatí démonických síl. Gnostici nechceli napraviť svet, ale chceli z neho uniknúť.⁷⁴ Berďajev nechcel zo sveta utekať, ale zmeniť dualistickú realitu, preto sa v jeho dielach objavujú aj politické analýzy a návrhy na zlepšenie spoločnosti.⁷⁵ Božím vtelením dostal človek možnosť zmeniť svet. Prečo však Kristus definitívne nezvítazil? Berďajev videl príčinu v tom, že Ježiš nesľúbil pozemské šťastie a blaženosť. On dal zmysel utrpeniu. Zlo treba poraziť predovšetkým v sebe.

Myslím si, že snahou o oslobodenie od determinizmu sveta, nespravodlivých spoločenských štruktúr, Berďajev antcipoval niektoré ciele a motívy teológie oslobodenia, ale s oveľa hlbšou a pravdivejšou analýzou príčin zotročenia a ponukou riešení, ako sa o to pokúšajú jej protagonisti. Túži vybojovať oslobodenie nielen v spoločnosti, ale aj v sebe. Berďajevova zásadná kritika voči „nastolovačom“ nových spoločenských poriadkov skrze revolúcie je prorocká. „Príklady krachu spoločností založených na kulte pôžitku však poukazujú na to, že ,nemožno abstraktne stavať otázku o Bohu, abstraktne od človeka‘ a rovnako spoločenské otázky nemožno riešiť mimo otázky bohoľudskosti.“⁷⁶ Sloboda má prísť, podľa neho, v tvorivosti, láske, v slobode, v prekonaní vlastného egoizmu, nielen odstránením zlého politického systému.

Záverčná inšpirácia

Najaktuálnejším a najinšpiratívnejším z jeho apológie je dôraz na kreatívne kresťanstvo. Aby kresťan videl v kreativite rovnako posvätnú činnosť ako v asketickom úsilí. Viac mysticky ako píše: „Človek nie je otrok a nie je ničotný, je účastníkom na Božom diele stvoriteľským víťazstvom nad ničotou. Boh potrebuje človeka a trpí, keď si to človek neuvedomuje, Boh

73 MEŇ, A. *Ruská náboženská filozofia*, s. 139 – 140.

74 JONAS, H. *Lognosticismo*, s. 68 – 113; MATOUŠEK, J. *Gnose*, Herrmann & synové, 1994, s. 130–135; RUDOLPH, K.: *Gnóze*, s.65 – 66; POKORNÝ P. *Píseň o perle*, Praha : Vyšehrad, 1986, s. 26.

75 Vid. napr. BERĎAJEV, N. *Nový stredovek. Úvaha o osudu Ruska a Evropy*, vyd. Pavel Neuvat, 2004; BERĎAJEV N. *Filosofia nerovnosti*, Kitec, 2004.

76 GREČO, P. *Revolúcia, demokracia a masová kultúra*. Poprad: Vydavateľstvo Mornára a syn, 2013, s. 54.

pomáha človeku, ale i človek musí pomáhať Bohu.“ Peter Grečo tieto tézy filozofa výstižne komentuje: „Berďajev sa vymedzuje voči stredovekému ponímaniu človeka, ‚ktorý je pred Bohom ničím,‘ objavujúcemu sa často v spiritualite nelegitímnych tradícií katolicizmu, ale aj voči novovekému humanistickému ‚sebapotvrdzovaniu subjektu‘. A v tomto je súvzťažný so Solovjovom.“⁷⁷

Som presvedčený, že jedným z dôležitých a veľmi aktuálnych podobností je to o využití talentov (Mt 23, 15–21). Obávam sa, že všetky tie spirituality pozitívneho myslenia, motivačné kurzy, nie sú ničím iným než reakciou na zanedbanie napodobňovania Božej tvorivosti kresťanov v tomto svete. Kresťanská spiritualita má preto prioritne obsahovať aj kreativitu, ktorá je prejavom prítomnosti Ducha Svätého s jeho fantáziou v človeku.

„Započúvajme“ sa do záverečnej idey o kreativite, ako ju vyjadril Berďajev:

Tvorca a okamih tvorby už nemyslia na to, že by mali premôcť hriech, ale cítia sa oslobodení od ťažoby, (bremena). Samotná tvorba už nepatrí k pokore či extáze, ale k inšpirácii a extáze, je to milosť, ktorá otriasa celou ľudskou bytosťou, v ktorej sa rozvíjajú a zároveň vybijajú pozitívne duchovné energie. Náboženský význam tvorby súvisí s náboženským významom tvorivej inšpirácie, tvorivej extázy ako duchovnej skúsenosti. Tvorba je nábožensky zdôvodniteľná a vysvetlená, ak odpovedá človek v tvorivej inšpirácii, v tvorivom vzopätí na Božiu výzvu, na Božiu požiadavku, aby tvoril a mal tak účasť na Božom tvorení... **Vedec ešte nikdy neučinil skutočný objav, filozof neprenikol k podstate a zmyslu sveta, básnik nenapísal báseň a maliar nevytvoril obraz, vynálezca nič nevyňašiel a spoločenský reformátor nevytvoril nové usporiadanie života v stave pokory, v prežívaní vlastnej hriechnej bezmocnosti, svojej slabosti a ničotnosti.** Tvorivý čin predpokladá celkom iný duchovný stav: prežívanie prebytku ľudskej tvorivej sily, celosť v duchovnom smerovaní. Tvorca sa môže pokorne modliť, činiť pokánie za svoje hriechy, podriaďovať sa vôli Božej a pritom prežívať tvorivú inšpiráciu a byť si vedomý svojej tvorivej sily. V tvorivej inšpirácii a extáze sa môže tiež prejavovať väčšie odriekavanie než v pokore, môže to byť viac myšlienka na Boha ako na seba. Tvorba je vo svojom vnútornom zmysle myšlienkou na Boha, pravdu, krásu a vyšší duchovný život.⁷⁸

doc. ThDr. PaedDr. Róbert Sarka, PhD.
Pedagogická fakulta, Katolícka univerzita v Ružomberku

77 GREČO, P. *Revolúcia, demokracia a masová kultúra*, s. 118.

78 BERĎAJEV, N. *Filosofie svobodného ducha, časť II.*, s. 59 – 60.

KULTÚRNA VOJNA V MÉDIÁCH V KONTEXTE BOJOV KONZERVATÍVNEJ A LIBERÁLNEJ STRANY

Miroslava Psárová

Náčrt problému

V súčasnosti sa v médiách pomerne často objavuje pojem kultúrna vojna, ktorý sa používa na pomenovanie bojov v konkrétnych oblastiach morálky medzi konzervatívcami a liberálmi. Sú to najmä otázky interrupcií, eutanázie alebo homosexuality. Kritici kultúrnej vojny sa zamýšľajú nad tým, či sa pojem používa v korektnom význame, alebo sa častým skloňovaním stáva vyprázdneným pojmom. Cieľom nasledujúcej štúdie je predstaviť pojem kultúrna vojna v jeho historickom, súčasnom a mediálnom kontexte.

Historické pozadie kultúrnej vojny

Kultúrna vojna je termín, ktorý je viac ako v našej kultúre používaný v anglo-americkej literatúre. Pôvod termínu kulturkampf (kultúrna vojna) je podľa historika Richarda Blankeho v zápase medzi ruskou vládou a Katolíckou cirkvou v 70. rokoch 19. storočia.¹ Rozpútala sa krátko po zriadení druhého nemeckého impéria v roku 1871 a zrušení osobitnej katolíckej sekcie ruského kultúrneho úradu. Kultúrna vojna bola predovšetkým nemeckou politickou udalosťou 70. rokov, prebiehala súbežne s obdobím Bismarckovho spojenectva s nemeckým liberalizmom a bola hlavným základom tohto spojenectva. Ďalším aspektom kultúrnej vojny je podľa Blankeho relatívne neznáma a historikmi zabudnutá poľská strana. Kulturkampf nebol výlučne nemeckou historickou udalosťou, išlo aj o napadnutie niekoľko miliónov ruských Poliakov, ktoré zanechalo vážne následky. Veľa pravidiel, smerníc a trestných nariadení bolo tzv. „protipoloľských“. Mnohí historici považujú Kulturkampf za zásadný, aj keď nie výlučne cirkevno-štátny konflikt, podobný mnohým ďalším rozporom, ktoré prebiehali v Európe v tom istom čase. Keď sa spomenie, akú rolu v tomto zohrávali Poliáci, často sa to pripisuje ich lojalite k Cirkvi alebo ich túžbe po autonómii v čase, keď Bismarck a jeho liberálni spojenci bojovali proti „partiku-

1 Z nemeckých autorov tému kultúrnej vojny (kulturkampf) rozpracovali napríklad J. Kissling, ktorý sa venoval priebehu kultúrnej vojny (Kulturkampf), P. Majunke, ktorého práce obsahujú históriu Kulturkampfu, K. Bachem, ktorý sa sústredil na všeobecné spoločensko-politické a ideologické tendencie, úlohu liberalizmu, laicizmu a antiklerickú úlohu. Okrem nich sa tejto téme venovali L. Hahn, E. Schmidt-Volkmar, Ch. Andree, P. Mai (Błaszczyk, 2004).

larite“. Ale kulturkampf je málokedy chápaný v kontexte nemecko-poľskej štátnej rivality a ruskí Poliáci sú chápaní ako druhotné alebo mimovoľné obeť (Blanke, 2015).

Nemecká ríša mala v 70. rokoch 19. storočia charakter federálnej vlády, na čele ktorej stál pruský kráľ s titulom nemeckého cisára. Prvým kancelárom nemeckej ríše sa stal Otto von Bismarck, ktorý sa vo vnútornej politike usiloval obmedziť vplyv Cirkvi na verejný život a vo vonkajšej politike o to, aby pápežstvo záviselo od Nemecka. V oboch prípadoch smeroval k závislosti Cirkvi od vlády. Syllabus omylov vydaný pápežom Piusom IX. a pripravovaná dogma o neomylnosti pápeža vyvolali obavy z postavenia autority Cirkvi nad kompetencie vlády (Błaszczyk, 2004). Bismarck vo svojej reči, ktorú predniesol 10. marca 1873, hovorí, že tí katolícki učitelia, ktorí nechceli uznať nové zásady viery, boli potrestaní. Profesori a učitelia nemohli vykonávať duchovnú úradnú činnosť, študentom a žiakom bola zakazovaná účasť na ich výučbe, pretože by sa údajne mohlo poškodiť ich duchovné zdravie (Bismarck, 2015). Ešte počas prípravy dogmy o neomylnosti pápeža Bismarck uviedol do nejednoty Katolícku cirkev a napriek tomu, že celá hierarchia Cirkvi prijala dogmu o neomylnosti pápeža, vytvorila sa opozícia nielen v kruhoch liberálnych politikov, ale aj katolíckych profesorov nemeckých univerzít (Błaszczyk, 2004). Reprezentanti katolíckej strany v parlamente (bratia Reichenspergerovci, Ludvik Windhorst, M. Mallinckrodt, K. Savigny) brániac spoločensko-politickú pozíciu Cirkvi a katolicizmus vstúpili do otvoreného konfliktu s vládou Bismarcka, ktorý chcel mať celkový vplyv na Cirkev (Błaszczyk, 2004).

Podľa Bismarcka išlo o jednoznačne politickú vec. „Nejde o boj – ako je nahovárané našim katolíckym spoluobčanom – evanjelickej dynastie proti Katolíckej cirkvi. Nejde o boj medzi vierou a bezbožnosťou. Ide o prastarý boj o moc, ktorý je tak starý ako ľudstvo samo – ide o boj medzi kráľovstvom a kniežatstvom, moci svetskej a moci duchovnej. Ide o boj, ktorý je omnoho starší než prítomnosť nášho spasiteľa na tomto svete“ (Bismarck, 2015, s. 145). Bismarck tvrdí, že tento boj kniežatstva s kráľovstvom, v tomto prípade boj pápeža s nemeckým cisárom, ktorý existoval už v stredoveku, musí byť posudzovaný ako akýkoľvek iný boj. Patria k nemu určité spojenectvá a mierové dohody. Hovorí, že dôležité je vymedzenie hraníc na strane kňazskej vlády a rovnako na strane vlády kráľa, a toto vymedzenie hraníc musí byť vyvážené tak, aby v prvom rade prežil štát, pretože podľa neho štát je tým jedinečným subjektom tohto sveta, ktorého existencia musí byť zachovaná (Ibid.).

S cieľom dosiahnuť závislosť Katolíckej cirkvi od vlády Bismarck urobil reorganizácie, ktoré sa týkali odvolania samostatných katolíckych a protestantských fakúlt, pretože ich považoval za nebezpečenstvo pre novú nemeckú ríšu. Reorganizácia, ktorá znepokojila nielen katolíkov, ale aj

ortodoxných protestantov, bola výrazom novej liberálnej éry. Počas nasledujúcich dvoch rokov Otto von Bismarck a jeho liberálni priaznivci používali moc štátu na oslabenie katolíckeho vplyvu vo vzdelávaní a ďalších dôležitých oblastiach verejného života. Voľna kultúr bola podľa Błaszczyka radikálnym proticirkevným programom. Ilustrovala ideologický spor postavený na kultúrnom, duchovnom a politickom základe medzi Katolíckom cirkvou a vládou, náboženstvom a politikou, nacionalizmom a vierovyznaním. Vytvorila dva modely svetonázorov: laicko-indiferentný a religiózny (Błaszczyk, 2004).

Kultúrna vojna z pohľadu súčasných autorov

Nanovo sa termín kultúrna vojna usídlil v sociológii v 90. rokoch 20. storočia. Ako prvý ho použil James Davison Hunter na pomenovanie konfliktu medzi tradicionalistami a progresívcami, ktorý sa podľa neho v západnej spoločnosti rozvíja od 60. rokov 20. storočia. Niektorí bádatelia zrod kultúrnej vojny posúvajú až do 20. rokov 20. storočia, vidiac ho v rozpore medzi mestom a vidiekom. Všeobecne sa však jeho obsah interpretuje ako konflikt medzi konzervatívami a liberálmi – teda ako konflikt založený na ideologickom svetonázore a nezávislý od náboženstva, etnickej príslušnosti, spoločenskej triedy alebo politického presvedčenia (Rončáková, 2018).

V súčasnosti sa téme kultúrnej vojny venujú napríklad americký konzervatívny spisovateľ, politik a publicista Patrick Buchanan alebo americký sociológ James Davison Hunter, autor knihy *Culture Wars* či Alan Wolfe, sociológ a politický vedec. Podľa Patricka Buchanana, ktorý parafrázuje stĺpčeka Sama Francisa, **kultúrna vojna – cultural war – je predovšetkým o sile, je o tých, ktorí určujú normy, podľa ktorých žijeme a podľa ktorých definujeme a riadime iných.** Kultúrna vojna je podľa neho širšia ako dve bojujúce skupiny. Týmito silami, ktoré určujú normy, sú vláda, médiá, ale aj politické a iné skupiny. Ako príklad kultúrneho boja vlády a Cirkvi v jednom svojom článku uvádza zmenené názvy sviatkov v kalendári v Amerike. Štáty ako Arizona, ktoré považujú narodenie Martina Luthera Kinga za sviatok, čelia politickej cenzúre a spoločenskému bojkotovaniu. „Easter“ (Veľká noc) je nahradená sviatkom „Earth Day“ (Deň zeme), „Vianoce“ sa stávajú „Zimnými prázdninami“. Buchanan hovorí, že sekularizácia cirkevných sviatkov nebola pre nich požiadavkou, ale nutnosťou (1992).

Alan Wolfe² tvrdí, že „cultural war“ (kultúrna vojna) bolo niečo, čo sa stalo tzv. „vnútorným zacyklením“ medzi intelektuálmi a elitami. Strávil nejaký čas v štyroch štátoch – Oklahoma, Georgia, Kalifornia, Massachusetts, a za podstatné považuje zistenie, že rozdelenie medzi tradicionalistami a tzv. modernejšími ľuďmi, ktorí sú individualistickejší a liberálnejší, v súčasnosti charakterizuje veľa obyvateľov Spojených štátov. Podľa neho ide o rozdelenie, ktoré zahŕňa každú osobu alebo minimálne väčšinu osôb v Spojených štátoch (Wolfe, 2006). Považuje za oveľa prospešnejšie hovoriť o rozdelení v americkej spoločnosti ako hovoriť o kultúrnej vojne (Ibid.). Vidí niečo narcistické a pochybné na termíne kultúrna vojna. Podľa neho to, že ľudia hovoria, že sme v kultúrnej vojne, ešte nemusí nevyhnutne znamenať, že sme v kultúrnej vojne. Konštatuje, že rovnako ako krajina, kde žije, aj mnohé iné majú obrovskú vojnu – občiansku vojnu – krvavú – hrozné masakovanie. Poznomenáva, že vojna je jeden z tých termínov, ktoré by mali byť vyhradené pre extrémne okolnosti, v ktorých sa ľuďom stávajú hrozné veci. A preto hovorí, že je narcistické použiť termín kultúrna vojna v krajine, ktorá je relatívne jednotná, demokratická (Ibid.). Na to reaguje James Davison Hunter³, ktorý tvrdí, že občianskej vojne predchádzala tridsaťročná kultúrna vojna. Keby nebolo polarizácie kultúry, nebola by vojna. Neexistuje občianska vojna, ktorej by nepredchádzala kultúrna vojna, postavená na rovnakom probléme. Kultúrna vojna sa podľa neho stáva krvavou špeciálne v jednom konkrétnom probléme a to v probléme, kto je členom politickej komunity a kto patrí do bežnej spoločnosti. Vtedy sa začína vylučovanie ľudí a kultúrna vojna smeruje k násilnej vojne. Práve z tohto dôvodu je problém potratov najdlhšie trvajúcim a najkontroverznejším problémom (Hunter, 2006).

Podľa Roda Drehera sa kultúrna vojna začala v 60. rokoch 20. storočia sexuálnou revolúciou a dnes sa skončila porážkou kresťanských konzervatívov (Dreher, 2017). Termín „kultúrna vojna“ sa používa prevažne v anglo-americkej literatúre, v českom prostredí s ním pracuje napríklad Martin C. Putna. Podľa neho kultúrna vojna prebieha medzi stúpenkami tradičných cirkví, ktorí sa snažia brániť spoločenskú emancipáciu homosexuality, a medzi stúpenkami homosexuality, ktorí sa snažia obmedzovať spoločenský vplyv cirkví.

2 Alan Wolfe je profesorom politických vied a riaditeľom „Boisi Center on Religion and American Public Life“ v Boston College. Napísal niekoľko veľmi dôležitých kníh, medzi nimi *One Nation After All* alebo *The Transformation of American Religion: How We Actually Practice Our Faith*.

3 James Davison Hunter je profesor sociológie a náboženských štúdií na Univerzite vo Virginii. Je autorom knihy *Cultural wars*, ktorá bola finalistkou súťaže Los Angeles Book Prize v roku 1992. James okrem toho vyhral Distinguished Book Award s knihou *Evangelicalism: The Coming Generation*.

Na jednej strane sú to predovšetkým politické strany s viac či menej explicitným kresťanským pozadím, ktoré sa v európskych a amerických parlamentoch snažia brániť prijatiu zákona o legitimizácii vzázkov osôb rovnakého pohlavia. Na druhej strane sú to predovšetkým zástancovia radikálnych spoločenských alternatív – prohomosexuálni aktivisti, spoločne s feministkami, ekológovia, hlásatelia multikulturalizmu a ďalší –, ktorí sa naopak v parlamentoch snažia zákonmi obmedzovať pozície náboženských inštitúcií a symbolov v spoločnosti (Putna, 2012, s. 10).

Na Slovensku tento pojem vysvetľuje Alojz Rakús, ktorý pomenúva dve bojujúce strany kultúrnej vojny, ktorými sú dve odlišné chápania a realizácie kultúry ľudského bytia – kultúra života a kultúra smrti. Pápež Ján Pavol II. tieto dve kultúry veľmi precízne identifikoval anašiel pre ne diagnostické pomenovanie: kultúra života a kultúra smrti. Z hľadiska typológie vojen kultúra smrti vedie vojnu útočnú, kým kultúra života vojnu obrannú (Rakús, 2005). Základom kultúry života a smrti je podľa Jána Pavla II. práve hlboká kríza kultúry, ktorá plodí skeptický postoj voči samým základom poznania a etiky a spôsobuje, že je čoraz ťažšie chápať zmysel existencie človeka, jeho práv a povinností. K tomu sa prikladajú ťažkosti spojené s každodenným životom, s medziludskými vzťahmi, situácie mimoriadnej chudoby, nedostatku a neistoty či utrpenie na hranici znesiteľnosti (porov. EV 11).

Vo výraznej miere termínom kultúrna vojna operujú médiá. Názor Mariána Repu v denníku Pravda, uverejnený 12. marca 2019, hovorí o tom, že na Slovensku sa kultúrna vojna rozpútala na začiatku 90. rokov, keď filozof Francis Fukuyama písal o víťazstve liberálnej demokracie a diskutovalo sa „o konci dejín“, a výraz liberál sa začal používať ako nadávka. Podľa neho na istý čas tento spor prekryli iné problémy (mečiarizmus a vyrovnávanie sa s ním), no pod povrchom si žil ďalej svojím životom⁴.

Boj konzervatívnej a liberálnej kultúry

Podľa Wolfa nie je termín kultúrna vojna nestranným termínom. Ide o dlhotrvajúce rozdelenie medzi liberálmi a konzervatívami. Postavenie konzervatívneho pohľadu na politiku nad liberálny pohľad a, naopak, vytvára vojnu vo vnútroštátnej politike (Wolfe, 2006.). Jedna z vecí, ktoré ho naozaj fascinujú pri výskumoch medzi konzervatívnymi kresťanmi, je fakt, že niektoré problémy ako potraty a homosexualita sú pre kresťanov oveľa dôležitejšie ako iné. Pri výskumoch mnohokrát počul rozprávať ľudí o tom, aké je náročné vyrastať v prostredí, kde upadá morálka. Avšak pomenovať

4 Dostupné na: <https://nazory.pravda.sk/komentare-a-glosy/clanok/505068-mlcanie-arcibiskupa-oroscha/>

to ako vinu liberálov, je podľa neho neúplné tvrdenie. Môžeme obviňiť liberálov, keď sú liberáli na Najvyššom súde a prezidentom Spojených štátov je liberál. Ale pýta sa, či môžeme pripisovať vinu liberálovi za morálny a sexuálny úpadok, ak je vláda konzervatívna. Aké vysvetlenie ponúka konzervatívny evanjelik v Oklahome v súvislosti s tým, že rozvodovosť v tomto štáte je oveľa vyššia ako v Massachusetts, kde žijú liberáli? Je zlý spôsob, akým vychovávame deti? Podľa Wolfa nestačí riešiť tieto problémy len na politickej úrovni, výmenou jednej politickej strany za inú (Ibid.). Podľa Huntera je na mieste otázka, ako inštitúcie, ktoré produkujú kultúru, zmobilizujú svoje sily. **Kultúrny boj alebo rozpor sa prejavuje už veľmi dlho, ale to, čo nazýva kultúrnou vojnou, má podľa neho korene na tom najhlbšom stupni kultúry, čiže spoločenských predstavách, ktoré sú založené na odlišných predstavách morálnych autorít** (Hunter, 2006).

Liberalizmus sa podľa Huntera snaží spochybníť a vytvoriť nový pohľad na toleranciu, slobodu a spravodlivosť. Liberalizmus predstavuje filozofický pohyb, zhuk politických myšlienok, ktoré sú zakorenené v odlišnosti. Filozofia Johna Locka zdôrazňovala, že základnou jednotkou spoločnosti je autonómny jedinec, ktorý sa rodí ako nepopísaná doska bez akejkoľvek vrodenej prirodzenosti. „Úlohou vlády podľa Locka nie je presadzovať cnosť, ale skôr ustanoviť a strážiť taký spoločenský poriadok, v ktorom môžu jednotlivci vykonávať svoju vôľu v rámci obmedzení rozumu. Vláda existuje kvôli právam jednotlivca na život, slobodu a vlastníctvo“ (Dreher, 2017, s. 52 – 53). Autori Deklarácie nezávislosti túto formuláciu zmenili na „život, slobodu a dosahovanie šťastia“ a s menšími úpravami je americká ústava „lockovský“ dokument, ktorý náboženstvo oddelením od štátu privatizuje. Aj to zásadne tvarovalo americké náboženské vedomie. Z kresťanského hľadiska sú vnútri osvietenského liberalizmu schované aj zárodoky záhuby kresťanstva (Ibid.).

Americká ústava vylúčila náboženstvo z verejného života tým, že ho urobila vecou súkromnej, individuálnej voľby. V americkom poriadku je úlohou štátu konať ako rozhodca medzi jednotlivcami a frakciami. Vláda nemá žiadnu konečnú koncepciu dobra a svoju vlastnú úlohu vníma ako obmedzenú na ochraňovanie práv jednotlivcov (Dreher, 2017). Práve túto konečnú koncepciu dobra liberáli vyčítajú konzervatívcom. V knihe *Liberáli a tí druhí* (2017) Matej Cívik konštatuje, že konzervatívny štát má jasnú predstavu o tom, ako by mal dobrý život jeho občana vyzeráť a túto predstavu sa snaží propagovať a podporovať. Konkrétne sa konzervativizmus snaží o zachovanie tradičných hodnôt a spôsobov života, zatiaľ čo podľa liberálov by súkromné hodnoty štát jednoducho nemali zaujímať. Samotné tradície si podľa Cíbika nezaslúžia štátnu ochranu. Liberálny štát nechce zaujať žiadny postoj k rôznym názorom na to, v čom spočíva dobrý život jeho občanov (2017). Zámerne poukazujeme na americkú ústavu v porov-

naní s ústavou na Slovensku, pretože napriek tomu, že nemáme odluku Cirkvi od štátu, postoje liberálov sú veľmi podobné. Podľa nich má byť náboženstvo vecou súkromnej voľby, ktorú štát nemá zaujímať a tradície si nezaslúžia štátnu ochranu.

Iným pohľadom na spory medzi konzervatívami a liberálmi je tvrdenie, že „nie sú o tom, čo je morálne a čo nemorálne, ale skôr o tom, ktoré hodnoty majú byť privatizované a ktoré zoštátnené. Liberáli, podobne ako konzervatívci, sú presvedčení, že interrupcia nie je dobrá vec. Rozhodnutie v tejto veci by však malo byť záležitosťou svedomia, nie zákona. Konzervatívci si myslia opak. Až tu, myslím si, vstupuje do hry otázka vzťahu medzi hodnotami a politikou: Ako môžu v ústavnej demokracii spolu vychádzať rozličné náboženské a sekulárne skupiny ľudí, s rozličnými názormi na túto a podobné otázky a pritom rozumne kooperovať pri spravodlivom a efektívnom spravovaní krajiny?“ (Abrahám a kol., 2010, s. 40). Diskutéri sa vyhýbajú objektivite a subjektivite hodnôt a pracujú s pojmami „esenciálna“ a „procedurálna“ hodnota. Podľa nich hodnoty, ktoré prinášajú do diskusie rôzne náboženské a sekulárne doktríny, sú esenciálne a v moderných, pluralitných spoločnostiach neuskutočniteľné. Naopak, rozumne spravodlivá a efektívne fungujúca spoločnosť vyžaduje súbor procedurálnych hodnôt. Každú spoločnosť možno chápať ako sieť procedúr vyjednávania, uzatvárania kompromisov, ale i sporov o veciach, v ktorých nemožno robiť kompromisy (Ibid.).

Wolfe súhlasí s Hunterom v myšlienke, že kultúrna vojna je vo svojej podstate naozaj o tom, ako konzervatívci v rámci svojich náboženských tradícií nachádzajú navzájom spoločného oveľa viac ako s liberálmi (v rámci vlastného náboženstva, pozn. aut.). Náboženstvo a politiku v Amerike charakterizujú rozdiely medzi náboženstvami. Protestanti sú nepriateľskí voči katolíkom, protestanti a katolíci sú nepriateľskí voči židom, protestanti, katolíci a židia sú nepriateľskí voči moslimom. Niektoré z kontroverzných konfliktov v Spojených štátoch sa nachádzajú práve medzi náboženstvami alebo v rámci náboženstva (Wolfe, 2006). Ondrášek vo svojej zbierke esejí Kresťanstvo, etika a verejný život uvádza, že jeden z najobľúbenejších predmetov jeho študentských rokov bol „Náboženstvo v globálnej politike“. Vyučovala ho trojica profesorov – slávny politológ Samuel Huntington, religionista David Little a odborníčka na otázky národnej bezpečnosti a terorizmu Jessica Sternová. Ich názory sa relatívne často rozchádzali, ale v jednej veci sa jednomyselne zhodli: náboženstvo pri štúdiu globálnej politiky treba brať vážne (Ondrášek, 2017).

Kultúrna vojna v médiách

Vzhľadom na to, že významná časť kultúrnej vojny sa odohráva v médiách, podstatné je aj poukázať na to, aké sú tendencie pri zobrazovaní správ s témou kultúrnej vojny. Kritici termínu kultúrna vojna sa zamýšľajú aj nad tým, či sa daný pojem používa v médiách korektné v jeho skutočnom význame, alebo sa používaním médií stáva vyprázdneným pojmom. Jedna vzorka správ je z kalendárneho mesiaca v období od 15. mája 2018 do 15. júna 2018. Kľúčovými slovami pri vyhľadávaní boli pre nás kultúrna vojna a kultúrny boj. Vybrané médiá zaradili v tomto období 23 správ, ktoré sa týkali témy kultúrnej vojny (kultúrneho boja). Najviac rezonovala téma potratov, súvisiaca s navrhovaným zákonom sprísnenia potratov. **Zatiaľ čo približne pred rokom dominovala v otázkach kultúrnej vojny téma potratov, len nedávno sa opäť skloňovala kultúrna vojna, a to pred prezidentskými voľbami.** Druhá vzorka správ je z obdobia kampane a priebehu prezidentských volieb 2019.

Sme alebo nie sme v kultúrnej vojne?

Pri zobrazovaní témy kultúrnej vojny médiami si môžeme všimnúť niekoľko tendencií. Približne pred rokom sa nie všetci autori textov zhodovali v tom, že sme v kultúrnej vojne. Podľa Denníka N „Slovensku hrozí kultúrna vojna. Ako jej možno predísť?“, pýta sa Lubomír Martin Ondrášek, ktorý si však myslí, že hoci na Slovensku prevláda nejednotný postoj v kultúrno-etických otázkach, nezúri tu kultúrna vojna (Ondrášek, 2018). Pred druhým kolom prezidentských volieb Ján Krempaský (2019) v denníku SME uviedol, že pred druhým kolom opäť hrozia kultúrno-etické vojny. Naopak, Roman Michelka pre Slovenské národné noviny (2019) píše, že si nemyslí, že súčasťou kampane v druhom kole budú takzvané kultúrne vojny.

Najmä v prípade prezidentských volieb v roku 2019 sa už otvorene hovorilo o kultúrnej vojne a uvažovalo sa viac o tom, kto vedie túto vojnu. Tendenciou je pritom ukazovať prstom na druhých. Podľa Andreja Kisku sa Progresívne Slovensko jasne stavia na jednu stranu kultúrnych vojen a dokonca prispieva k ich vyhraňovaniu (Tódová, 2018). Prezidentov (Kiskov) poradca Rado Baňa hovorí nie o kultúrnej, ale ideologickej vojne, pre ktorú môžeme mať problém zostaviť vládu bez Smeru a ľudí ako Hrnko. Otvorene hovorí o Postoji, Kuffovi, o poslancovi Vašečkovi a podobných, že sa s nimi nedá dohodnúť na kompromise. „Ak sú pripravení presadzovať svoj názor na kultúrno-etickú otázku, akou sú interrupcie, aj podporou návrhu fašistov, nemáme sa o čom ďalej baviť. Právo ženy slobodne rozhodovať o svojom tele a požiadavka chrániť život nenarodeného dieťaťa sú v konflikte v každej modernej spoločnosti. Inak ako dohodou nie je v demokratickej spoločnosti možné tento spor riešiť“ (Čikovský, 2018). V podstate tu

pomenúva problém, ktorý sa ukazuje v téme potratov ako najzásadnejší, a to konflikt dôstojnosti dvoch osôb – ženy a nenarodeného dieťaťa. Podľa Štefana Hríba (2019) viacerí katolícki aktivisti vnútili časti verejnosti dojem, že teraz ide najmä o kultúrnu vojnu. Samuel Jezný, ako uvádza pre SME (2019), považuje Cirkev za tú stranu, ktorá mení prezidentské voľby na ďalšie dejstvo kultúrnej vojny. Nepoužíva už len spojenie kultúrna vojna, ale aj „kulturkampf“, hoci, ako sme uviedli, význam historického kulturkampfu je trochu odlišný.

Boj proti korupcii vs. boj o dôstojnosť človeka

Ďalšou tendenciou médií je aj nastoľovanie a na druhej strane odkláňanie pozornosti od kultúrno-etických tém. Buď sú tu takí, ktorí odkláňajú pozornosť a hovoria, že je potrebné sa sústrediť na iné dôležitejšie témy, ako sú korupcia a podobne, alebo sú na druhej strane médiá, ktoré samotné nastoľujú témy kultúrnej vojny. V období pred rokom v médiách najviac rezonovala téma potratov, prezidentov poradca Rado Baťa to však nepovažoval za ozajstný problém. „S prezidentom sa snažíme diskutovať o ozajstných problémoch. Zatiaľ nič neukazuje, že by bolo treba niečo meniť na zákonnej úprave interrupcií. Ich počet dlhodobo klesá, čo je výborný trend. Nie je dôvod to považovať za kľúčovú tému. Dôležité je preto dávať najavo, že ľudia, ktorí sú v mene boja proti interrupciám ochotní sa spájať s fašistami, nepatria do slušnej spoločnosti. A treba ich vytláčať na okraj“ (Čikovský, 2018). Práve takúto „kultúru vytláčania“ ako neprípustnú v spoločnosti spomína aj súčasný pápež František v encyklike *Evangelii gaudium*. Hovorí, že musíme povedať „nie ekonomii vylúčenia a nerovnosti“, rovnako ako príkaz „Nezabiješ!“ stanovuje jasnú hranicu, aby ochránil hodnotu ľudského života. Podľa neho nejde len o fenomén využívania a útlaku, ale „vylúčenie má v konečnom dôsledku dočinenia so zmyslom toho, čo znamená patriť do spoločnosti, v ktorej žijeme, pretože vylúčenie neznamená zísť do nižšej vrstvy, na perifériu alebo zaradiť sa medzi bezmocných, vylúčenie znamená zostať vonku. Vylúčení nie sú ‚využívaní‘, sú odpadom, ‚zvyškami‘“ (porov. EG 53).

Ukazuje sa, že v spoločnosti, rovnako aj v médiách, akoby staviame oproti sebe boj proti korupcii a boj za dôstojnosť človeka. Boj za slobodu a proti korupcii je kľúčovou témou v spoločnosti, naopak, etické témy nepatria medzi prioritné, ktoré je potrebné riešiť. Avšak je nemožná spoločnosť bez korupcie, kde by sme obišli dôstojnosť človeka, tieto problémy spolu veľmi úzko súvisia. Názor Rothmayerovej v denníku *Pravda* hovorí o tom, že najprv treba riešiť problém korupcie a až potom nastane čas na kultúrnu vojnu. „V opozičných kruhoch dnes vládne jediná idea poraziť Smer, lebo kradne. Až potom, keď slušní vyženú zlodějov, nastane čas na kultúrnu vojnu. Dovtedy treba napäť všetky sily. Čaká nás taký slovenský

koniec dejín“ (Rothmayerová, 2018). Lukáš Krivošík v komentári pre denník Postoj (2018) tiež považuje otvorenie potratov kotlebovcami, ktoré viedlo k novému kolu kultúrnej vojny medzi konzervatívami a sociálnymi liberálmi, za odklonenie pozornosti, ktorá bola po vražde Jána Kuciaka a Marty Kušnírovej sústredená na vyvíjanie spoločného tlaku na vládu. V poslednom rozhovore denníka SME s kandidátom na prezidenta Robertom Mistríkom, ktorý pre jeho odstúpenie nevyšiel, sa vyjadril (ako uvádza autor článku), že nechce viesť kultúrnu vojnu. Podľa neho by sme mali „riešiť to, čo je pre našu spoločnosť naozaj dôležité, a nie sa utápať v konfliktoch, ktoré zbytočne polarizujú našu spoločnosť“ (Krbatová, 2019). TASR (2019) po prvom kole volieb uvádza vyjadrenie Zuzany Čaputovej, ktorá považuje kultúrno-etické témy len za nálepky, za tzv. zástupné témy. Dané vyjadrenie citovali mnohé médiá.

Obsesia kultúrno-etickými témami

Médiá nielen informujú, ale využívajú priestor aj na to, aby otvorene vyjadrovali svoj názor a vyzývali čitateľov, čo majú a nemajú robiť. Braňo Bezák vybral za prešlap týždňa text s výzvou na poslancov: „Všetci poslanci, ktorí sa vyjadrili, že podpora kotlebovský protipotratový zákon, robia chybu. Snaha legislatívne posilniť ochranu nenarodeného života je úplne legitímna. Ale, keď kvôli ochrane nenarodených vypustíme fašistov z karantény, oslabíme systém, ktorý má chrániť aj narodených. Áno, aj tých, ktorí sa narodili do rómskej osady či moslimskej rodiny. Kotleba nenavrhol tento zákon, lebo chce chrániť bezmocných, navrhol ho, lebo chce byť mocný. Páni poslanci, nepomáhajte mu v tom!“ (2018). Podobne otvorene, ale na adresu kresťanov, spadá výzva konzervatívneho denníka Hlavné správy „Kresťania do boja“, kde Milan Uhrík hovorí, že Európa je v kultúrnej vojne, či sa nám to páči, alebo nie (2018). Pred prvým kolom prezidentských volieb Štefan Hríb v editoriáli všeobecno-spoločenského týždenníka .týždeň otvorene uvádza, koho odporúča voliť. Hovorí o dvoch kandidátoch – Zuzana Čaputová a František Mikloško. V súvislosti s kandidátkou Čaputovou čitateľom oznamuje, že nie je bojovníčkou za kultúrnu vojnu, ale za spravodlivosť. Dodáva, že ako prezidentka by bola nádejou pre Slovensko (Hríb, 2019).

Kultúrno-etické témy boli jednou kľúčových otázok médií pre kandidátov na súčasného prezidenta. Podľa Petra Schutza z denníka SME (2019) sa obsesia tzv. kultúrno-etickými otázkami rozvinula až do takej klinickej fázy, že z nich vyrástlo kľúčové kritérium v rozhodovaní sa medzi kandidátmi. Portál Aktuality.sk zverejnil anketu, v ktorej sa kandidátov na prezidenta pýtal, čo by uprednostnili – pochod za rodinu vs. dúhový pride (Anonym, 2019). Katolícke noviny položili prezidentským kandidátom tri otázky, v ktorých mali vyjadriť svoje postoje k otázkam morálky a živo-

ta v našej spoločnosti (Anonym, 2019). „Slovensko nehľadá vlajkonosiča v kultúrnych vojnách, ale hlavu štátu“, napísal Peter Javůrek pre denník Pravda (2019). Portál Aktuality.sk uverejnil aj názor Petra Kremského, ktorý už v titulku hovorí, že „Čaputová môže byť aj konzervatívnou prezidentkou“. Okrem iného sa pýta, či „dokáže svojich liberálnych súkmeňovcov pohnúť k tomu, aby sa Slovensko namiesto kultúrnej vojny pustilo do kultúrnej diskusie“ (Kremský, 2019). Na konci dodáva, že ak sa podarí Zuzane Čaputevej nedráždiť a rešpektovať ľudí s iným názorom, pomôcť k mieru v kultúrnej vojne a spojiť rozhádané skupiny v práci na lepšom Slovensku, bude prezidentkou, ktorá posunie krajinu dopredu. Podľa autora textu, vtedy bude aj konzervatívnou prezidentkou (Ibid.). Podobne Denník N konštatuje, že kľúčovou úlohou pre novú prezidentku je premeniť kultúrnu vojnu na kultúrnu diskusiu (Šimečka, 2019).

Termín kultúrna vojna sa v období prezidentských volieb objavil aj v súvislosti s témou eutanázie a Istanbulským dohovorom. Denník N uverejnil v rubrike Fenomén text Martina Mojžiša o eutanázii, kde píše, že „eutanázia patrí – spolu s homosexualitou a interrupciami (umelými potratmi) – medzi témy takzvanej kultúrnej vojny. V tejto vojne – ktorá je, samozrejme, veľmi nekultúrna – bojujú proti sebe tí, ktorí by mali byť najbližšími spojencami v zápase so svojimi skutočnými nepriateľmi predstavovanými rôznymi klonmi nacizmu a komunizmu“ (Mojžiš, 2019). Ďalej konštatuje, že vojna znečistľuje. Obidve strany. A vytvára hluk, v ktorom sú rozvážne hlasy len ťažko počuteľné. Naopak, rozumná diskusia o tejto ťažkej téme však má potenciál prostredníctvom empaticky vyslovovaných argumentov druhú stranu scitlivovať (Ibid.).

V rubrike Týždeň Antona Vydra bol uverejnený text s medzitulkom „Istanbuliáda“, kde autor konštatuje, že kultúrne vojny vieme viesť rozhodne dobre a efektívne, dosahovať však kultúrny zmier sa ešte len budeme musieť naučiť (Vydra, 2019). Denník SME v tom čase zverejnil text s titulkom „Čudný boj proti Istanbulu“, kde autor Martin Kugla konštatuje, že poslanci sa ochotne zapojili do kultúrnej vojny. Autor článku dokonca používa v medzitulku spojenie „Svätá vojna“ proti dohovoru a hovorí, že je hanbou 101 poslancov, ktorí sa podľa neho namiesto racionálneho posúdenia veci pridali k bitiu slameného panáka kultúrnej vojny (Kugla, 2019).

Záver

Kultúrna vojna je termín, ktorý sa skloňuje aj v slovenských médiách a jednoznačne patrí do mediálnych výskumov. Zobrazuje sa ako boj progresívnych a ortodoxných strán v kultúrno-etických témach a vzhľadom na sledované tendencie si dovoľíme tvrdiť, že nejde o pojem vyprázdnený, ktorý sa používa nevhodne, ale, naopak, odzrkadľuje to, ako v sociológii v novom význame ožil začiatkom 90. rokov 20. storočia. Priblíženie pojmu

kultúrna vojna v jeho historickom, súčasnom a mediálnom kontexte nám dovoľuje ďalej uvažovať nad konkrétnymi kultúrno-etickými témami, ako sú interrupcie, eutanázia, antikoncepcia a homosexualita v otázke bojov medzi konzervatívnou a liberálnou stranou s dôrazom na komunikovanie prostredníctvom médií. Práve v tom vidíme ďalšie možné smerovanie rozšírenia tejto aktuálnej problematiky.

Použité zdroje:

ABRAHÁM, S., E. GÁL, M. KANOVSKÝ A F. NOVOSÁD, 2010. *Spor bez konca. O liberalizme, náboženstve a hodnotách*. Bratislava : Kritika & Kontext. ISBN 978-80- 970578-4-8.

ADAMS, John. *From John Adams to Massachusetts Militia, 11 October 1798* [online]. Dostupné na: <https://founders.archives.gov/documents/Adams/99-02-02-3102>

ANONYM, 2019. Až 60 percent ľudí má iný názor ako Z. Čaputová, tvrdí M. Šefčovič. [online]. [cit. 2019-03-17]. In *TASR*. Dostupné na: <https://www1.teraz.sk/volby- prezidenta-sr-2019/az-60-percent-ludi-ma-iny-nazor-ak/384351-clanok.html>

ANONYM, 2019. Dúhový pride vs. pochod za rodinu. Čo by uprednostnili prezidentskí kandidáti? (anketa). [online]. [cit. 2019-03-11]. In *Aktuality.sk*. Dostupné na: <https://www.aktuality.sk/clanok/664574/prezidentske-volby-2019-kandidati-anketa-duhovy-pride-vs-pochod-za-rodinu-co-by-uprednostnili-prezidentski-kandidati-anketa/>

ANONYM, 2019. Prezidentskí kandidáti odpovedali na tri jednoduché otázky. In *Katolícke noviny*. [online]. [cit. 2019-03-07]. Dostupné na: <https://www.katolickenoviny.sk/spravodajstvo/category/domace/article/prezidentski-kandidati-odpovedali-na-tri-jednoduche-otazky.xhtml>

BEZÁK, Braňo, 2018. Kiska nie je pánboh, ale nik iný nemá väčšiu šancu vyhnat Fica z kšeftárskeho raja (udalosti týždňa). [online]. [cit. 2018-05-18]. In *Denník N*. Dostupné na: <https://dennikn.sk/1127367/kiska-nie-je-panboh-ale-nik-iny-nema-vacsiu-sancu-vyhnat-fica-z-kseftarskeho-raja-udalosti-tyzdna/>

BLANKE, Richard, 2015. *The Polish Role in the Origin of the Kulturkampf in Prussia* Dostupné z: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00085006.1983.11091739>

BŁASZCZYK, Tomasz, 2004. *Zakony na Śląsku w dobie Kulturkampfu*. Wrocław: Papięski Wydział Teologiczny. ISBN 83-87318-82-5.

- BUCHANAN, Patrik, 1992. *The Cultural War for the Soul of America*. Patrick J. Buchanan – Official Website [online]. Dostupné z: <http://buchanan.org/blog/the-cultural-war-for-the-soul-of-america-149>
- BUCHANAN, Patrik, 2017. *Is Secession a Solution to Cultural War?* Patrick J. Buchanan – Official Website [online]. [cit. 2017-02-24]. Dostupné z: <https://buchanan.org/blog/secession-solution-cultural-war-126571#more-126571>
- CÍBIK, Matej, 2017. *Liberáli a tí druhí*. Bratislava : AKAMedia, ISBN: 978-80-972-769-0-4.
- DREHER, Rod, 2017. *Benediktova voľba*. Bratislava : Vydavateľstvo Postoj. ISBN 978-80-972814-0-3.
- FRANTIŠEK, 2013. *Evangelii gaudium. Apoštolská exhortácia pápeža Františka* [online]. Dostupné na: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolska-exhortacia-evangelii-gaudium>
- HRÍB, Štefan, 2019. Koho týždeň odporúča voliť. [online]. [cit. 2019-03-10]. In *týždeň*. Dostupné na: <https://www.tyzden.sk/stlpccky/53968/koho-tyzden-odporuca-volit/?ref=kat>
- HRÍB, Štefan, 2019. Šanca Zuzany Čaputovej. [online]. [cit. 2019-02-26]. In *týždeň*. Dostupné na: <https://www.tyzden.sk/nazory/53729/stefan-hrib-sanca-zuzany-caputovej/>
- HUNTER, James Davison, 2009. *The Cultural War and the Sacred/Secular Divide: The Problem of Pluralism and Weak Hegemony*. Social Research 76, č. 4. s. 1307 – 1322.
- JÁN PAVOL II., 1995. *Evangelium vitae. Encyklika o hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života* [online]. Dostupné na: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/evangelium-vitae>
- JAVŮREK, Peter, 2019. Názor: prieskumy a stratégie. [online]. [cit. 2019-02-28]. In *Pravda*. Dostupné na: <https://nazory.pravda.sk/komentare-aglosy/clanok/503813-prieskumy-a-strategie/>
- JEZŇ, Samuel, 2019. Ako katolícka kaviareň dopestovala Kuffu. [online]. [cit. 2019-03-31]. In *SME*. Dostupné na: <https://komentare.sme.sk/c/22088211/ako-katolicka-kaviaren-dopestovala-kuffu.html>

KREMSKÝ, Peter, 2019. Názor Petra Kremského: Čaputová môže byť aj konzervatívnou prezidentkou. [online]. [cit. 2019-04-02]. In *Aktuality.sk*. Dostupné na: <https://www.aktuality.sk/clanok/681153/nazor-petra-kremsekeho-caputova-moze-byt-aj-konzervativnou-prezidentkou/>

KRIVOŠÍK, Lukáš, 2018. Kotlebovcom nemusí protipotratový návrh zvýšiť percentá. [online]. [cit. 2018-06-04]. In *Konzervatívny denník Postoj*. Dostupné na: <https://www.postoj.sk/33788/kotlebovcom-nemusi-protipotratovy-navrh-zvysit-percenta>

KRBATOVÁ, Lucia, 2019. Nechcel rozdeľovať spoločnosť. Emotívnejšia Čaputová Mistríka vytlačila. [online]. [cit. 2019-02-2019]. In *SME*. Dostupné na: <https://domov.sme.sk/c/22062971/robert-mistrík-druhm-kiskom-nebude.html>

KREMPASKÝ, Ján, 2019. Pred druhým kolom opäť hrozia kultúrno-etické vojny. [online]. [cit. 2019-03-18]. In *SME*. Dostupné na: <https://domov.sme.sk/c/22077256/pred-druhm-kolom-opat-hrozia-kulturno-eticke-vojny.html>

KUGLA, Martin, 2019. Čudný boj proti Istanbulu. In *SME*. [zverejnené 2019-03-30]. s. 11.

MICHELKA, Roman, 2019. Zvíťazil stranický egoizmus. [online]. [cit. 2019-03-18]. In *Slovenské národné noviny*. Dostupné na: <https://snn.sk/news/zvitazil-stranicky-egoizmus/>

MOJŽIŠ, Martin, 2019. Nezamýšľané dôsledky. In *týždeň*. [zverejnené 2019-04-01]. s. 43.

ONDRÁŠEK, Martin Lubomír, 2017. Náboženstvo a politika. In: *Kresťanstvo, Etika a verejný život*. Prešov : Michal Vaško – Vydavateľstvo, ISBN 978-80-8198-009-1.

ONDRÁŠEK, Martin Lubomír, 2018. Slovensku hrozí kultúrna vojna. Ako jej možno predísť? [online]. [cit. 2018-05-28]. In *Denník N*. Dostupné na: <https://dennikn.sk/1135236/slovensku-hrozi-kulturna-vojna-ako-jej-mozno-predist/>

PUTNA, C. Martin, 2012. *Kresťanství a homosexualita: Pokusy o integraci*. Praha : Torst, ISBN 978-80-7215-434-0.

RAKÚS, Alojz, 2005. Radikálny feminizmus v kultúrnej vojne. In *Impulz*. Roč. 1, č. 2. Dostupné na: <http://www.impulzrevue.sk/article.php?25>

REPA, Marián, 2019: Mlčanie arcibiskupa [online]. [cit. 2019-03-11]. In *Pravda*. Dostupné na: <https://nazory.pravda.sk/komentare-a-glosy/clanok/505068-mlcanie-arcibiskupa-oroscha/>

RONČÁKOVÁ Terézia, 2018. Východisko viery vo verejnom diskurze. *In Studia Theologica* roč. 20, č. 4, s. 113 – 139.

ROTHMAYEROVÁ, Gabriela, 2018. Kultúrne vojny. [online]. [cit. 2018-06-07]. *In Pravda*. Dostupné na: <https://nazory.pravda.sk/dnes-pise/clanok/472381-kulturne-vojny/>

ŠIMEČKA M. Martin, 2019. Jedna z kľúčových úloh pre Zuzanu Čaputovú. [online]. [cit. 2018-03-31]. *In Denník N*. Dostupné na: <https://dennikn.sk/1428744/jedna-z-klucovych- uloh-pre-zuzanu-caputovu/?ref=list>

TÓDOVÁ, Monika, 2018. Rozhodnutie Kisku vnímame ako príležitosť. [online]. [cit. 2018-05-24]. *In Denník N*. Dostupné na: <https://dennikn.sk/1132967/miroslav-beblavy- rozhodnutie-kisku-vnimame-ako-prilezitost-spolupraci-sme-otvoreni/>

UHRÍK, Milan, 2018. Kresťania do boja! [online]. [cit. 2018-05-29]. *In Konzervatívny denník Hlavné správy*. Dostupné na: <https://blog.hlavnespravy.sk/5617/krestania-do-boja/>

VYDRA, Anton, 2019. .týždeň Antona Vydru: Trojo povolebných prikázaní, námestníkov koniec a zneužitý Istanbulský dohovor. [online]. [cit. 2019-03-31]. *In .týždeň*. Dostupné na: <https://www.tyzden.sk/nazory/54450/tyzden-antona-vydru/?ref=kat>

WEIGL, Jiří a kol., 2015. *Otto von Bismarck 200 let od narození*. Publikace č. 20/2015, Praha : Institut Václava Klause, ISBN 978-80-7542-001-5.

Mgr. Miroslava Psárová
doktorandka mediálnych štúdií na Filozofickej fakulte,
Prešovská univerzita v Prešove

MILOSRDENSTVO A OCHRANA SVEDOMIA

Marek Šmid

Milosrdenstvo je nástrojom uzdravovania človeka, ktorý odpovedá na bezpodmienečnú lásku Boha. Milosrdenstvo vedie k odpovedi v podobe milosrdenstva. Možno povedať, že niet inej cesty ako táto prvá podaná ruka. Milosrdenstvo úzko súvisí s ochranou svedomia, ktoré je nositeľom vnútorného zdravia človeka. Z tohto dôvodu sa možno hlbšie pozrieť na možnosti ochrany svedomia na Slovensku v jeho právnom poriadku.

Systém ochrany slobody svedomia a slobody náboženstva

Systém ochrany slobody svedomia a slobody náboženstva možno prehľadne vyjadriť pomocou nasledovnej schémy:

- a) politická rovina – dokumenty mimoprávnej povahy prijaté v rámci:
 - Organizácie spojených národov (Rada pre ľudské práva) – univerzálna ochrana ľudských práv;
 - Rady Európy, OBSE, OAŠ, AÚ, teda v rámci regionálnych medzinárodných organizácií – regionálna ochrana ľudských práv;
 - Európskej únie a jej orgánov a agentúr;
 - mimovládnych medzinárodných a vnútroštátnych organizácií;
 - cirkví a náboženských spoločností na medzinárodnej i vnútroštátnej úrovni;
 - štátov, štátnych zákonodarných a exekutívnych orgánov, ombudsmanov;

- b) právna rovina – normatívne právne akty:
 - viacstranné a mnohostranné univerzálne a regionálne medzinárodné zmluvy o ľudských právach (MPOPP, EDLP...);
 - právne akty EÚ (Charta základných práv EÚ, antidiskriminačná smernica...);
 - ústavy štátov, ústavné právne normy;
 - zákonné a podzákonné právo štátov;

- c) právna rovina – akty aplikácie práva – rozhodnutia a judikatúra:
 - univerzálnych a regionálnych medzinárodných orgánov a súdov (Rada OSN pre ľudské práva, Európsky súd pre ľudské práva...);

- Súdneho dvora EÚ;
 - ústavných súdov jednotlivých členských štátov;
 - všeobecných súdov jednotlivých štátov;
 - zákonodarnej a výkonnej moci jednotlivých štátov;
- d) slovenský systém obsahuje:
- dokumenty medzinárodnej, nadnárodnej a vnútroštátnej politickej povahy;
 - normatívne právne akty a to
 - ✓ multilaterálne medzinárodné zmluvy o ľudských právach (najmä EDLP, MPOPP);
 - ✓ právo Európskej únie (najmä Charta základných práv a antidiskriminačné sekundárne právo EÚ);
 - ✓ Ústavu SR (najmä čl. 24);
 - ✓ zákony (najmä zákon č. 308/1991 Zb. o slobode náboženstva a o postavení cirkví a náboženských spoločností; špeciálne zákony – zákon o zdravotnej starostlivosti č. 576/2004 Z. z. a ďalšie) a podzákonné normy;
 - akty aplikácie práva medzinárodnej, nadnárodnej a vnútroštátnej povahy;
 - systém (10) medzinárodných a vnútroštátnych bilaterálnych zmlúv s cirkvami a náboženskými spoločnosťami.

Dôvody vedúce k bilaterálnej zmluvnej právnej úprave ľudských práv – ochrany slobody svedomia s cirkvami a náboženskými spoločnosťami: charakteristika klasického integrovaného priestoru právnej ochrany slobody náboženstva a slobody svedomia

Sloboda náboženstva a sloboda svedomia sa v základných dokumentoch uvádza a interpretuje ako jedno ľudské právo. Možno to dokumentovať na takmer všetkých ľudskoprávných aktoch kľúčového významu:

- Všeobecná deklarácia ľudských práv: *Každý má právo na slobodu myslenia, svedomia a náboženstva; toto právo zahŕňa slobodu zmeniť svoje náboženstvo alebo vieru, ako aj slobodu prejavovať svoje náboženstvo alebo vieru sám, alebo v spoločnosti s inými a súkromne alebo verejne, vyučovaním, vykonávaním náboženských úkonov, bohoslužbou, zachovávaním (obradov).*¹
- Medzinárodný pakt o občianskych a politických právach: *Každý má právo na slobodu myslenia, svedomia a náboženstva. Toto právo zahŕňa*

1 Článok 18 *Všeobecnej deklarácie ľudských práv*; deklarácia prijatá rezolúciou 217A (III) zo dňa 10. decembra 1948, publikovaná pod Dok. OSN A/RES/217/III.A.

ňa v sebe slobodu vyznávať alebo prijať náboženstvo, alebo vieru podľa vlastnej voľby a slobodu prejavovať svoje náboženstvo alebo vieru sám alebo spoločne s inými, či už verejne, alebo súkromne, vykonávaním náboženských úkonov, bohoslužbou, zachovávaním obradov a vyučovaním.²

- Európsky dohovor o ochrane ľudských práv a základných slobôd: Každý má právo na slobodu myslenia, svedomia a náboženského vyznania; toto právo zahŕňa slobodu zmeniť svoje náboženské vyznanie alebo presvedčenie, ako aj slobodu prejavovať svoje náboženské vyznanie alebo presvedčenie sám, alebo spoločne s inými, či už verejne, alebo súkromne, bohoslužbou, vyučovaním, vykonávaním náboženských úkonov a zachovávaním obradov.³
- Ústava Slovenskej republiky: Sloboda myslenia, svedomia, náboženského vyznania a viery sa zaručujú. Toto právo zahŕňa aj možnosť zmeniť náboženské vyznanie alebo vieru.⁴

Pravidlá, týkajúce sa právnej ochrany slobody svedomia a slobody náboženstva, definujú vo významnej miere výrazy svedomie, presvedčenie, názory a podobne, ktoré sa na prvý pohľad javia ako málo určité právne lingvistické prostriedky.

Štrasburské súdne orgány subsumovali pod výraz náboženské presvedčenie aj výraz svedomie a pod slobodným prejavom náboženského vyznania zahŕňajú aj právo na slobodné prejavenie svedomia. Tieto orgány zároveň nerozlišujú medzi výrazom „svedomie“ a „presvedčenie“.

Výraz „presvedčenie“ (conviction) sa líši od náhodných „myšlienok“ (idea) či „názorov“ (opinion), ktoré používa čl. 10 EDLP a predstavuje také názory, ktoré dosahujú určitý stupeň sily, závažnosti, ucelenosti a dôležitosti a majú rozpoznateľný formálny obsah; prejavy a posudzované úkony musia toto presvedčenie v akejkolvek forme priamo vyjadrovať. Výraz „presvedčenie“ sa identifikuje s výrazom „viera“ podľa čl. 9 EDLP a musí dosahovať určitú úroveň presvedčivosti, vážnosti, previazanosti (kohézie) a dôležitosti.⁵

2 Článok 18 Medzinárodného paktu o občianskych a politických právach z roku 1975, publikovaný pod č. 120/1976 Zb.

3 Článok 9 Európskeho dohovoru o ochrane ľudských práv a základných slobôd z roku 1950, publikovaný pod č. 209/1992 Zb.

4 Čl. 24 Ústavy Slovenskej republiky z roku 1992, publikovanej pod č. 460/1992 Zb.

5 ESLP, a to Efstratiou proti Grécku, č. žiadosti 24095/94, publ. Reports 1996-VI, zo dňa 18. 12. 1996, bod 26, a Campbell a Cosans proti Veľkej Británii, č. žiadosti 13590, publ. A 233, zo dňa 23. 5. 1992, bod 36. Podnetné závery sa nachádzajú v tejto súvislosti aj v rozhodnutiach viacerých ďalších prípadov, napríklad Komisia pre ľudské práva RE, žiadosť č. 7050/75, res 32 zo dňa 12. júna 1979, správa 1979; rozsudok (Veľká komora) ESLP zo dňa 6. apríla 2000, Thlimmenos proti Grécku žiadosť č. 344369/97, správa 2000-IV; rozsudok Európskeho súdneho

Prejav presvedčenia patrí pod ochranu čl. 9 Dohovoru len vtedy, ak skutok je prejavom presvedčenia a nejde o správanie sa, ktoré je len ovplyvnené alebo inšpirované presvedčením.⁶

Za „rozhodnutie podľa svedomia“ sa v zmysle nemeckej ústavy (čl. 4 ods. 3) považuje „veľmi vážne rozhodnutie morálnej povahy (o. i. vlastná orientácia v kategóriách dobra a zla), ktorým sa jednotlivec cíti byť vnútorné zaviazaný a na ktoré je v určitej situácii odkázaný z dôvodu, že sa nemôže sám postaviť proti tomuto rozhodnutiu bez vzniku závažnej morálnej dilemy“.⁷

Dôvodom klasického integrovaného vyjadrenia právnej ochrany slobody svedomia a slobody náboženstva (v priestore forum internum i forum externum – mať presvedčenie – prejavovať ho) je osobitne silná formácia svedomia človeka v dôsledku:

- určitosti a stálosti princípov v učení jednotlivých cirkví a náboženských spoločností;
- širokej akceptácie zo strany obyvateľstva (napríklad v SR cca 83%);
- dobrej identifikovateľnosti princípov a možnosti ich prenosu do právneho vyjadrenia;
- silnej koherencie a logických väzieb medzi jednotlivými princípmi daného učenia cirkvi a náboženskej spoločnosti;
- experimentálne preukázanej vysokej intenzite záväznosti správania sa v súlade s princípmi učení cirkví a náboženských spoločností;
- predpokladu priameho alebo nepriameho pôvodu všetkých princípov, týkajúcich sa svedomia človeka v danej civilizácii a kultúre (toto tvrdenie podlieha diskusiám).

Možno zhrnúť, že klasická charakteristika ochrany slobody svedomia a slobody náboženstva spočíva na niekoľkých zásadách:

- je základným ľudským právom (napríklad aj *core right*) s osobitným vyšším postavením a prednosťou pred právami nemajúcimi povahu ľudských práv, respektíve novovznikajúcimi právami a povinnosťami – ***teda právo na výhradu vo svedomí vzniká preto, lebo princíp neporušiteľnosti slobody svedomia prevažuje nad princípom všeobec-***

dvora, 1. komora, 27. októbra 1976, Vivien Prais proti Rade ES, prípad č. 130-75, European Court reports 1976, s. 01589.

6 EŠLP, Arrowsmith proti Veľkej Británii z roku 1979 Komisia pre ľudské práva RE, žiadosť č. 7050/75, res 32 zo dňa 12. júna 1979, správa 1979.

7 Rozhodnutie Ústavného spolkového súdu NSR (BverfG) č. 1BvL 21/60, cit. BverfGE 12,45 vo veci odmietnutia základnej vojenskej služby zo dňa 20. 12. 1960, bod 2., zberka rozhodnutí súdu z roku 1960.

*nosti práva (the principle of the inviolability of conscience prevails over the principle of generality of law);*⁸

- zahŕňa právo na verejnú dimenziu prejavu slobody náboženstva, najmä na uplatňovanie princípov vyplývajúcich z náboženského učenia v tejto dimenzii (veda, politika, právo, kultúra, ekonomika a podobne);
- svojou povahou a účelom ho nemožno nahradzovať inými ľudskými právami, napríklad slobodou zhromažďovania, združovania, či prejavu;
- týka sa individuálnych náboženských práv a inštitucionálnych práv cirkví a náboženských spoločností, čo treba odlíšiť od práv organizácií so sociálnym alebo filozofickým zameraním a práv ich členov.

Dôvody vedúce k bilaterálnej zmluvnej právnej úprave ľudských práv – ochrany slobody svedomia s cirkvami a náboženskými spoločnosťami: aktuálne európske tendencie – náznaky dynamiky v povahe tohto práva

V oblasti ochrany slobody svedomia a slobody náboženstva významne pôsobia nové tendencie. Medzi podstatné patria:

- presadzovanie zásady rovnosti v doposiaľ právne neupravených oblastiach života a dôraz na odstraňovanie diskriminácie pri porušení tejto rovnosti bez adekvátneho skúmania účinkov presadzovania rovnosti v konkrétnych veciach (napríklad na spoločenský význam klasicky chápanej rodiny, psychológie materstva ženy, integrovaného zmyslu vedy);
- požiadavka takzvanej náboženskej neutrality štátu, ktorá neznamenaá nestrannosť k náboženstvám a sekularizmu ako k rôznym životným názorom a postojom, ale znamená potlačenie verejných prejavov náboženstva a jeho princípov uplatňovaných vo verejnom živote v prospech sekularizácie a ateistických princípov (nejde o oprávnenú otázku laickosti štátu);
- strata štátnej nezávislosti pri ochrane národných špecifik ako prostredia prirodzene podporujúceho zdravý rozvoj;
- tlak na vznik a akceptáciu nových práv konkurujúcich klasickým

8 De Sousa e Brito, J. Conscientious Objection. In: Lindholm, T., Durham, W., Tahzib-Lie, B.G. *Facilitating Freedom of Religion*. Zbierka príspevkov z medzinárodnej konferencie pri príležitosti 20. výročia prijatia Deklarácie o eliminácii všetkých foriem intolerancie a diskriminácie založenej na náboženstve alebo viere, Vyd. Martinus Nijhoff Publishers, The Royal Norwegian Ministry of Foreign Affairs, Oslo 2004 (katalóg k dispozícii v Knižnici Kongresu USA), s. 273. Odporúča sa pre široký rozsah renomovaných autorov v tejto oblasti /38 článkov/.

ľudským právam, spôsobujúci dezorientáciu chránených priorít v právnej filozofii a vedomí obyvateľstva;

- dynamika v medzinárodnej a úniovej súdnej interpretácii slobody svedomia a slobody náboženstva odkláňajúca sa od klasických hodnotových prístupov a stratégie.

Dôvody vedúce k bilaterálnej zmluvnej právnej úprave ľudských práv – ochrany slobody svedomia s cirkvami a náboženskými spoločnosťami: aktuálne európske tendencie – otázka možnosti zmien v oblasti zásady voľnej úvahy štátov

Európsky súd pre ľudské práva (v prípade budúcich rozhodnutí v oblasti ochrany slobody náboženstva a slobody svedomia aj Súdny dvor Európskej únie) rozhoduje v súlade so zásadou voľnej úvahy štátov. Konštantne pritom aplikuje tie pravidlá a princípy, ktoré obsahujú Európsky dohovor o ľudských právach a Charta základných práv Európskej únie. Rešpektuje však pritom kompetencie, a teda právne úpravy jednotlivých členských štátov v uvedených oblastiach, vrátane normatív i aplikácie práva, ktorá sa nachádza najmä v rozhodnutiach ústavných alebo najvyšších súdov a rozhoduje individuálne v súlade nimi, teda riadi sa zásadou subsidiarity. Rozhodnutia, ktoré sa týkajú rovnakého druhu prípadov i rovnakých okolností prípadov, sa preto značne odlišujú alebo sú priam kontradiktórne.

Súd berie do úvahy aj individuálne okolnosti prípadu, akými sú skutočné účinky určitého správania sa, spôsobilosť vyvolať namietané dôsledky správania sa a zahrňuje limity pri uplatňovaní základných práv. Aj preto jednotlivé rozhodnutia, hoci by vychádzali z rovnakej skutkovej podstaty, môžu byť a aj sú odlišné, až kontroverzné.

Súd v Štrasburgu napríklad potvrdil, že v Turecku je burka na školách zakázaná vzhľadom na okolnosti v spoločnosti. Iná argumentácia sa používa voči Francúzsku alebo Nemecku. Rozhodnutie by bolo určite opačné v Británii, kde by sa zase aplikovali iné kritériá pre prítomnosť krížov v štátnych školách. Iná bude situácia v Británii s povinnosťou adoptovať deti vzhľadom na princíp rovnosti na základe sexuálnej orientácie a prijatie antidiskriminačného zákona; iná bude situácia v tomto smere v Írsku. Iná bude situácia v oblasti embryonálneho klonovania, eutanázie, či abortov v Holandsku a Británii a inak bude ESLP posudzovať žaloby voči Poľsku a Slovensku.

Európsky súd pre ľudské práva v Štrasburgu v odôvodneniach rozhodnutí argumentuje tým, že právne úpravy jednotlivých otázok slobody náboženstva a slobody svedomia nie sú v Európe jednotné, že neobsahujú jednotné pozície. Súd, ako centrálny medzinárodný tribunál, nenachádza v Európe jednotné princípy pre rozhodovanie, pričom musí – a je to aj rozumné – rešpektovať osobitosti v jednotlivých krajinách, ktoré najlepšie vnímajú vlády jednotlivých krajín.

Z tohto pohľadu možno uviesť ako príklad dve pomerne známe rozhodnutia.

ESLP v roku 2002 konštatoval, cit.: *Je jasné, že neexistuje spoločný základ v tejto otázke... v právnych a sociálnych poriadkoch zmluvných štátov nie je možné nájsť jednotné princípy v týchto záležitostiach, v ktorých názory v demokratickom prostredí sa môžu rozumne a hlboko odlišovať. Súd považuje za veľmi prirodzené, že štátne authority, ktoré sú v demokratickej spoločnosti povinné, v rámci ich kompetencií, brať do úvahy záujmy spoločnosti ako celku, by mali zohľadňovať širokú škálu súvislostí pri rozhodovaní o uvedených otázkach. Z dôvodu priameho a dlhodobého kontaktu so životnými silami svojej krajiny, národné orgány majú lepšie schopnosti, než medzinárodný súd, vyhodnotiť miestne potreby a podmienky. Keďže v tomto prípade sa prerokúvala citlivá záležitosť, týkajúca sa oblastí, v ktorých je len malý prienik spoločných názorov medzi členskými štátmi Rady Európy, a vo všeobecnosti, právo je len v prechodnom štádiu, veľkú časť záverov musí urobiť daný štát...*⁹

V tomto roku ďalej ESLP rozhodol v prospech prítomnosti krízov v talianskych štátnych školách. Išlo o výslovné a jasné uplatnenie princípu voľnej úvahy štátov a zároveň zohľadnenia okolností prípadu. Podľa záveru súdu nešlo o situáciu indoktrinácie vzhľadom na prostredie školy a neexistenciu tlaku na ateistickú výchovu detí, keďže Taliansko zabezpečuje výchovu a vzdelávanie detí tak, aby sa zohľadňovalo právo rodičov na súlad s náboženským a filozofickým presvedčením. Súd uznal, že má v zásade povinnosť rešpektovať rozhodnutia štátu v tejto oblasti, vrátane miesta prísúdenému v Taliansku náboženstvu, berúc do úvahy aj to, že takéto rešpektovanie nepovedie k žiadnej indoktrinácii detí. Prítomnosť krízov v školách patrí podľa súdu do kompetencie členských štátov RE, najmä preto, že v tejto záležitosti nie je v Európe konsenz.¹⁰

Ako bude však v súlade s uvedeným princípom medzinárodný alebo úniový súd rozhodovať v budúcnosti v dôsledku postupnej konvergencie princípov v oblasti ochrany slobody svedomia a slobody náboženstva? V prípade, že súd nájde zjednotený princíp potrebnej väčšiny štátov Európy v určitej otázke, osvojí si ho a bude meritórne rozhodovať *a contrario* k súčasnému stavu podľa neho a to zrejme aj v prípadoch, ak niektoré štáty s nimi nebudú súhlasiť z dôvodu odlišujúcej sa národnej koncepcie. Zjednocovanie princípov rozhodovania vyzerá totiž ako mandát na prenesenie kompetencií v oblasti slobody náboženstva a slobody svedomia z členských štátov RE na centrálny medzinárodný súd v Štrasburgu. V rozhodnutiach

9 Prípád Fretté proti Francúzsku, adopcia (ESLP, 2002, body 41, 42 a 43 rozsudku).

10 Známý prípad fínskej občianky Soile Lautsi vedený proti Taliansku, rozhodnutý Veľkou komorou štrasburského súdu v roku 2011.

takto vynesných sa budú nachádzať a upevňovať princípy platné pre všetky členské štáty Rady Európy bez rozdielu a pôjde pravdepodobne o nezvratný proces potlačenia voľnej úvahy štátov. Tieto úvahy zároveň podporujú úsilie cirkví a náboženských spoločností o stabilizáciu súčasných národných princípov prostriedkami medzinárodného práva. Príkladmi môžu byť slovenské bilaterálne zmluvy medzinárodnej i vnútroštátnej povahy s cirkvami a náboženskými spoločnosťami.¹¹

Dôvody vedúce k bilaterálnej zmluvnej právnej úprave ľudských práv – ochrany slobody svedomia s cirkvami a náboženskými spoločnosťami: aktuálne európske tendencie – právne a politické potvrdenie inštitútu výhrady vo svedomí

Potvrdenie inštitútu výhrady vo svedomí v právnej ochrane slobody svedomia a slobody náboženstva možno nájsť napríklad v článku 10 Charty základných práv EÚ. Ide o prvé zavedenie tohto výrazu do právneho poriadku EÚ a medzinárodného verejného práva (okrem zmlúv so Svätou stolicou).¹²

Príkladom politického dokumentu potvrdzujúceho inštitút výhrady vo svedomí je rezolúcia PZ Rady Európy, podľa ktorej ... ***nemocnica, ako aj zdravotnícky personál, majú právo na námietku svedomia a nesmú byť nijako postihovaní za odmietnutie účasti na aboroch, eutanáziách, narábaní s embryami a podobne. Nijako nesmú byť postihovaní ani za to, ak sa na týchto veciach zúčastnia...***¹³ Rada Európy vyzvala členské štáty, aby toto pravidlo implementovali do svojich zákonov.

11 *Základná zmluva medzi SR a Svätou stolicou 2000* – článok 7: Slovenská republika uznáva každému právo uplatňovať výhrady vo svedomí podľa vieroučných a mravoučných zásad Katoľickej cirkvi. Rozsah a podmienky uplatnenia tohto práva ustanoví osobitná medzinárodná zmluva uzavretá medzi zmluvnými stranami. *Dohoda medzi SR a registrovanými cirkvami a náboženskými spoločnosťami 2002* – článok 7: Slovenská republika uznáva právo každého uplatňovať výhrady vo svedomí podľa vieroučných a mravoučných zásad svojej registrovanej cirkvi alebo náboženskej spoločnosti. Rozsah a podmienky uplatnenia tohto práva ustanovia osobitné dohody uzatvorené medzi Slovenskou republikou a registrovanými cirkvami a náboženskými spoločnosťami.

12 Článok 10 *Charty základných práv EÚ*: 1. Každý má právo na slobodu myslenia, svedomia a náboženského vyznania. Toto právo zahŕňa slobodu zmeniť svoje náboženské vyznanie alebo vieru, ako aj slobodu prejavovať svoje náboženské vyznanie alebo vieru sám alebo spoločne s inými, či už verejne, alebo súkromne, bohoslužbou, vyučovaním, vykonávaním úkonov a zachovávaním obradov. 2. Právo na výhradu vo svedomí sa uznáva v súlade s vnútroštátnymi zákonmi, ktoré upravujú výkon tohto práva.

13 Rezolúcia Parlamentného zhromaždenia Rady Európy č. 1763 zo 7. októbra 2010.

Koncepcia ochrany slobody svedomia v zmluvnom systéme úpravy právnych vzťahov medzi Slovenskou republikou a cirkvami a náboženskými spoločnosťami registrovanými na Slovensku: podstata výrazu „výhrada vo svedomí“

Výhrada vo svedomí je vnútorným postojom človeka, v praxi najmä v oblastiach jeho osobného náboženského a filozofického presvedčenia a k záležitostiam mravnej povahy s týmto presvedčením súvisiacich.

Uplatnenie výhrady vo svedomí je formou prejavu slobody náboženstva a slobody svedomia ako základného ľudského práva (ktoré nezávisí na spoločenskej dohode, ale je človeku imanentným).

Sloboda náboženstva a sloboda svedomia má dve formy: forum internum, teda právo mať vlastné a osobné náboženské presvedčenie; táto forma je právom chránená absolútne a forum externum, teda právo prejavovať navonok vlastné a osobné presvedčenie; táto forma je právom chránená relatívne ku chráneným záujmom iných jednotlivcov, spoločnosti a štátu. Forum internum tohto práva (mať presvedčenie) má dve polohy: právo mať vlastné a osobné pozitívne presvedčenie vo vzťahu k náboženstvu a právo mať vlastné a osobné negatívne presvedčenie vo vzťahu k náboženstvu. Forum externum tohto práva (prejavy presvedčenia) má taktiež dve polohy: právo prejavovať náboženské presvedčenie a právo prejavovať iné, než náboženské presvedčenie alebo negatívny postoj k náboženstvu. Právo prejavovať náboženské presvedčenie, vyznávať vieru, možno tiež chápať dvojako: ako právo vyznávať presvedčenie náboženskými úkonmi individuálne alebo verejne a spoločne s inými a právo na verejnú ochranu hodnôt, ktoré predstavuje náboženstvo a ako **právo uplatňovať výhrady vo svedomí, teda mať možnosť odmietnuť plniť takú právom ustanovenú povinnosť, ktorá je v rozpore s osobným presvedčením, bez negatívnych právnych následkov**. V súlade s dikciou Medzinárodného paktu o občianskych a politických právach, *nikto nesmie byť podrobený donucovaniu, ktoré by narušovalo jeho slobodu vyznávať alebo prijať náboženstvo, alebo vieru podľa svojej vlastnej voľby*.¹⁴

Treba zdôrazniť, že nejde o hodnotenie uvedeného aktu, ale výlučne o otázku právnych dôsledkov v prípade nesplnenia právom ustanovenej povinnosti z vážneho dôvodu vo svedomí, ktorý naplňa atribúty uplatnenia slobody svedomia ako základného ľudského práva.

14 Článok 18 ods. 2 Medzinárodného paktu o občianskych a politických právach z roku 1975, publ. pod č. 120/1976 Zb.

Riešenia de lege ferenda

Hľadanie spôsobu naplnenie záväzku upraviť ochranu svedomia osobitnou zmluvou s cirkvami a náboženskými spoločnosťami prinieslo niekoľko legislatívnych variant.

Prvou z nich je priama bilaterálna zmluvná úprava podrobností aplikácie čl. 7 základných zmlúv. Vznikajú tu však najmä otázky samovykonateľnosti zmlúv, výlučnosti partnerov štátu v dialógu o ochrane svedomia, politická a občianska citlivosť, zložitosti nastavenia potrebných obmedzení pri zachovaní podstaty slobody svedomia ako základného ľudského práva, ako aj námietka neobvyklosti právnej úpravy v tomto druhu právneho aktu.

Uvažuje sa tiež o čiastkových postupných úpravách ústavných alebo obyčajných zákonných noriem slovenského právneho poriadku bez ďalšieho zmluvného základu (vzniká však rad otázok súvisiaci s nesplnením záväzkov vyplývajúcich z čl. 7 základných zmlúv, ktoré predstavujú odlišnú procesnú a hmotnoprávnu kvalitu, než je tá, ktorú majú vnútroštátne právne normy).

Tretou možnosťou je uzavretie osobitných zmlúv o ochrane svedomia, podobajúcich sa smerniciam EÚ. Reálnym výsledkom rokovaní medzi štátom a cirkvami a náboženskými spoločnosťami na Slovensku by mohla byť bilaterálna zmluvná garancia ochrany princípov v slovenskej zákonnej úprave. Jej formálnou podobou by mohla byť medzinárodná zmluva so Svätou stolicou, respektíve vnútroštátna zmluva s cirkvami a náboženskými spoločnosťami o úprave právnych podmienok výkonu slobody svedomia vo vnútroštátnom právnom poriadku Slovenskej republiky, s dohodnutím (priamo v textoch zmlúv) tých princípov viery a mravov, ktoré štát bude mať podľa zmlúv povinnosť rešpektovať vo vnútroštátnom právnom poriadku Slovenskej republiky. V právnom poriadku SR by tak bolo možné plošne zahrnúť všetky rozumné výhrady vo svedomí na základe náboženského presvedčenia a noriem všetkých registrovaných cirkví a náboženských spoločností, ako aj tie výhrady, ktorých východiskom nie je náboženstvo, ak také existujú a budú vznesené pri príprave implementácie uvedených zmlúv. O ktoré princípy by mohlo ísť v prípade požiadaviek cirkví a náboženských spoločností? Možno sa pokúsiť načrtnúť takúto schému princípov, ich personálnej pôsobnosti a uplatnenia, pričom sa samozrejme nevylučujú ďalšie princípy a ich uplatnenie:

- a) Princíp nedotknuteľnosti ľudského života od jeho počatia až po prirodzenú smrť (zamestnanci v zdravotníctve, inštitúcie, pacienti – odporúčanie, predpisovanie, distribúcia a podávanie farmaceutík, vykonávanie alebo spolupráca na činnosti, ktorej primárnym cieľom je spôsobiť umelé ukončenie tehotenstva v akomkoľvek jeho štádiu alebo neprirodzenú smrť).

- b) Princíp úcty k ľudskému životu a k jeho odovzdávaniu v jeho prirodzenej osobitosti a jedinečnosti (zamestnanci v zdravotníctve, vedec-
kí pracovníci, inštitúcie, verejnosť – účasť na umelom alebo tzv. asis-
tovanom oplodňovaní, genetických manipuláciách, eugenetickom
konaní, embryonálnom ľudskom klonovaní, sterilizácii a všetkých
činnostiach slúžiacich na antikoncepciu).
- c) Princíp slobody vo výchovnom a vzdelávacom procese, v poraden-
stve a osvetovej činnosti (učitelia, rodičia, deti, školy, verejnosť – vy-
učovanie, odporúčania a príprava činností odporujúcich morálnym
zásadám Katolíckej cirkvi v oblasti sexuálnej morálky, ako aj učeniu
Katolíckej cirkvi v teologickej oblasti).
- d) Princíp ochrany manželstva ako zväzku muža a ženy, ktorý má za cieľ
vytvoriť trvalé životné spoločenstvo, zabezpečujúce riadnu výchovu
detí (právnici, duchovní, adopčné a iné inštitúcie, verejnosť – výkon
advokátskej, sudcovskej, opatrovníckej a tútorskej činnosti).
- e) Princíp ochrany svedného a zvereného tajomstva (duchovní, oso-
by vykonávajúce obdobnú činnosť – povinnosť vypovedať pred or-
gánmi v trestnom konaní alebo civilnými súdmi).
- f) Princíp rešpektovania slobody vykonávať náboženské úkony a na
dostatočný oddych v súvislosti so zodpovednosťou v zamestnaní
(zamestnanci v obchodoch, vo vojsku a iných inštitúciách – činnosť
obmedzujúca vykonávanie predpísaných náboženských úkonov, ne-
deľná práca, služba, práca s mimoriadnou zodpovednosťou s predpo-
kladom vážnej ujmy v prípade nedostatku oddychu).
- g) Princíp slobody pri používaní náboženských symbolov (verejnosť,
obchody, vojsko, školy a iné inštitúcie – používanie náboženských
symbolov a symbolov na verejnosti).

Na záver možno konštatovať, že v argumentačnom priestore priaznivo naklonenom tomuto riešeniu sa nachádzajú viaceré zaujímavé konštrukcie, ktoré sú, pochopiteľne, vecou budúcej diskusie. Medzi podstatné z nich patria tieto:

-základné zmluvy medzi štátom a cirkvami a náboženskými spo-
ločnosťami v SR obsahujú priame záruky ochrany slobody svedomia
(články 7) a zároveň aj medzinárodný záväzok prijať osobitnú zmluvu
o ochrane svedomia;

-v učení náboženských subjektov sa v zhode s požiadavkami európskeho práva nachádzajú ucelené a akceptované systémy morálnych princípov (nejde o náhodné, či individuálne názory); tieto by sa nemali obchádzať v právnom poriadku, pretože tu je práve najväčší tlak občanov na jeho ochranu (demokratický princíp);

-garancia práva nekonať proti svojmu svedomiu formovanému náboženským presvedčením, resp. konať v súlade s ním je kľúčovou súčasťou ochrany slobody náboženstva a slobody svedomia ako základných práv v slovenskom systéme, ktorého súčasťou sú zmluvy s cirkvami a náboženskými spoločnosťami; absencia týchto noriem môže spôsobovať medzeru v právnom poriadku a nefunkčnosť jeho časti v oblasti ľudských práv;

- zmluva v oblasti ochrany svedomia vyjadruje partnerský vzťah medzi štátom, ktorý zastupuje materiálnu stránku života a cirkvou, ktorá zastupuje transcendentné záležitosti, pričom oblasť právnej ochrany svedomia sa týka súčasne oboch týchto stránok. Tomu zodpovedá osobitné medzinárodné i vnútroštátne postavenie slobody náboženstva a slobody svedomia ako základného ľudského práva, pričom zákony štátu nariaďujú jednostranne práva a povinnosti a vyjadrujú skôr princíp subordinácie a osobitnosť náboženstva a uznanie jeho miesta v ľudskej myslí a spoločnosti je z dôvodov jeho kontaktu s otázkami zmyslu života, života a smrti a podobne, jasne zrejماً a akceptovaná medzi ľuďmi i v právnych poriadkoch v oblasti ochrany ľudských práv;
- išlo by o prednostnú zmluvu pred zákonmi schválenú zákonodarným orgánom, s externou viazanosťou, teda o stabilný dvojstranný právny nástroj moderujúci dynamiku vnútroštátneho právneho poriadku, ako aj medzinárodnoprávných a únieových aktov aplikácie práva;
- ochrana svedomia (správne v texte zmluvy formulovaná) garantovaná prostredníctvom všeobecne záväznej právnej normy zákonnej sily je v zhode aj s liberálnymi princípmi (je širokospektrálna z politického hľadiska) a vo výslovnej zhode s čl. 10 ods. 2 Charty základných práv EÚ riešenie by vylúčilo diskriminačné zaobchádzanie s akoukoľvek skupinou obyvateľov SR, a to nielen z právneho, ale aj psychologického pohľadu;
- poskytlo by bezprostredný legislatívny priestor na prípadné vykonávacie normy (išlo o riešenie v oblasti hlavnej námietky Európskej komisie v súvislosti s vyššie uvedenou prvou alternatívou);
- dvojstranná dohoda o princípoch, ktoré treba chrániť, s jednotlivými

- náboženskými subjektmi, umožňuje ich lepšiu špecifikáciu, než plošný zákon pre všetkých;
- bilaterálna zmluvná úprava by bola jednoduchšou a transparentnejšou než v prípade prvej alternatívy;
 - komplexný systém právnej úpravy ochrany svedomia formovaného náboženstvom by bol transparentným, presnejším a uceleným;
 - v porovnaní s prípadným prijatím ústavného zákona by tento typ zmluvy mal byť výhodnejším z troch hľadísk: reálnosti prijatia (nevyžaduje ústavnú väčšinu), procesnej stability (dvojstrannosť) a právnej účinnosti (napríklad aj vo vzťahu k *acquis communautaire* ako implementačný nástroj k základným zmluvám uzavretým pred vstupom SR do EÚ).

prof. doc. JUDr. Marek Šmid, PhD.
Ústav pre právne otázky náboženskej slobody,
Právnická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave

O PODOBÁCH SUBJEKTU V TVORBE (SPIRITUÁLNYCH) BÁSNIKOV I

Jana Juhásová

Vzťah umeleckej tvorby ku skutočnosti definovala už antika ako mimézis (gr. mimesis – napodobňovanie). Podobnosť, ktorá je predpokladom tohto procesu, nemá byť založená na zhode výtvoru s realitou, ale na analógii. Aristoteles ju chápe ako rekonštrukciu skutočnosti cez obraz, ktorý si zároveň uchováva svoju autonómiu. Mimézis je ilúziou, ktorá sa nehrá na realitu, hoci jej sila býva obrodzujúca; má pôsobiť katarzne – vzbudzovať emócie a uvoľňovať napätie. Dobré umenie zároveň sprostredkúva poznávacie i etické hodnoty. Aristoteles v *Poetike* zdôrazňuje najmä znalosť techné – pravidiel, ktoré vnútroliterárnu skutočnosť tvoria a zároveň jej umožňujú pôsobiť na čitateľa alebo diváka. Pri výbere umeleckých postupov rozhoduje viac ako kritérium pravdy recepčný účinok, ktorý má zvolená stratégia vyvolať. Medzi prostriedky zobrazovania patria reč, rytmus, melódia, výstavba umeleckého textu (kompozícia), ale aj taká štruktúrna jednotka, akou je literárna postava (Aristoteles, 1996, s. 60, 79, 85). V tejto úvahe nás bude zaujímať, s akými modelmi postáv pracuje lyrika a aký je ich účinok v literárnej komunikácii. Pozornosť zameriame na texty spirituálnych básnikov 20. a 21. storočia.

Pre (výrazovú) formu lyriky, na rozdiel od príbehovej epiky, je príznačná 1. osoba singuláru, čiže text zjednocovaný hlasom tzv. „lyrického ja“. Toto gesto nezriedka vedie čitateľa k stotožňovaniu autora, ktorý báseň písal, s postavou, ktorá v texte hovorí. Inou možnosťou je, že autor si od postavy vedome vytvára dištanc, a to tak, že jej prideluje atribúty, ktoré nie sú vlastné jeho osobe (napr. v básni Jána Gavuru *Hráč* zo zbierky *Besa* vystupuje postava renesančného šľachtica). Ďalším spôsobom dištancu je použitie 2. alebo 3. gramatickej osoby (lyrické ty, vy, on, ona, oni/ony).

Poučení antikou však vieme, že rozhodnutie autora pre prvú gramatickú osobu nemusí automaticky znamenať, že tvorca chce vypovedať (iba) o sebe, rovnako ani to, že hlas v inej osobe alebo v prestrojení netlmočí (aj) autorove postoje. Dôkazom týchto tvrdení môže byť priznanie spirituálneho básnika Joa Palaščáka, že „ja“ v básni *Tvoje svadobné šaty* (zb. *Teloi*, 2008), hovoriacej o post-interupčnej traume mladého páru („*Stále zanovitejšie mlčím tam, / kde cítim bledé dievčatko, / keď ťa hladím.*“, s. 20), kde je subjekt otcom odmietnutého dieťaťa, nie je dôkazom osobnej skúsenosti, hoci si ju básnický privlastnil. Štylizácia do prvej osoby tu plní

iný ako identifikačný rozmer: autor nechcel sprostredkovať morálne odsúdenie skutku (v opačnom prípade by pravdepodobne zvolil dištanc), ale neutíšiteľnú bolesť, ktorá sa vpisuje do osudu partnerov, ale i do jeho srdca. Básnik to komentuje takto: „Viete, táto báseň bola pre mňa prelomová, keďže pri nej som si uvedomil, že ak to napíšem takto, bude to silnejšie, ale budem klamať. Ako to myslím? Nie, nepoznám to dievča. Je vymyslené, je súčasťou fikcie a nie skutočnosti. Ale sci-fi alebo rozprávky o sebe ani netvrdia, že sú skutočné, a napriek tomu dokážu sprostredkovať skúsenosť, dokonca dokážu zmeniť pohľad na vzťahy a to, čo je v živote dôležité. (...) Lyrický subjekt je jedna možnosť z tých, ktorými by som mohol byť. A je časť zo mňa, ktorej je do plaču z predstavy prázdna po dieťati, ktorému nebolo umožnené sa narodiť. Báseň nie je dobrá preto, že je presným záznamom skutočnosti, ale preto, že presvedčivo sprostredkúva skúsenosť tak, aby nás zasiahla ako skutočná.“ (Palaščák, 2013, s. 114, 115).

Vybavení týmto poznaním môžeme pristúpiť k typológii básnických postáv a ich účinkov na čitateľa. Ja-hovorenie nazveme „báseň osobnej výpovede“, hovorenie prostredníctvom inej postavy „lyrika masky“. Thomas Stearns Eliot rozlišuje aj tretí typ, podobný dráme, keď autor prepožičiava svoj hlas viacerým postavám, ktoré medzi sebou komunikujú, naraz (Eliot, 1972, s. 21). V tejto úvahe sa budeme venovať prvému modelu.

Umelecké gesto ja-hovorenia sprevádza väčšinou subjektívnosť so zvýšenou emocionalitou až expresívnosťou výrazu. Evokuje tesné spojenie autorského a lyrického subjektu; vzdialenosť medzi nimi sa vedome eliminuje. Okrem obľuby v individuálnych autorských dielňach (napr. u básnikov s existenciálnou črtou tvorby) býva ja-hovorenie v kontexte historickej poetiky preferované najmä po fázach „klasicizujúceho“ odstupu. Gesto zosilneného subjektivismu je najmä dedičstvom romantizmu. V tomto období dochádza v kontexte spirituálnej výpovede k zvnútornenému prežívaniu náboženského postoja. Garanciou existencie Boha už nie sú nespochybniteľné zákony vesmíru (ako to bolo v stredoveku), ale stáva sa ním subjekt, ktorý ho „zakúša“ a vyznáva (Bonney, 2006, s. 124 – 125).

Potomkom romantizmu, ak prejdeme k obdobiu, ktoré nás v tejto úvahe zaujíma (20. a 21. storočie), je v modernej lyrike predovšetkým symbolizmus. Pripomeňme si v tejto súvislosti napríklad Kraskovu báseň *Ja* (*Verše*, 1912), v ktorej autor siaha po autoštylizácii, zvýraznenej aj v názve. Podoba jeho subjektu je tu však nevábna, ba temná („*Ale nie: iba chaos všetkého toho, dusná neurčitost', / šíra rozptýlená šedá hmľa... // (A to som ja, i ty, pokrytče.)*“; /1956/ s. 111). Ján Zambor dokladuje, že „báseň z absolútneho denníka“ bola viackrát prepisovaná, pričom v prvých troch rukopisoch mala formu kontroverznej básnickej modlitby (Zambor, 2016, s. 177). Michal Gáfrik pod jej druhým rukopisom našiel poznámku: „Nie pre verejnosť“ (Gáfrik, 1966, s. 491). U Krasku však nešlo o ojedinelé autoštylizáč-

né gesto – záznamy strádajúceho subjektu v existenciálnych polohách sú v oboch básnikových zbierkach časté (napr. „*Môj život, to je šíra, sivá, mútna kaluž / vo stíne dávno zašlého už lesa;*“ b. *Aminke, Nox et solitudo*, s. 77; „*Srdce moje, bludné srdce, / odcudzené vlastnej hrudi*“, b. *Srdce moje, Nox et solitudo*, s. 88). Bolestné vyznania nájdeme bohato dokladované aj v tvorbe ďalších symbolistických a postsymbolistických básnikov prvej tretiny 20. storočia – u Vladimíra Roya, Štefana Krčméryho, Emila Boleslava Lukáča a iných. Vnímame v nich niečo hlboko privátne, čo bežný človek ukrýva i pred svojimi najbližšími (ba niekedy aj sám pred sebou), no na druhej strane pociťujeme zvláštnu potrebu túto „odvrátenú stranu ja“ v nahote verejne demonštrovať. Thomas Stearns Eliot v eseji *Tri hlasy poézie* pripisuje autoštylizáčne gesto „lyrickému“ básnikovi, tlačenému farchou „ktorú musí porodiť, aby dosiahol uvoľnenie“ (Eliot, 1972, s. 33). Akoby nemohol inak...

Autoštylizáčne gesto dostalo v literárnej vede pomenovanie „poézia osobnej výpovede“, „spovedné gesto“ či „poézia spovede“ (Gavura, 2014, s. 6). Ján Gavura hovorí o dvoch možných štylizáciách ja-hovorenia: o vedomom vytváraní „príležitosti k pravde“, ktoré je u niektorých autorov silnejšie ako štandardnejšia potreba umelcov tvoriť „príležitosť ku kráse“ (s ktorej prejavmi sa u spirituálnych básnikov tiež nezriedka stretávame). Ak sa umelci druhej skupiny snažia cielene tlmiť vlastné nedostatky (inklinujú k vznešenosti, osobujú si titul „svedomia národa“ alebo ustanovujú svoje najlepšie „ja“ za cieľ umeleckej a životnej cesty), „spovední básnici“ v protipohybe, v záujme oslobodzujúcej pravdy, (často veľmi ostentatívne) odkrývajú vlastné nedokonalosti (Gavura, 2014, s. 16, 17).

So zosilneným spovedným gestom sa stretávame aj v päťdesiatych a šesťdesiatych rokoch 20. storočia u anglicky píšucich básnikov, známych pod označením *confessional poets* či *confessional poetry* (Robert Lowell, Sylvia Plath, Anne Sexton a iní). Ich tvorba je reakciou, ako prekonať klasicizujúco objektivizujúce tendencie (eliotovskej) moderny, no radikálna úprimnosť tiež súvisí so zvýšeným záujmom o psychologické aspekty poézie tej doby; viacerí umelci tvoria na podnet svojich terapeutov. U básnikov dochádza k odhaľovaniu tabuizovaných okruhov a tém, k sprístupňovaniu vysoko osobných informácií o privátnom živote a vzťahoch (traumy, depresie, patologické relácie, obsedancia sexualitou a smrťou). Aj nás bude zaujímať tento typ. Pre schopnosť pôsobiť katarzne, očisťujúco a ľudsky pokorne ho i v spirituálnej lyrike považujeme za produktívny.

Na tradíciu „poézie osobnej výpovede“ nadviazali na Slovensku v okruhu duchovnej tvorby najmä básnici katolíckej moderny, tvoriaci v tridsiatych a štyridsiatych rokoch 20. storočia pod vplyvom dobového symbolizmu. Nové podoby subjektu si u nich všimla aj Edita Príhodová. Literárna vedkyňa v štúdiu *Katolicizmus a modernizmus v Čechách a na Slovensku v prvej polovici 20. storočia* hovorí o invenčnom spôsobe zobrazovania:

básnici neprístupujú k náboženskej tematike „deduktívne“ ako „k objektívnemu faktu, ktorý by popisovali nezaujato, bez súvislosti k prežívajúce-
mu subjektu, ako tomu bolo v staršom type náboženskej literatúry“, ale
„induktívne, vychádzajúc z osobného duchovného zážitku, ktorému chceli
dať primeraný estetický výraz zodpovedajúci skúsenosti moderného člove-
ka. (...) Katolícki modernisti vo svojej literárnej tvorbe nechali prehovoriť
silný subjektívny duchovný zážitok“ (Príhodová, 2014, s. 97 – 98). Stanislav
Šmatlák nazýva tento prechod medzi neosobnou príležitostnou lyrikou,
blízkou kancionálovej tvorbe, k subjektívnej lyrike spovedného gesta ako
dôležitý, priam „kopernikovský obrat“ (Šmatlák, 1999, s. 342 – 343). Prí-
ťažlivosť tohto gesta bola o to silnejšia, že ho realizovali básnici-kňazi, ktorí
si, obrazne povedané, vymenili úlohu spovedníka s penitentom: sami sa vy-
znávajú z osobných hriechov, vnútorných pnutí a zlyhaní. Pavol Gašparovič
Hlbina príznačne nazýva tento pohyb „kňazská dráma“ (Bor, 1944, s. 6).

Rudolf Dilong: *Za múrom kláštora*

I

*Dal som sa cestou k Božej sláve,
zbohom, môj svete, zbohom, milý bratu,
z túlania tohoto mám bolesť v hlave
a otrhanú šatu.*

*Celkom tak malý a tak špinavý
prišiel som do kláštora,
ty, srdce moje, čo si chcelo tu a vy —
vy oči moje z mora?*

II

*V noviciáte izbu podobnú mám väzeniu:
kľakátko, kríž, stôl, posteľ,
tak málo potrebné je k spaseniu,
ach, málo potrebné je k spaseniu,
abych do neba došiel.*

*Dnes Dismas z kríža dolu nestúpil,
lež Kristus zadržal ho,
Bože môj, ktorý si ma vykúpil,
čo bude so mnou? Hallo?*

*Len kúsok vzduchu v túto celu,
len kúsok vzduchu, čo mi oblok ulomí,
len trochu vánku môjmu čelu,
Ježišu Kriste, väzniteľu,
otvor ten oblok, smutno mi!*

Dve číslované časti Rudolfa Dilonga (1905 – 1986) sú vstupom do dlhšej skladby s názvom *Za múrom kláštora* zo zbierky *Honolulu, pieseň labute* (1939/ 2002, s. 162 – 163). Františkánsky kňaz, líder mladej katolíckej poézie na Slovensku, otvára (namiesto budovania vysokého osobného statusu) tému nedostatkových hodnôt. V básni dominuje chvejivý rozmer bytia: napriek dobrej vôli subjektu žiť zasväteným životom sa centralizuje úzkosť a samota. Dikcia nie je poznačená kazateľským rozmerom, naopak, vyznieva zraniteľne a ľudsky úprimne.

Lyrický subjekt spritomňuje pocity rehoľníka v mníšskej cele. Prechod z vonkajšieho „sveta“ do kláštora tu nie je, ako by sme očakávali, zdrojom úľavy, nadobudnutím vnútorného pokoja, ale pnutí. Subjekt prirovnáva rehoľný život k väzeniu a Ježiša k väziteľovi. Záver druhej časti, využívajúc princíp anafory, je budovaný na gradovanom napätí. Básnik pracuje s modlitebným gestom, to je však tiež tentívne. Dilongovi je vlastný sugestívny výraz založený na hyperbole. Pozorujeme ju vo výstavbe básne (klimax), v jazyku (expresívnosť) aj v obraznosti. V ostrom kontraste sú „*oči z mora*“, túžiace po slobode a rozlete, a úzky priestor mníšskej cely, jej strohý minimalizmus.

Prečo bol básnikov subjekt „smutným“ mníchom? Ján Gavura je presvedčený, že lyrika osobnej spovede je špecifická tým, že k jej lepšiemu pochopeniu pomáhajú informácie, ktoré nie sú pri inom type poézie nutné, a to fakty zo života autora či okolnosti vzniku diela: „konkretizujúce vkladanie sa empirického autora do básnického textu je súčasťou autorského zámeru“ (Gavura, 2014, s. 7). Z Dilongovho životopisu vieme, že jeho odchod do kláštora podmienila nepriaznivá situácia rodiny – v ranej mladosti stratil mamu a život s krutou macochou bol pre tri siroty neznesiteľný. Básnik zotrval v kňazstve až do smrti, jeho rehoľný život bol však sériou zložitých vnútorných zápasov. Báseň nesie typické znaky symbolistickej poetiky. Je písaná uvoľneným veršom jambického spádu s nerovnakou dĺžkou. Hudobne ju dotuje aj rýmová schéma s piesňovým (striedavým) rýmom, opakovanie figúry a zvýšená emocionálnosť. Jej nosné motívy sú metaforizované.

Spovedné gesto sa nevyčerpáva len tvorbou predvojnových a medzivojnových autorov; nachádzame ho tiež u mladších, laických predstaviteľov spirituálnej lyriky. So sebaobnažujúcou výpoveďou sa v súčasnej tvorbe opakovane stretávame napríklad u slovenského básnika Mariána Milčáka (1960), v českej lyrike u Víta Slívu (1951). V Slívovej básni *Zpověď bez rozhršení* (Návrší, 2014) proklamuje lyrický hrdina (napriek dobrej vôli)

svoju nenapraviteľnosť. Záverečné modlitbové zvolanie je založené na paradexe: sebou rozčarovaný subjekt sa dovoľáva Ježišovho trestu namiesto odpustenia. Jazyk je expresívny, podobne ako u Dilonga, no s civilnejším (menej štylizovaným a zároveň drsnejším) prejavom, blízkym napríklad českému disidentovi Ivanovi Martinovi Jirousovi: „*Sto chutí na ženy... / Chlastám jak Nil. / Až do dna zkažený, / pilně jsem hnil. // Kdekož týžnil jsem, / nejvíc své nejbližší. / – Ó, Kriste Ježíši! / Zakruť mi krkem!*“ (s. 73).

V poézii osobnej výpovede sa však môžeme stretnúť aj s iným ako emocionálne vypätým výrazom. Pri encyklopedickom hesle „Poetry as Confession“, vzťahujúcom sa na anglicky píšucich confessional poets päťdesiatych a šesťdesiatych rokov, uvádza *Oxfordský lexikón literatúry*, že zrušenie štylizácie vytvárajúcej vzdialenosť medzi autorom a lyrickým subjektom býva zosilnené štylizáciou na úrovni formy – texty majú vynikať precíznou výstavbou (online). Popri dôraze na kompozíciu sa autori snažia budovať od zobrazovanej traumy odstup alebo tiež o sebaironické gesto (napr. Sylvia Plath). Týmito prostriedkami sa bránia prehnanej expresívnosti.

S racionálnym odstupom v básnickom vyznaní systémovo pracuje i Czesław Miłosz (1911 – 2004), poľský metafyzický básnik a nositeľ Nobelovej ceny za literatúru. Jeho postupy môžeme pozorovať i v nasledujúcej básni:

Czesław Miłosz: Básnikovi Robertovi Lowellovi

*Nemal som právo tak o tebe hovoriť,
Robert. Možno mi záviš emigranta
diktovala také zosmiešňovanie
tvojich depresí a desivých stavov,
ako by si bol len na prázdninách v bezpečí kliniky.
Nie, nebolo to z pýchy na vlastnú normálnosť.
Vedel som, že šílenstvo vo mne sa potichu blíži,
po tenkej niti vchádza do samého vnútra
a čaká len na môj súhlas,
aby ma mohlo uniesť do svojich pochmúrnych svetov.
Ale bol som opatrný. Ako chromý človek,
ktorý chce zakryť svoju chybu, kráčať som
vzpriamene, aby nikto nemal ani potuchy o tom,
čo sa tam vo vnútri deje.
To si ty nemusel. Tebe bolo dovolené.
Mne, utečencovi na kontinente,
kde tolko iných zmizlo bez stopy, nie.
Prepáč mi môj omyl. Tvoja vôľa nezmohla nič
proti chorobe, ktorá bola ako znamenie.*

*Za mojím hnevom sa ukrývala
neodpustiteľná pýcha ponížených.
Preto teraz, oneskorene, tento môj list tebe,
aby sme zvíťazili nad tým, čo nás rozdeľuje,
nad gestami, konvenciou, ilúziou a jazykom.*

Subjekt textu *Básnikovi Robertowi Lowellovi* (zb. *To, /2000/ 2014*, s. 75) sa prihovára kľúčovému predstaviteľovi spovednej lyriky v Spojených štátoch. Báseň je budovaná na konfrontácii minulého (neúprimného a odsudzujúceho) a prítomného (sebaodhaľujúco kompromitujúceho, no zároveň empatickejšieho) postoja. Prostredníctvom žánru básnického listu, písaného voľným veršom, sa nepriamo dozvedáme viaceré autobiografické fakty aj o poľskom básnikovi (emigrant v USA, zložitá nátura, potláčanie neurózy). Ján Gavura konštatuje smerom k Miłoszovmu subjektu kontroverziu vnútorných síl. Básnik takmer na konci svojho života (zbierku *To* písal skoro deväťdesiatročný) neváha priznať pokrytectvo, podliehanie animálnej žiadostivosti a náklonnosť zrádzať. Miłosz „nepoužíva piedestál básnika, ktorý získal Nobelovu cenu za literatúru (1980), renomé človeka, ktorého kultúrny svet niekoľko desaťročí zaraďuje k najvplyvnejším spisovateľom svojej doby“, no ani štýl narcistického sebaodhaľovania (Gavura, 2014, s. 17). Aj v emocionálne vypätých polohách sa Miłosz súbežne snaží usledovať svoj štýl, odolávajúci pátosu („*Len nie vyznania. / (...) / Falošnosť pocitov možno uhádnuť z falošnosti frázy. // Priveľmi si cením štýl, aby som riskoval.*“, *Pravidlo*, zb. *To*, 2014, s. 41). Aj v tejto básni prevláda vecný tón; priamočiara expresívnosť je zámerne tlmená. Text má naratívny pôdorys – štýl aj dikcia sú blízke hovorovej reči.

Potrebu Miłosza tematizovať „nízke v človeku“ odvodzuje Gavura od jeho raného pôsobenia v básnickom zoskupení Žagary (katastrofisti). V tejto skupine, vystavenej skúsenosti vojny a rozkladu hodnôt, sa vedome tematizovali aj nedôstojné a nehumánne motívy, „nie však vulgárnym spôsobom a bez úcty, ako to robia napr. epigóni beatníkov. Odvrátené a nepekné si Miłosz nevyberá za svoj cieľ, nemôže si to však nevsímať“ (Gavura, 2014, s. 25 – 26). Gavura hovorí o Miłoszovom dare „cynickej nádeje“, ktorá je silnejšia ako radikálna skepsa. Jej prejavy možno pozitívne vnímať aj v spirituálnych reláciách, ktoré autor vedome rozvíjal. Pravdivosť a nádej majú v jeho tvorbe k sebe blízko.

Mgr. Jana Juhásová, PhD.
Filozofická fakulta, Katolícka univerzita v Ružomberku

Literatúra:

- ARISTOTELES. *Poetika*. Preklad Milan Mráz. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1996.
- BONNEFOY, Yves. *Eseje*. Preklad Václav Jamek. Havlíčkův Brod : Opus, 2006.
- BOR, Ján Elen. Rozhovor s P. G. Hlbinom. In: *Slovák*, roč. 26, 1944, č. 58, s. 6.
- DILONG, Rudolf. *Hviezdy a smútok. Literárne dielo I* (ed. Július Pašteka). Bratislava : Petrus, 2002.
- ELIOT, Thomas Stearns. *Eseje*. Preklad Zuzana Bothová, Jozef Kot, Viktor Krupa, Dušan Slobodník, Pavel Vilikovský. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1972.
- GAVURA, Ján. *Iné ja: lyrický subjekt ako objekt básnickej introspekcie*. Fintice : FACE – fórum alternatívnej kultúry a vzdelávania, 2014.
- GÁFRIK, Michal (ed.). *Súborné dielo Ivana Krasku. Zväzok prvý*. Bratislava : VEDA, 1966.
- KRASKO, Ivan. *Súborné dielo*. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1956.
- PALAŠČÁK, Joe. *Teloi*. Levoča : Modrý Peter, 2008.
- PALAŠČÁK, Joe. Tvoje svadobné šaty. In: Marián Milčák – Peter Milčák (eds.): *Ako sa číta báseň: (Dvadsaťsedem autorských interpretácií)*. Levoča : Modrý Peter, 2013, s. 108 – 115.
- Poetry as Confession (heslo). In *Oxford Research Encyclopedias*. Dostupné online: <http://oxfordre.com/literature/view/10.1093/acrefore/9780190201098.001.0001/acrefore-9780190201098-e-675> [21-02-2019].
- PRÍHODOVÁ, Edita. Katolicizmus a modernizmus v Čechách a na Slovensku v prvej polovici 20. storočia. In *Religious and Sacred Poetry*, Nr 2 (6), 2014, s. 91 – 114.
- SLÍVA, Vít. *Návrší*. Brno : HOST, 2014.
- ŠMATLÁK, Stanislav. *Dejiny slovenskej literatúry II*. Bratislava : Národné literárne centrum, 1999.
- MIŁOSZ, Czesław. *To*. Preklad Marián Milčák. Kordíky : Skalná ruža, 2014.
- ZAMBOR, Ján. *Vzlyky nahej duše. Ivan Krasko v interpretáciách*. Bratislava : LIC, 2016.

ROZPRÁVANIE O TOM, AKO TO BOLO S TVÁRAMI KOŠICKÝCH MUČENÍKOV

Peter Zubko

Rozpoviem vám príbeh o tom, ako som pripravil cestu košickým mučeníkom z pomyselnej tmy zabudnutia na svetlo. **Po štyristo rokoch sa im dnes totiž pozeráme priamo do očí a učíme sa novému rozmeru duchovného života: osobnému vzťahu a kontemplácii.** Ide o rovnako silný dôraz, o akom počúvame pri teológii ikon. Aj tu ide o obraz Božieho svedka a mučeníka.

Všetky moje veľké túžby sa mi splnili. Jednou z nich bola myšlienka, ktorá mi vliezla do hlavy, keď som bol raz v obci Rad. To je dedinka na juhu Zemplína. Tamojší farár Roland Böör tam vykopal kosti minoritov, ktorí zahynuli v pohnutom 17. storočí ako mučeníci. Urobil to, čo mnohí iní farári obchádzajú, keď sa dotýkajú minulosti. Nezničil múry, vrstvy pôdy, neprebílel staré maľby, ani nepredal staré knihy. Zavolať archeológov, pamiatkarov a antropológov. A zabudnutý príbeh kňazov z Radu chytil nový dych. Na vlastné oči som videl kosti mužov, ktorí položili život pre katolícku vieru a pápeža ako mučeníci. Súdny lekár z Košíc jednému z nich nakreslil podľa lebky tvár. Vyzeral ako skutočný Talian, muž zo Stredomoria. Spomenul som si na knihy z detstva, keď som čítal o českých kráľoch a svätcoch, ako ich nakreslil podľa lebiek profesor Emanuel Vlček. A tu prišla tá moja myšlienka. Keď je toto možné, ba je to možné tu na východe Slovenska, prečo to isté nespravíť aj s košickými mučeníkmi?! Dvoch z nich som kedysi osobne videl v Trnave v terajšom jezuitskom kostole za sklom relikviára a tretí z nich mal byť v Ostrihome. Tolko teória. Vlastne som si uvedomil, že existuje jediný problém: peniaze. Výskum a veda totiž čosi stojí, keď do toho treba zapojiť ďalších ľudí. Túto citlivú otázku narýchlo uzavriem konštatovaním, že z predpokladaného stropu maximálnych nákladov na náš projekt sa minulo len 30 %.

Bolo to kedysi ku koncu roka 2017, keď som arcibiskupovmu tajomníkovi Jozefovi Kmecovi prezradil svoju myšlienku. Nechcel som s ňou ísť priamo za arcibiskupom. Niekedy treba byť diplomatom a idey posunúť cez „správnych“ ľudí. Sme totiž „len“ ľudia, ktorí žijú v zložitej pavučine vzťahov. Ak ide o dobrú vec, a nie o naše ego, a nemáte tú moc alebo vplyv, tak treba nájsť cestu. Začiatkom roku 2018 mi tajomník povedal, že sa treba pustiť „do skenovania lebiek“ a že ma tým poverujú. A tak som hľadal, kto by košickým mučeníkom vrátil tvár. Do úvahy pripadali rozličné inštitúcie:

súdne patológie, kriminalistické laboratórium, antropologické pracoviská. V Košiciach, Martine, Bratislave či v Brne. Hľadal som referencie na každé potencionálne pracovisko. Na internete i osobne. V niektorých prípadoch bol problém získať kontakt alebo dostať odpoveď. Napodiv zlyhali aj nemenovaní ľudia z cirkevnej hierarchie. Zjavne som bol pre niektorých nevýznamný partner. Všade inde bola jediná podmienka: treba doviesť kosti mučeníkov tam. S tým je to však tak príjemne komplikované. Dvaja z nich sú na Slovensku a tretí v Maďarsku. Navyše ide o krehké, staré a jedinečné cirkevné i národné dedičstvo. Problém vyriešil Boh jemu typickým spôsobom – náhodou. Raz pri návšteve môjho dobrého priateľa Mgr. Ing. Rastislava Biroščáka som mu v Prahe povedal, čo neviem vyriešiť. Ukázal mi jeden internetový článok, ktorý mu ako „ajtákovi“ prešiel popod ruky. Išlo o skutočnú podobizeň sv. Zdislavy z Lemberka (1220 – 1252), ktorej relikvie sú uložené v dominikánskom kláštore v Jablonnom v Podjestědí na severe Čiech. Vedci zdigitalizovali jej lebku a forenzne na počítači zrekonštruovali tvár. Toto bola cesta, ktorá ma oslovila. Na internete som našiel viacero podrobných článkov o tom, ako sa to zrealizovalo. Toto ma oslovilo, toto bola cesta aj pre košických mučeníkov. Nebolo treba nikam prevážať kosti, vedci prišli priamo na miesto, kde boli uchovávané. Českí odborníci spolupracovali s brazílskym forezným antropológom a 3D-grafikom Cicerom Moraesom. Boli za nimi rovnako pozoruhodné a jedinečné výsledky na svetovej úrovni. Stačí si to „vygúgliť“. A to ma definitívne presvedčilo.

Hľadal som kontakt na ľudí, ktorí túto vec v Čechách zrealizovali. Aj tu zlyhali preláti, ktorí najprv sľúbili pomoc, ale dodnes neurobili nič. Tak som začal telefonovať na iné čísla, až som sa dovolal k jednoduchému dominikánskemu mníchovi Pavlovi M. Mayerovi OP v Jablonnom, ktorý mi dal kontakt na člena Poslaneckej snemovne Parlamentu Českej republiky. Ten sa volal Augustín Karel Andrle Sylor. Dozvedel som sa, že celú záležitosť sponzoroval a až nápadne o ňom hovoril mimoriadne úctivo ako o človeku s modrou krvou. Zrazu som mal pred týmto dielom akúsi praobyčajnú, no posvätnú bázeň. Napísal som pánu aristokratovi e-mail a čakal. Odpoveď prišla takmer okamžite a bola plná samozrejmostí, že mi pomôže. Dnes sa síce dajú mnohé veci vybaviť elektronicky, najmä mladšie generácie holdujú virtuálnemu svetu, no dôležité záležitosti treba riešiť osobne. Preto som si s ním a „jeho“ vedcami dohodol stretnutie v Prahe, zhodou okolností na Strahove u premonštrátov, kde sa mali stretnúť v inej záležitosti. Košický arcibiskup mi dovolil, aby som tam cestoval letecky. Z Košíc som mal letieť skoro ráno 10. októbra 2018. A nerobil by diabol svoju prácu dobre, keby tu nezasiahol. V Prahe bolo nepriaznivé počasie, preto sa odlietalo asi o tri hodiny neskôr a navyše sme asi poldruha hodiny krúžili nad českou metropolou. Až sa mi krútila hlava, lebo som sa stále díval na žižkovskú televíziu vežu. Tou nepriazňou bola praobyčajná hmla. Naše lietadlo nemalo

moderné navádzacie systémy. Napokon sme pristáli. Našťastie som mal dostatočnú časovú rezervu a prišiel som na Strahov dvadsať minút pred stretnutím. Vtedy som videl prvýkrát pána Anderleho, geofyzika Ing. Jiřího Šindeláře a fotografa Martina Frouza. Povedali: „Áno.“ Vysvetlili mi čo a ako. Mal som z toho dobrý dojem. Bol to taký návrat v čase do Československa. Dokonca sme dohodli, že digitalizáciu lebiek plánujú spraviť ešte pred Adventom a v jeden deň chcú stihnúť Trnavu i Ostrihom. Vedel som, že na jednu lebku potrebujú asi dve hodiny, tak som hneď začal sprádzať itinerár výskumu. Konkrétny dátum bol zatiaľ otvorený.

Ostatky košických mučeníkov sú zverené do správy niekoľkých cirkevných inštitúcií. Lebky a väčšie hnáty dvoch jezuitov, Štefana Pongráca SJ a Melichara Grodeckého SJ, sa nachádzajú v trinitárskom kostole v Trnave, ktorý spravujú jezuiti. Kanonik Marek Križin je v ostrihomskej bazilike. Ostatné menšie kosti sú u uršulínok v Trnave v pôvodnej zapečatenej cínovej rakve zo 17. storočia. Keďže išlo o rekonštrukciu tváří, stačilo navštíviť dve miesta. Košický arcibiskup Bernard Bober požiadal správcov relikvií o možnosť otvoriť relikviáre pre vedecké účely a zdigitalizovať lebky svätcov. Provinciál jezuitov Rudolf Uher SJ bol písomne požiadaný 14. marca 2018 a súhlas vydal 20. marca. Ostrihomský arcibiskup Páter Erdő bol v tom čase v Košiciach, náš zámer mu bol predstavený osobne, súhlasil, ale pre poriadok žiadal o zaslanie písomnej prosby. Tá bola spísaná 22. marca 2018 a odpoveď bola napísaná 24. apríla. V nasledujúcej fáze som potreboval dohodnúť prístup k relikviám priamo na mieste. V Trnave žije v reholnom dome viaceri jezuitov, napokon mi pomohol páter František Sočufka SJ, ktorý ma skontaktoval s pátrom Jurajom Dolinským SJ, ten bol vtedy kompetentný v tejto veci konať, no choroba mu v tom čiastočne bránila. On mi ponúkol dva sobotné termíny, kedy by sme mohli prísť. Išlo o to, že v soboty bol kostol uzavretý pre verejnosť, lebo zvykli upratovať, ak bolo treba. Napokon po synchronizácii termínov všetkých zainteresovaných bol výskum v Trnave dohodnutý na 24. novembra 2018 na 8:00. Cez Mons. Bartolomeja Gábora, ktorý je osobným priateľom maďarského kardinála a pozná kňazov z ostrihomskej baziliky, sa podarilo dohodnúť, že v onú sobotu k večeru budeme môcť prísť aj do Ostrihomu na 15:00. Monsignor nám dokonca dohodol aj tlmočníka Petra Királyho, ktorý pochádza z Moldavy nad Bodvou a živí sa ako reštaurátor v okolí Balatonu.

Cicero Moraes mal požiadavku, aby telesné ostatky prezrel aj antropológ. Toho som začal zháňať, až keď som mal dohodnutý termín fotenia lebiek všetkých troch mučeníkov. Asi štyria antropológovia „padli“. Možno preto, že referencie, ktoré som na nich mal, mi odporúčali „renovovanejších“ odborníkov, ktorým sa obyčajná obhliadka kostí nevidela zaujímavá. Napokon som sa dostal k pracovníkom Katedry antropológie Prírodovedeckej fakulty Univerzity Komenského z Bratislavy. Boli to Mgr. Silvia Bo-

doríková, PhD. a RNDr. Michaela Dörnhöferová, PhD., spolu s technikom Michalom Poljakom. Tí mi potom povedali, že pre nich toto podujatie bolo zaujímavé preto, lebo bežne sa s ostatkami historických osobností nestretávajú, pretože buď skúmajú ľudí z praveku, alebo zo súčasnosti. Navyše išlo o relikvie svätcov. Tu sa zistili ďalšie možnosti antropologického výskumu. **Pravda, ktorú zistili, bola šokujúcejšia, než ju prezentovali dobové materiály. Išlo o zistenie, že dvom mučeníkom hlavy neodťali, ale odrezali.** A to bolo, je a bude vždy označované ako barbarstvo.

Z otvorenia relikviára košických mučeníkov v Trnave bola spísaná zápisnica. To, čo sa v nej nenachádza, je detail, že ráno v Trnave mrzlo a že sme hodinu hľadali spôsob, ako relikviár otvoriť. Okrem klasického mechanického zámku sa na ňom nachádzajú nenápadné záklopky a mechanické zábrany. Taký mechanický hlavolam z roku 1905. Pri otváraní boli prítomní aj dvaja pracovníci Slovenskej televízie, Kristián Bezák a jeho syn kameraman Alan Bezák, ktorý otvorenie nafilmovali. Aj keď sme sa v Trnave zdržali, do Ostrihomu sme prišli len s polhodinovým oneskorením oproti plánu. Navyše relikvie v Trnave boli poctivo zašité do bieleho tylu, ktorý bolo treba rozpárať a na konci vrátiť do pôvodného stavu. Bol pôžitok sledovať všetkých týchto ľudí pri práci. Českí kolegovia si snímky poistili trojmo tromi druhmi snímania. Dialo sa tak v zatemnených miestnostiach, kde boli ostatky nasvetlené špeciálnymi lampami. Kým sa fotili lebky, antropologičky dokumentovali a popisovali ostatné kosti. Každá kosť mala svoj životopis. Bolo to tak, ako to mám rád: pozriem a vidím, čítam aj medzi riadkami. Tešil som sa, že sa zišli odborníci na svojom mieste. Keď bolo v Ostrihome po všetkom, správca baziliky Zsolt Szerencsés nás posprevádzal po chráme a po kryptách pod ním. Rozprával pritom vtipy. Vonku pršalo. Bolo 21:00, keď sme v Štúrove zapadli do reštaurácie, no mali pred záverečnou. O tomto mieste antropológovia vedeli, že tam skvele varia. To bola pravda. Ale stretol som sa s niečím, čo inde vídať vzácné, a to bola ústretovosť personálu, že nám uvaria, hoci už mali zatvorené. Dokonca z toho mali radosť. Pretože hosť je pán a ten túto povesť rozšíri ďalej. Navyše mali aj veľmi príjemné ceny. Rozlúčili sme sa v hustom daždi. Dohodli sme sa, že sa ešte raz stretneme v Košiciach, keď budeme výsledky tejto práce prezentovať svetu.

Forenzná rekonštrukcia tváří košických mučeníkov mala byť hotová predbežne vo februári 2019, ale hlavný muž celého projektu sa medzitým oženil, tak som rešpektoval právo na medové týždne. **Verejná prezentácia projektu sa uskutočnila na pôde Teologickej fakulty v Košiciach v Aule svätých košických mučeníkov, teda na mieste, kde bol fyzicky prítomný svätý pápež Ján Pavol II. v deň, keď ich vyhlásil za svätých – v nedeľu 2. júla 1995 poobede.** Prezentácia sa konala v utorok 30. apríla 2019 o 11:00. Od tejto hodiny je neúctou znázorňovať mučeníkov inak, ako na-

ozaj vyzerali, bolo by to popretie ich identity. Spomínam to preto, lebo sa našli takí, ktorí chceli prezentovať „svoju“ predstavu o výzore mučeníkov. Iní sa zas pohoršovali nad tým, prečo ich nepozvali „odobriť“ výsledok projektu? Tu stoja za zmienku dve skutočnosti. Košický arcibiskup až do tohto dňa žil v presvedčení, že celý tento projekt bol nápad jeho tajomníka. Až na chodbe vedľa auly mu tajomník predou mnou povedal, že to bolo inak a že som s tým návrhom prišiel ja. Zachoval sa čestne. Po druhé, keď už verejnosť z prezentácie odišla a poslední zvedaví novinári si balili mikrofóny a kamery, jeden postarší pán stále sedel v aule v prvom rade a díval sa na plátno na čelnej stene, na ktorom v slučke bežal forenzný postup pri vrátení skutočnej tváre jedného z mučeníkov: lebka, svaly, koža, tvár. Tento neznámy pán tam sedel ako malý chlapec, ktorý sa nevie odpútať od obrazovky, lebo je fascinovaný niečím, čo je jednoducho mimoriadne. Od tejto chvíle až naveky to bude tak, ako sme to videli dnes. Vtedy som mal ako autor tejto myšlienky dobrý pocit, že to malo zmysel a že niekto pochopil, o čo tu v skutočnosti išlo. **On totiž rozjímal pred obrazom svätca, ktorý sme odhalili podobne, ako sa to robí v Ríme, keď sa koná kanonizácia.**

Bol však 30. apríl náhoda? Rozhodne nie! V stredoveku duchovný a pútnický život v Košiciach osciloval okolo relikvie svätej krvi, ktorá vznikla počas miestneho eucharistického zázraku a stála za postavením Kaplnky svätého Michala a Dómu svätej Alžbety. Podľa buly pápeža Bonifáca IX. z roku 1402 bola táto relikvia vystavovaná verejnosti v predvečer prvého mája. Symbolicky tak Kristovu krv prevrstvila krv troch mučeníkov. Akoby Boh chcel povedať, že tieto dve udalosti a dvojaké relikvie vytvorili jeden jedinečný príbeh o duši mesta Košice. Ak by nebolo vrcholného svedectva týchto troch kňazov, nikdy by do Košíc neprišiel pápež. Ktoré mesto na Slovensku má takýto spirituálny primát? V našej krajine sú staršie i osobite sväté miesta. Ak je Nitra Betlehemom slovenského kresťanstva, Trnava slovenským Rómom, Spišská Kapitula slovenským Vatikánom, tak sú Košice slovenským Jeruzalemom. Niežeby sa také veci nestávali aj inde, ale len v Košiciach na to majú dôkazy.

V stredoveku v kulte svätých zohrávali mimoriadne silnú psychologickú, ale aj morálnu a teologickú úlohu dve udalosti. Najprv to bolo svätorečenie, ktoré bolo spojené s vybratím tela z temného hrobu, vyzdvihnutím na svetlo a položením na oltár. A potom to bolo translatio, prenesenie ostatkov, čo oživovalo úctu a upevňovalo vzťah miestnej cirkvi so svätým. Nám sa podarilo urobiť niečo podobne silné a to s využitím modernej vedy. Viera a veda sú totiž zajedno. Samozrejme, že to bolo spojené s ďalšími sprievodnými udalosťami počas celého štyristého jubilea. V rádiu Lumen sa na pokračovanie verejnosť dozvedela veľa detailov zo života a kultu košických mučeníkov. Konali sa viaceré vedecké konferencie, kde odznel ich príbeh. Košickí kňazi sa na dekanátnych rekolekciách na štyri pokračovania povzbudzovali ich duchovným

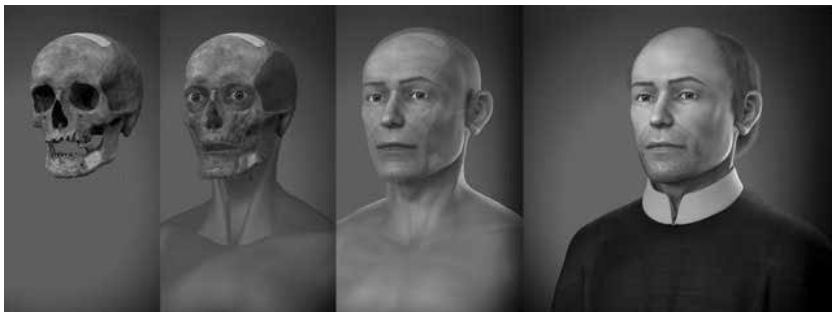
odkazom. Po Košickej diecéze putovali dva relikviáre s ostatkami košických mučeníkov, ktoré navštívili každú farnosť. Jezuitské vydavateľstvo Dobrá kniha vydala knihu *Košickí mučeníci*. Slovenská pošta 6. septembra 2019 v Košiciach a 11. septembra v Trnave prezentovala poštovú známku v hodnote 1,85 € s vyobrazením martýria troch košických mučeníkov. Slovenská televízia, štúdio Košice, natočila dvadsaťsedemminútový dokumentárny film *Narodení pre nebo*. V sobotu 7. septembra 2019 sa v košickej katedrále konali hlavné oslavy 400. výročia ich smrti. Je to bohatá duchovná i kultúrna žatva.



Sv. Marek Križin



Sv. Melichar Grodecký



Sv. Štefan Pongrác

Keď som bol pri tom všetkom, uvedomil som si jednu vec. Keby toto chceli sami mučeníci, nikdy by sa to nestalo. Lebo koľko vecí sme chceli, ale nestali sa. No toto chcel Boh. Z tmy zabudnutia sa vynorili obrysy skutočných podobizní troch svätých mužov. Boh má spočítané aj naše vlasy na hlave, pozná nás po mene. Jeho Syn totiž zomrel za každého z nás. Títo traja boli pre nás do istej miery cudzí ľudia, postavy z dejín, okolo ktorých bolo veľa akademických informácií. Mnohí pred nami o nich hovorili pekne, niektorí len hovorili. To tvorí našu kultúru. Keď sa dívame človeku do očí, netreba čítať jeho spis ani spis o ňom. Vytvárame si vlastný vzťah. A o to ide. O vzťah ja – svätí. Oni sú naši, sú „moji“. Za vyrozprávaným príbehom stálo veľa ľudí. Stačilo, aby zlyhal ktokoľvek z nich (Boh viacerých nahradil zodpovednejšími náhradníkmi) a forenzná rekonštrukcia tváří troch svätcov by nedošla do šťastného konca. Tu sa patrí všetkým spomenutým i počúvajúcim opakovane poďakovať. No najmä Bohu, že nám ich dal, lebo skrze nich ukázal, že nás stále miluje.

prof. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.
samostatný vedecký pracovník Slavistického ústavu SAV



Členovia vedeckého tímu s košickým pomocným biskupom.
Autor príspevku druhý zľava.

BOJOVNÍCI BOŽÍ (venované F. M. Dostojevskému)

Ján Mičko

I.

Prichádza na kopec. Je to čosi na spôsob obrovskej mohyly, presnejšie aztéckeho chrámu. Na samom úpätí sa nachádza bezlistý strom strednej veľkosti, podobný orgovánu. Dosiahne vrchol. Je unavený. Spoznáva brata Tadeáša, premonštrátskeho mnícha odetého v bielom habite. Prichádza mu v ústrety. Pozdravia sa, objímu. Sú radi, že sa opäť stretli. Nevideli sa tisíc rokov. Brat Tadeáš je najčistejší človek, s akým sa doposiaľ stretol. Okrem nich tam nik nie je.

„Prišiel som ťa o čosi požiadať, brat Tadeáš,“ povie.

„O čo ide?“

„Potrebujem rúcho!“

Boží muž sa zamyslí a po chvíli odpovie: „Ak si oblečieš rúcho, automaticky preberáš na seba aj kríž.“

Snehobiely rubáš je zložený pod stromom. Hypnotizuje ho pohľadom, veľmi si ho chce obliecť. Váha. Ešte nie je rozhodnutý.

Vykročí k stromu.

„Tak si sa teda rozhodol,“ monotónne poznamená Tadeáš, „ale bude to veľmi náročné!“ Zdvíha časti bieleho rúcha a prikladá mu ho k telu. Látka sa automaticky prilepí k trupu. Je to najzaujímavejší a najjednoduchší spôsob obliekania, s akým sa dovtedy stretol. O chvíľu sú s obliekaním hotoví. Sú celí bieli. Pripomínajú anjelov, akurát im chýbajú krídla.

Vyrazí dopredu. V okamihu, ako na seba natiahol blúzu a skompletizoval odev, objavil sa pred ním obrovský kríž. Meral približne dvadsať metrov, – priečne rameno nebolo vidieť – bol z neotesaných dosák a vyvolával úzkosť.

„Tadeáš, veď nie je v ľudských silách ho čo i len nadvihnúť, nieto ešte niesť!“

„To sa ti iba zdá. Ja ti pomôžem, odteraz budem stále s tebou,“ povie mních a jediným švihom nadhodí kríž.

Muž uchopí padajúce monštrum, oblapí ho oboma rukami, zakolíše sa, no vzápätí sa narovná a vykročí. Najprv s ťažkosťami, no postupne sa kroky rytmicky dopĺňajú. Už sa ho nikdy nezbaví. Prečudesná predstava. Zostupuje z hory, kde za sebou zanecháva nevinného Tadeáša, ktorý tvrdil, že ho nikdy neopustí.

II.

Zostupuje rýchlo. Na neforemné brvno si prirýchlo zvykol. Je sám. Vrástol do neho a kríž sa stal jeho súčasťou. Je ľahučký. Uteká. Má z toho radosť, aj keď nechápe zmysel tejto činnosti. Prechádza nádhernými krajinami s neporušenou prírodou. Striedajú sa stromy, nížiny, polia s obilím, planiny a mierne zvlnené pahorkatiny. Fúka vietor a jeho dych rozčebral zelené klásky pšenice. Je obdarený obrovskou milosťou, dokáže niesť kríž. Uvedomuje si, že bez Tadeášovho požehnania by to určite nedokázal.

„Čí je to kríž? Môj alebo kohosi iného?“

Netuší a ani nehľadá odpoveď. Otázka je nepodstatná. Najdôležitejšie je, že ho dokáže uniesť. Beží po planine. Drevená masa mu vôbec nebráni v behu.

Je súčasťou jeho organizmu. Nastáva zmena. Biele rúcho sa v okamihu premení na tmavosivý, lesklý pancier rímskeho legionára. Zostupuje z neznámeho, vysokého kopca, kde rastú nízke, no veľmi staré stromy nepatria ce k žiadnemu doposiaľ známemu druhu. Ponášajú sa na buk, majú oranžové či dokonca zlaté listy, no stavbou pripomínajú zakrpatené jablone.

„Obzri sa,“ zašepká neurčitý hlas. Automaticky sa otočí. Za chrbtom uvidí obrovský dav legionárov, ktorí postupne zaplavujú celý kopec. Nemajú zbrane ani kríže, iba panciere a štíty. Skúša ich identifikovať. Tváre naberajú kontúry, ale nikoho z nich nepozná. Oni jeho áno. Prihovárajú sa, ale pre toľkú pravu nerozumie, čo sa mu snažia povedať. Zbadá matku. Kráča v šiku s mužmi priamo za jeho chrbtom. Zamáva jej. Matka je v tmavých šatách a odhadoval by jej čosi po šesťdesiatke, možno aj viac – vždy vyzerala staršie. Blízko nej stoja obe sestry. Mladšia je dospelá, skoro vôbec ju nespoznal. Ponáša sa na starú matku z otcovej strany. Staršia je jeho kópiou. Držia sa s matkou za ruky a čosi sa mu snažia povedať. Je takmer nemožné im rozumieť.

„Čo to tu máš za ľudí?“ opýta sa matka. A naozaj, v dave sú zlodeji, lupiči, kupliari, veksláci, flákači či iní darebáci. Neprekvapuje ho to, celý život sa pohyboval v takejto spoločnosti. Matka a sestry sú jediné ženy v tomto podivuhodnom zoskupení. Nikomu sa to však nezdá čudné, veď predsa patria k nemu.

„Ako môže tak nevýhodne obchodovať s Nemcom,“ dohovára matke mladý pasák stojaci obďaleč.

„Veď ho ten Nemec iba okráda a on stále vraví, že sú to výhodné obchody,“ čuduje sa asi tridsaťročný vekslák s tmavými, mierne zvlnenými vlasmi. Matka neurčito mykne plecami. Mlčí. Pravdepodobne nerozumie. Dav sa pomaly hýbe ďalej.

Prichádzajú na nádhernú nížinu, kde sa celý zástup skonsoliduje. Biele mraky sa pohybujú o čosi rýchlejšie ako inokedy.

III.

Konečne pochopil intencionálny charakter skutočnosti. Predtým nedokázal určiť, či vojenská jednotka plní obranné funkcie, alebo má výlučne útočný charakter. Až teraz tomu úplne rozumie. Každý z nás má určitý cieľ. Všetci musíme niekam dôjsť. Spolu. Obrovský zástup pútnikov odetých v lesklých rímskych brneniach kráča za krížom, ktorý nesie. Nebyť matky a sestier, určite by sa postup zastavil. Vždy, keď sa otočil, keď túžil zastaviť, uvidel ich tváre a chuť pokračovať sa zvýšila. Doposiaľ nepozná cieľ cesty. Rád by sa niekoho opýtal, ale nedá sa. Niet koho. Nemôže sa zastaviť, neodpočíva, putuje. Sústavne, intenzívne. Nahovára si, že sa opýta nejakého pocestného, ale cestu lemujú iba nádherné krajiny bez ľudí. Paradoxom však je, že do zástupu sa nepretržite pripájajú ďalší a ďalší dobrovoľníci. Odkiaľ prichádzajú? Čo ich ženie? Nik mu neodpovie. Isté je, že prichádzajúci vojaci neustále rozširujú zadné rady. Do čela sprievodu sa nik nepripája. Celé zoskupenie pripomína živú reťaz, ktorá je pravidelne oživovaná novými okami.

Putujú už dlhý čas, neodpočívajú, a predsa nikto nie je unavený, nerepce, nenadáva, ani neumiera od vyčerpania. Počas celej púte je ideálne počasie: približne pätnásť stupňov nad nulou, s príjemným vetrikom.

Na miernej pahorkatine pravdepodobne stojí kostolík, no nevidí kríž, ani ďalšie insígnie posvätného miesta. Stavebne pripomína obyčajnú kaplnku. Pozostáva z väčšej polkruhovej miestnosti a posvätného miesta, sakristie.

Je na konci svojej cesty. Vie to. Bola to veľmi dlhá a namáhavá cesta a on cíti, že na nej priveľmi zostarol, nebol si však istý, či aj opticky. Tváre v dave sa nezmenili, dokonca aj matka vyzerá rovnako ako na začiatku. Staršia zo sestier sa stratila. Zástup Božích bojovníkov sa zastavil a s napätím vyčkáva, čo sa udeje.

Vchádza do polkruhovej miestnosti a svoj kríž skladá do kúta. Vo chvíli dotyku kríža so zemou fyzicky zostarne – tvár mu zvráskavie, vlasy vypadajú a ruky zachvátia plynulý tras. Je unavený. Cíti, ako z neho uniká život. Túži umrieť.

Rozhliada sa navôkol. Postrehne, že všade chýbajú dvere. Zbadá plešatého starca s dlhým chvostom striebřistých vlasov, odetého vo vrecovine. Pripomína Tadeáša. Vlastne, je to on. Poriadne si ho prezerá. Nemôže sa mylíť. Akurát zostarol, ako všetci. Túži ho pozdraviť, ale jeho pery nevydajú hláska. Zodvihne pravú ruku a jemne mu zakýva na pozdrav. Nedočká sa však odpovede, pretože starý mních si toto gesto zrejme nevšimol.

„Do svätyne môžeš vojsť len s osláveným krížom. Tento drevený zostane tu,“ povie Tadeáš – stavec a pohybom pravej ruky mu ukáže nádherný asi meter a pol vysoký kovový kríž. Je zelený s dvojcentimetrovým zlatým jemne tepaným lemovaním. Nemôže od neho odtrhnúť oči. Tón zelene evokuje malachit. Majstrovské dielo, je naozaj nádherný!

„Nemôžeš si vziať tento kríž, zostaň verný tomu, s ktorým si sem prišiel!“ kričí žena, ktorej hlas nedokáže identifikovať. Možno patrí k davu. Predtým si ju však nevšimol.

„Už som povedal,“ odvetil starec. Žena sa nenechá len tak ľahko odbiť a objaňuje starkému závažnosť svojich argumentov. Vyzerá to tak, akoby rokovali o nejakom závažnom probléme, ktorého výsledok ovplyvní budúcnosť planéty.

Ešte vždy si prezerá zeleno-zlatý kríž, po ktorom zakrátko siahne. Poťažká ho v rukách. Váha zostala nezmenená. Zmenila sa iba farba, materiál a veľkosť.

„Je to len nepodstatná akcidentálna zmena, substancia sa nemení! Do svätyne musím vstúpiť s osláveným krížom,“ zašomre, uchopí kolmé rameno kríža a vyrazí dopredu. Za sebou zanecháva diskutujúcich – starca i ženu.

Pretína hranicu jasu a temnoty. Kríž mu padá z pliec, podlamujú sa kolená, tečú sliny. Zakryje si oči. Umiera. Pohltí ho svetlo večného života. Oblohou preletí guľový blesk. Rozbehne sa tisíc divokých koní, zabučí bučiak.

Zástup legionárov sa nečakane preskupí, následne pretransformuje a v podobe svetelného lúča mizne v nekonečne. Najvýraznejšia je tvár jeho matky. Odráža sa v nej každučký detail života: legionári, stromy, krajina, Tadeáš i kaplnka. Aj ju však nakoniec pohltí večnosť. Strácajú sa stromy, kopce, rieky – rozpadá sa starý svet. Všetko sa odohrá v najmenšom časovom okamihu.

Na planéte zavládne absolútne ticho. Po prvýkrát od jej stvorenia.

A práve vtedy sa kdesi v diali zrodí niečo nové. Objaví sa náznak bytia...

Ján Mičko

„TO PRAVÉ“ NIKDY NEBUDE „MÓDNE“ ALEBO „KTO JE GEORGE MACDONALD ?“

Eva Baloghová

Ak ste počuli meno George MacDonald, pravdepodobne ste počuli, že to bol spisovateľ z devätnásteho storočia a dnes je považovaný za otca žánru fantasy. Táto všeobecne rozšírená informácia však v sebe nesie isté nešťastné zjednodušenie, ba nedorozumenie. Je to ako povedať mimozemšťanovi, ktorý chce pochopiť náš svet, že „človek je jeden z primátov“ alebo že „med sú prevažne sliny šestnohých okrídlených živočíchov“.

Žáner fantasy je nepochybne v móde a George MacDonald svojim dielom inšpiroval nielen mnohých velikánov literárneho sveta, ale možno aj autorov, ktorí sa vezú na tejto módnej vlne. On sám však nie je a pravdepodobne nikdy nebude módna záležitosť. „Nevmyslel“ žáner fantasy, ktorý je dnes tak obdivovaný a napodobňovaný. Svoje myšlienky v podstate nemohol vyjadriť inak, ako tým spôsobom, akým ich vyjadril, pretože **George MacDonald bol jednoducho mystik a podľa mnohých jeden z najväčších mystikov, akých nám kedy alebo doprialo.**

Mystik je človek, ktorý je v priamom kontakte s nadprirodzenom, ale na rozdiel od bosorákov a čarodějnikov mystik tento kontakt nikdy nevyhľadáva: je skôr nadprirodzenom vtiahnutý. Georgea MacDonalda môžeme považovať za pravého mystika, pretože miesto toho, aby hľadal spôsoby ako uniknúť zo všedného sveta (ako to ľudia skúšajú pomocou mágie, chemických látok, ale aj počítačových hier, filmov a literatúry), dostáva od Boha nadprirodzené vnímanie nášho stvoreného sveta, ktoré je väčšine ľudí skryté. Jeho vnútorný zrak preniká za závoj, ktorý ukrýva zmysel Božieho stvorenia; jeho myseľ neustále intuitívne vníma hlbšie veci, ktoré obsahuje sféra jeho existencie. Pozvanie do takéhoto intuitívneho vnímania je duchovným darom; a je paradoxom, že tento dar často dostávajú ľudia s úplne iným prirodzeným nadaním. George MacDonald počas vysokoškolských štúdií vynikal v prírodných vedách, ako je chémia a biológia, a istý čas zvažoval, že sa stane lekárom. Aj keď ho prirodzené rozumové nadanie predurčovalo spoznávať svet z vonkajšej stránky, Boh mal preňho iný plán – stať sa hlasom vyššej pravdy v ovzduší plytkého materializmu, pitvania prírody a industrializmu 19. storočia.

Etika i krása jeho myšlienok je nadčasová. Je ťažké zaradiť ho do akéhokoľvek obdobia. Presahuje myšlienkové prúdy aj denominačné rozdiely. Hoci sa stal duchovným pastierom vo svojej protestantskej tradícii, jeho

otvorená myseľ často narážala na protesty zo strany nominálneho škótskeho kalvinizmu. Niektorí kritici, ako **G. K. Chesterton, ho považujú za osobnosť, ktorá dokázala preskočiť myšlienkové obmedzenia svojej doby a priamo sa napojiť na tradíciu všeobecného kresťanstva**, presahujúcu storočia nepochopenia a rozporov.

Pohľad na svet, aký nám ponúkajú jeho diela, vonia radosťou. Celý svet sa pri čítaní jeho príbehov mení na Boží zázrak. Odrazu akosi lepšie chápeme, že to, čo Boh stvoril, je „dobré“, ba „veľmi dobré!“ (Genezis 1) a predovšetkým, že dobrý je Boh – že je nielen spravodlivým Bohom, ale aj „radosným Stvoriteľom“. George MacDonald vidí svet, ako sa „kúpe v Božej láske“. Ani na okamih sa nedíva očami cynika. Z jeho príbehov žiari akási večná chlapčenská sviežosť a bdelosť spolu s vážnosťou dokonalej radosti, akú prežíva dieťa pri hre. Zatiaľ čo klasická alegória si vezme všedné veci a snaží sa ich čitateľovi zatraktívniť tým, že z nich spraví princezné a goblinov, **George MacDonald skutočne verí, že ľudia sú princezné, princovia, goblinovia či dobré víly a prezlieka ich za obyčajných ľudí**. Nemaskuje ľudí a hnutia za rytierov a drakov, ale verí, že rytieri a draci, ktorí skutočne existujú vo večnom svete, sú tu zamaskovaní za ľudí a hnutia. Rozprávkovosť nie je na povrchu príbehu, ale v jeho srdci. Výsledkom je, že dokonca aj všedné predmety, javiskové kulisy príbehu, si ponechajú presne to nevyšlovné čaro, aké majú v rozprávkach: kvety sa zdajú ako farebné plamene, každý ker je horiacim krom, z ktorého môže prehovoriť Boh. Tento pocit detského nadšenia z objavovania úžasného nevyčerpatelného tajomstva stvoreného sveta bolestne zahanbuje nášho duchovne lenivého postmoderného ducha.

Dr. MacDonald vždy vedel, že melanchólia je pochabosť v porovnaní s vážnosťou radosti. Melanchólia je negácia a zaoberá sa triviálnosťami, ako je smrť: radosť je pozitívna a berie si na zodpovednosť obnovu a zachovávanie života. Melanchólia je nezodpovedná; dokáže sa prizerať, ako sa vesmír rozpadá na kusy: radosť je zodpovedná a podopiera vesmír v prázdnote priestoru. (G. K. Chesterton)

V MacDonaldovom podaní neexistuje žiadne „iba“, ktorým materialisti redukovujú celú ľudskú skúsenosť na to, čo sa dá nahmatať a podrobiť chemickému rozboru. Svet navždy zostáva Božím zázračným ihriskom. Ak chceme zostať deťmi, alebo sa nimi znova stať, ako nás k tomu vyzýva Kristus, našou úlohou je odhaliť jeho tajomstvo. George MacDonald od nás nechce, aby sme verili, že niekde existuje „oheň z ruží“ alebo „zázračná niť“ (nádherné symboly, ktorý používa v sérii kníh o Princeznej a Curdiem), ale že v Božom dobrom stvorení „existuje niečo také, len ešte lepšie“.

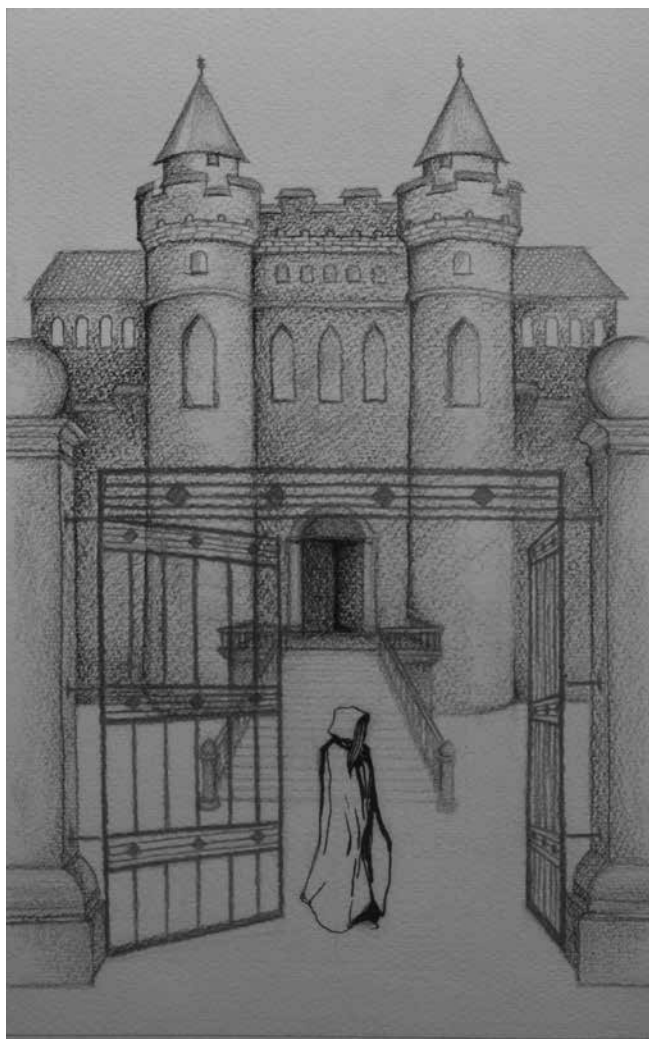
George MacDonald „nikdy nenapísal nič prázdne a to, čo napísal, je niekedy až príliš plné“. (Chesterton) Jeho próza sa skutočne miestami zdá až príliš poetická a nabitá významom, ktorý čitateľa núti odložiť knihu a premýšľať. Ale tí, ktorí majú skúsenosť so Svätým písmom, vedia, že tie najhlbšie pravdy o nebi a o zemi a o ich vzájomnom vzťahu sa často ani nedajú vyjadriť inak ako v metaforách, podobenstvách a obrazoch. Podľa MacDonaldových vlastných slov: **„Naša predstavivosť je stvorená tak, aby bola zrkadlom pravdy – ak sme úprimní, naša predstavivosť bude odrážať pravdu.“**

Keďže „objatia Boha nezostávajú neplodné“, aj George MacDonald má mnohých „synov a dcéry“. Tvrdil, že „najlepšie, čo môžete spraviť pre svojho bližného (hneď po prebudení jeho svedomia), nie je dať mu niečo, nad čím by mohol premýšľať, ale prebudiť to, čo je v ňom skryté“. Jeho dielo nesie aj toto ovocie. **Medzi jeho najvýznamnejších pokračovateľov patria G. K. Chesterton, Mark Twain, J. R. R. Tolkien, Lewis Carroll, Dorothy Sayers, Charles Williams a C. S. Lewis** (ktorý otvorene vyhlasoval, že si nepamätá na ani jedno svoje dielo, v ktorom by „svojho majstra“ necitoval). G. K. Chesterton zaraďuje Dr. MacDonalda medzi „tri alebo štyri najväčšie osobnosti 19. storočia“ a spomína si, že séria kníh *Princezná a goblin* a *Princezná a Curdie* radikálne zmenila pohľad na jeho existenciu.

Rytier katolíckeho kresťanstva G. K. Chesterton navyše tvrdí, že keď sa spisovateľom a škótskym protestantom Georgeom MacDonaldom „začneme pozornejšie zaoberať ako mystikom, zistíme, že jeho dielo je významným mílnikom v histórii kresťanstva. Tak ako niektorí protestanti hovoria o prvých zorničkách reformácie, o Dr. MacDonaldovi môžeme hovoriť ako o jednej z prvých zorničiek cirkevného zmierenia“.

V slovenskom preklade vyšli zatiaľ tri MacDonaldove diela: *Princezná a goblin* a *Princezná a Curdie* a zbierka štyroch fantazijných rozprávok pre deti aj dospelých. Ducha MacDonaldovej tvorby môžeme takmer hmatateľne cítiť v majstrovskom literárnom podaní britského spisovateľa C. S. Lewisa – napríklad v jeho „Ransomovej trilógii“ (alebo „Kozmickej trilógii“) *Malakandra*, *Perelandra* a *Thulandra*, ktoré tiež vyšli v slovenskom preklade.

Eva Baloghová



Ilustrácia je z knihy *Múdra pani a iné fantastické rozprávky* pre deti aj dospelých. Porta Libri, 2018.

„Nič necítiš?“

„Nie, madam.“

„Postupne budeš cítiť. Keď príde čas. Ale radšej ti hneď vysvetlím, aký si dostal dar. Už si počul, čo hovoria niektorí vzdelanci – že ľudia sa vyvinuli zo zvierat?“

„Nie, madam.“

„Na tom vlastne nezáleží. Pravda je však taká – a na tom naopak veľmi

záleží – že ak si ľudia nedajú pozor, pôjde to s nimi dole vodou a ako zvieratá skončia. Vzdelanci v minulosti to vedeli, ale už sa na to dávno zabudlo. Mnohí ľudia sa vlastne celý život stávajú zvieratami.“

„Keď si pomyslí na niektorých mojich kamarátov baníkov, vôbec ma to neprekvapuje, madam.“

„Ach, Curdie, musíš si dávať veľký pozor, ako rozprávaš o tom či onom človeku. Nie je ani zďaleka toľko tých, ktorí klesajú na úroveň zvierata, ako sa na prvý pohľad zdá. Keď si dnes na kopci stretol svojho otca, stáli ste na chvíľu na rovnakom mieste; a hoci jeden z vás mal v úmysle ísť hore a druhý dolu, náhodný pozorovateľ by v tej chvíli nevedel, ktorý z vás sa vyberie ktorým smerom. Tak môžu byť dvaja ľudia na rovnakom stupni slušného správania a vyberaných spôsobov, a predsa sa jeden z nich zlepšuje a druhý zhoršuje. A to je ten najväčší rozdiel, aký medzi nimi môže existovať.“

„Madam,“ povedal Curdie, „na čo je dobré vedieť, že existuje taký rozdiel, ak ho nikdy nevieme rozoznať?“

„Curdie, prosím ťa, dávaj pozor, čo ti hovorím; pretože správne slová nemusia vždy vykonať presne to, čo chcem; ale nesprávne slová naisto vykonajú to, čo nechcem. Nepovedala som, že sa to nikdy nedá rozoznať. Keď treba, aby si to vedel – keď sa treba vážne zaoberať tým alebo oným človekom – vždy sa nájde spôsob, ako zistiť dosť na to, aby si sa nedopustil nejakej veľkej chyby. Takéto vážne konanie ťa čoskoro čaká a navyše s ľuďmi, o ktorých nič nevieš; budeš musieť byť vyzbrojený niečím účinnejším, ako je bežná schopnosť odhadnúť povahu človeka.“

Preto teraz dobre počúvaj. Keď ľudia prestávajú byť ľuďmi a stávajú sa zvieratami – či už je to kvôli tomu, čo robia, alebo čo si myslia – zmena sa vždy najprv prejaví na ich rukách. Najskôr sa to deje vo vnútri rúk, pretože povrch sú len akési „rukavičky“. Samozrejme, tí ľudia to nevedia; lebo zvierá nevie o tom, že je zvierá – a čím viac je človek zvieratom, tým menej si to uvedomuje. Zmenu na rukách nerozoznajú ani ich najlepší priatelia, ba ani ich najzarytejší nepriatelia; tí vidia len ich živé „rukavičky“. Ale nájdú sa aj takí, ktorí pri dotyku ruky človeka klesajúceho na úroveň zvierata cítia čosi neurčité, čosi odpudzujúce.

Nuž a môj oheň z ruží urobil tvoje ruky schopnými toto rozpoznať... Ak sa pocvičíš v zoológii, budeš pri dotyku ruky dokonca vedieť, aký druh zvierata sa z toho človeka stáva. A tak budeš presne vedieť, s akým človekom máš dočinenia. Ale je tu jedna podmienka – tento dar sa zoberie každému, kto ho použije pre svoje vlastné ciele...“

Ukážka je z knihy Princezná a Curdie. Porta Libri, 2016.

MESTSKÝ PUSTOVNÍK MARTIN VLADO

Ján Mičko

Keď sa raz, veľmi pozorne, ostražito budete prechádzať po košickej „Malej Prahe“, určite narazíte na nenáhliaceho sa, nenápadného muža, mestského pútnika v okuliaroch, literáta vychutnávajúceho si prechádzku Martina Vlada.

Martin Vlado sa narodil pred šesťdesiatimi rokmi, 7. 2. 1959 v Košiciach. Je vysokoškolským pedagógom (pracuje v Ústave materiálov a inžinierstva kvality Technickej univerzity v Košiciach), básnikom prozaikom a aforistom, ktorý za svoju tvorbu získal významné ocenenia nielen na poli poézie, ale aj prózy.¹ Je autorom dvanástich kníh, jeho básne a prózy boli preložené do češtiny, poľštiny a švédčiny.² Publikoval v literárnych prílohách denníkov Pravda a SME, časopisoch Literárny týždenník, Dotyky, RAK, Slovenské pohľady, Romboid, Vertigo a v Slovenskom rozhlase.

Analyzovať tvorbu Martina Vlada nie je jednoduché, keďže sa vyznačuje štýlovou a tematickou rôznorodosťou a významovou mnohoznačnosťou. Jedno sa mu však uprieť nedá, v jeho básňach je ukrytý jasný existenciálny odkaz, ktorý sa viaže nielen k reflexii prežitého, ale najmä prežívaného života. Podľa I. Hostovej je pre Vladove básne charakteristické nachádzanie poézie v záznamoch každodenného života, v „epickej šírke“ banálnych detailov, ktoré ako celok vytvárajú báseň – obraz/fotku.³ Fundamentom jeho lyrických i epických výpovedí je ich vysoká aktuálnosť, výstižnosť a presnosť vyjadrení. Básnik „nemláti prázdnu slamu“, ale bez súčasnej tendencie ohurovať, stroho prechádza „rovno k veci“. Skratkovité básne, často aforistického razenia smerujú priamo k podstate, na koreň, a tak absentuje balast, zbytočná slovná vata, typická pre nezrelých básnikov. Možno je táto striktnosť (ne)vedomou transformáciou spôsobu vyjadrovania ideo-

- 1 Je viacnásobným finalistom súťaží BÁSNE Assecosolutions / BÁSNE SK/CZ (2012, 2013, 2016, 2017) a POVIEDKA (2014, 2015). V roku 2005 získal Cenu Slovenských pohľadov za prózu. Básnický zošit *Olej* bol zaradený do TOP 5 – 2011 (slovenská literárna a výtvarná scéna 2011 v odbornej reflexii; eds.: J. Gavura, M. Součková, R. Kitta. Prešov: OZ FACE 2013). Za básnickú zbierku *Zväčšovanie priestoru* dostal Prémium Klubu nezávislých spisovateľov.
- 2 Časopisecké a knižné preklady.
- 3 Porov. HOSTOVÁ, I.: K dôvodom nesmelej radosti. Slovenská nedebutová poézia, 2011. In: *Knižná revue – príloha*, 2012, roč. 22, č. 14 – 15, s. 4.

vých postupov z jeho pracovného prostredia. Akýsi technický vyjadrovací aparát, špecifický lingvistický modus, určitý štýl, v ktorom má konkrétne miesto, intonačnú razanciu a významovú váhu každé zvolené slovo. Každý výraz je konkrétnym stavebným kameňom, ktorý po vypadnutí spôsobí minimálne rytmickú, ideovú, de facto celkovú deštrukciu básne. Zamyšľam sa nad tým, akým poetom by Martin Vlado bol, ak by na literárnych potulkách nestretol Strážaya, Kondróta, Mihálíka, Urbana, či iných...

Pre Vlada je typické ešte jedno silné signifikantné špecifikum: Je to básnik *samorast*. Ak som pred chvíľou upriamil vašu pozornosť na významných slovenských básnikov, vnímal som ich ako sprievodcov, dobových súputníkov, druhov, pretože žiaden básnik nemôže pridlho zostávať sám. Spreádzali, presnejšie dialogicky putovali s týmto mestským pútnikom tajnými, kľukatými zákutiami literatúry a aj keď je básnik *samorastom*, možno v tom literárnom putovaní objaviť prvky latentnej iniciácie.

No napriek tomu, zdá sa, že práve strážayovská poetika je básnikovi zrejme najbližšia. Nepoznám nikoho, kto by o básňach, ale aj o osobnosti Štefana Strážaya dokázal tak zanietene a zároveň s pokorou rozprávať. Pri jeho slovách vzniká dojem, že Vlado a Strážay (aj keď to generačne nesedí), niekoľko rokov spoločne okupovali gymnaziálnu lavicu, veľmi dobre sa poznali, spolupracovali a rozumeli si.

Aj keď v tejto rubrike zvykneme čitateľovi poskytnúť akýsi úvod, nasmerovanie, skromnú významovú analýzu fundamentálnych termínov v ponúkaných básňach, tentokrát urobíme výnimku. Vladove básne manuál nepotrebujú. Predkladané básne **videl som – básen** pochádzajú zo zbierky *Olej*⁴. Podľa I. Hostovej táto zbierka nie je iná ako tie predchádzajúce. Väčšina básní je založená na nenásilnom vplynutí textu do pointy, ktorá následne núti k jeho spätnému prehodnoteniu a poskytuje čitateľovi radosť z náhleho objavu...⁵ Básne **3.8. – naše výstupy** sú zo zbierky *Zväčšovanie priestoru/Devät, Flexibuk No.5*.⁶ Na margo tejto básnickej knihy literárny vedec a kritik Jaroslav Šrank okrem iného napísal: „Z viacerých signálov možno usudzovať, že vzdorovanie moci patrí medzi vznešené motivácie Vladovej poézie. Autor viackrát cez privlastnenie paroduje súčasné autoritatívne jazyky: technokratický či vedecký žargón, reklamné či novinárske kliše. Výsledkom býva taký posun v zautomatizovanom systéme, pri ktorom sa obnaží jeho tupá sila a zároveň sa vtipne učiní zadosť potrebe človeka zápasíť o svoju vnútornú slobodu.“⁷

4 VLADO, M: *Olej*. KON-PRESS, Trnava, 2011, s. 20.

5 HOSTOVÁ, I.: K dôvodom nesmelej radosti. Slovenská nedebutová poézia, 2011. In: *Knižná revue – príloha*, 2012, s. 4.

6 VLADO, M. *Zväčšovanie priestoru /Devät, Flexibuk No. 5*. Košice: Dive Buki, 2016, 58 s.

7 ŠRANK, J.: Poézia sa črtá, na básni sa pracuje. In: *denník PRAVDA*, 23. 3. 2017.

Nechajme básne Martina Vlada putovať a nájsť si cestu k vám, čitateľom, aby mohli následne ožiť a potom vo vás pôsobiť, transformovať sa, sublimovať, metamorfovať; jednoducho žiť svojím vlastným obohacujúcim životom.

I.
videl som

svoj vlajúci plášť
na prihrbenej postave
dym
zlomený konár
o chvíľu
strom
vyvrátený od koreňa
čeriace sa hladiny
mlák
červené zore
dievča
na autobusovej zastávke
ako si
vpredu
obidvoma rukami
pridržiava sukňu

(celý čas kráčajúci
proti vetru)

II.
báseň

napísal som ju
po návrate z predpoludňajšej omše
prvý deň
v dome
ktorý som zdedil

sediac potom celý čas
pod orechom uprostred záhrady

niekoľko dní
som ju nosil v hlave
v kostole
som si ju dookola opakoval
pred obedom prepísal na papier

a večer
keď som vošiel do domu
do veršov som vložil

iba smútok

III.

3. 8.

krivolaký lesný chodník

ty a ja

dva druhy šumu

IV.

naše výstupy

sú čitateľné
komunikujú
sú kľúčom
k sebe samým

prinášajú informácie
o aktuálnom stave
podnety k optimalizácii
uľahčujú rozhodovanie

z hľadiska rizík deštrukcie systému
je projekt precízne ošetrený

jediná potenciálna hrozba je iná
potešiteľnejšia skutočnosť

Epilóg

Vo februári tohto roku oslávil Martin Vlado šesťdesiatiny, ku ktorým mu srdečne blahoželáme. Pre každého pracujúceho človeka je šesťdesiatka významným životným medzníkom. Pribúdajúce roky často prinášajú existenciálnu i ideovú stabilitu, no popritom aj nastupujúcu fyzickú vyčerpanosť, opotrebovanosť organizmu. O slovo sa pošepky začína hlásiť staroba. V minulosti toto jubileum signalizovalo odchod do dôchodku, na zaslúžilý odpočinok po niekoľko dekád trvajúcom pracovnom vyťažení. Dnes...

U básnikov je to predsa len iné. Môže básnik prestať písať a pobrať sa na zaslúžený odpočinok? Ťažko. Môže sa iba odmlčať. Aby vo chvíli nevyhnutnosti opäť prehovoril.

Tvorba Martina Vlada:

Prskavky/Malé básne do tmy (Odkaz, Bratislava, 1997)

Kafédrala/Sen ortodoxného kávičkára (Interart, Košice, 2000)

Park Angelinum (Agentúra K, Košice, 2001)

Muž oblačného dňa (Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, Bratislava, 2003)

Insomnia (v spoluautorstve s Petrom Bilým; Interart Košice, 2003)

Obnovovanie kvetu (Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, Bratislava, 2006)

Mestský pustovník (Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, Bratislava, 2009)

Olej (KON-PRESS, Trnava, 2011)

Sedemnášť nula štyri (Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, Bratislava, 2014)

Zväčšovanie priestoru/Deväť, Flexibuk No. 5 (Dive Buki, Košice, 2016)

Portrety z bliska/Antologiadwspółczesnejślowskiejprozy (Abilion, Rzeszów, 2016)

Lomová mechanika (Pectus, Košice, 2017)

Stále si myslím, že existuje to miesto (Pectus, Košice, 2018)

Mechanika pękania (Abilion, Rzeszów, 2019)

Použitá literatúra:

A. primárna:

VLADO, M. *Zväčšovanie priestoru /Deväť, Flexibuk No. 5*. Košice : Dive Buki, 2016, s. 58. ISBN 978-80-89677-10-8.

VLADO, M: *Olej*. Trnava: KON-PRESS, 2011, s. 20. ISBN 978-80-85413-68-7.

B. sekundárna:

GAVURA, J.: Martin Vlado. *Olej*. In: *TOP 2011/Slovenská literárna a výtvarná scéna 2011 v odbornej reflexii*, s. 118 – 129, Prešov : OZ FACE, 2013. ISBN 978-80-971271-3-8.

HOSTOVÁ, I.: Excentrický básnik v excentrickej dobe. In: *Rak/Revue aktuálnej kultúry*, 2012, roč. 17, č. 6, s. 51 – 52.

HOSTOVÁ, I.: K dôvodom nesmelej radosti. Slovenská nedebutová poézia 2011. In: *Knižná revue – príloha*, 2012, roč. 22, č. 14 – 15, s. 5.

ŠRANK, J.: Poézia sa črtá, na básni sa pracuje. In: denník PRAVDA, 27. 3. 2017.

PhDr. ThLic. Mgr. Ján Mičko, PhD.
Katedra spoločenských vied, Technická univerzita v Košiciach

PRAKTICKÉ UVEDENIE DO „HALMOVEJ“ IKONY BLAHOSLAVENEJ MÁRIE CELESTY CROSTAROSA (kláštor Redemptoristiek, Kežmarok 14. 9. 2019)

Jozef Brodňanský

Prológ

Prienik dvoch osôb do svätej podstaty je čiastkou mystéria súčasnej ikony blahoslavenej mystičky Márie Celesty Crostarosa, ktorú vytvoril umelec Jaroslav Halmo. Jej koncept je priamo naviazaný na priestor presbytéria kláštorného kostola, v ktorom sa nachádza a chce s ním reálne komunikovať. Má svoje miesto na pravej strane oblúka svätyne, vďaka čomu vytvára pomyselný most s ikonou Matky ustavičnej pomoci situovanej na jeho ľavej strane.

Obe ikony ponúkajú možnosť kontemplovať hĺbku tak duchovnej, ako aj plne ľudskej jednoty Lásky. Na ľavej ikone Bohorodička (človek) drží liturgickým gestom Ježiša (Boha). Ikona napravo sprítomňuje v osobe bl. Celesty podobný výjav, ale obrátene. Ježiš (Boh) je pri človeku. Tento vnútorný most, ktorý vo svojom živote azda každý aj hľadá, bližšie popisujú nasledujúce riadky. Obraz a umenie dávajú pri tomto hľadaní skoro až istotu, že hľadané krásno a jas sú na dosah, nie iba v pozornom srdci maliara.

Posolstvo a význam detailov

Boh poslal na zem Syna v podobe dieťaťa narodeného z Márie ako prejav dôvery v človeka. Aj človek si volí Boha slobodne. Túto vzájomnú voľbu symbolizujú odlišné farebné pásy na okrajoch obrazu. Uprostred nich dominuje zlatý most vznikajúcej synergie, v ktorom sú sprítomnení Kristus a Celesta. Celestin odev v odtieňoch červenej farby je náznakom teologickej syntézy ľudskej a božskej prirodzenosti.

V tomto prelínaní osôb môžeme vnímať theosis – „zbožštenie“ (por.: KKC 398), ktoré obraz ponúka, vnímajúc celkovú kompozíciu zdola. Ide o most vnímaný medzi človekom a Bohom, ktorého cieľom je zduchovenie človeka. Theosis je nielen pre východnú tradíciu kresťanov akousi skúškou správnosti. Nie je výsadou len pre zasvätených ľudí. Je to proces, ktorým chceme prejsť všetci. Vychádzajúc z osobnej skúsenosti nám už v svojich začiatkoch jej duchovného života blahoslavená Mária Celesta ponúka kľúčový text, z ktorého ikona aj povstala. Je napísaný na zvitku v spodnej časti obrazu: *„Vrúcne som zatúžil dať svetú svojho Ducha a obdarit' ním svoje rozumné stvorenia, aby som žil s nimi a v nich až do konca sveta.“*

Póza budúcej mníšky odráža skutočnosť, že toto slovo vidí a zároveň počuje jeho výzvu. V slobode, pretože je pokorná, aj koná. Pokoru vyjadřila vo svojom živote písaním. Ruka, ktorá zapisuje slovo, vyvoláva v dynamike obrazu otázku, či patrí Márii Celeste alebo Ježišovi. Dalo by sa povedať, že jednou z hlavných tém obrazu je ponúknuť impulz aj pre duchovnú metaforu našej ruky v srdci. Pero v ruke symbolizuje Ducha Svätého, ktorý píše skrz Mojžiša (p. Ex 24,12; 34, 28) a Jozueho (p. Joz 24, 26), píše na Baltazárovej hostine (p. Dan 5, 24), ale aj v Jánovom evanjeliu (p. Jn 8, 8).

Druhou dynamikou stvárnenia je oko na strane srdca Celesty, do ktorého autor mikroskopicky vložil obraz Božej milosti z modlitbového dreva, ktoré vlastní mníšky daného kláštora. Tu predstavuje moment, keď je vhodné čítať i počúvať srdcom ďalší dôležitý text ženy v dialógu so Ženíchom jej duše: „Počas kratučkej chvíle som videla nášho Pána Ježiša Krista, ktorý spojil svoje presväté ruky, nohy a bok s mojimi. Neudialo sa to v ľudskom tele, ale v božskej kráse a jase, ktoré ľudský jazyk nebude môcť nikdy vyjadriť. Moja duša vtedy pocítila dotyk duchovnej čistoty a slasti, aký som nikdy viac nezakúsila. Zdalo sa mi, že som v tej šťastnej a požehnanej chvíli opustila tento život.“

Mimoriadne sugestívnym detailom, ktorý nanovo prerozpráva tento okamih, je kríž na srdci modliacej sa, ktorý je spojením dvoch línií. Obe sa pretínajú v mieste Srdca Krista aj blahoslavenej. Práve tento bod, kde majú obidvaja srdce, je prienikom horizontálnej línie ako pozemského života a vertikály ako slobodnej spolupráce s Božím plánom. Premena života cez skúsenosť kríža je takto jedinou duchovnosťou srdca, ktoré dorastá k blaženosti, ako o ňom hovorí Ježiš: „Blahoslavení čistého srdca, lebo oni uvidia Boha.“ (Mt 5, 8)

Detail Božej milosti v oku rehoľnice tak vrcholne naznačuje dôležitosť používania všetkých zmyslov na vnímanie Božieho slova, aby bolo v našom živote skutočne viditeľné. Toto vnútorné tajomstvo ľudského príbehu ženy z obrazu výstižne dotvára vysvetlenie sv. Pavla (p. 1 Kor 12, 15 – 18), ale ešte presnejšie vystihuje evanjelista: „Lampou tela je oko. Ak bude tvoje oko čisté, bude celé tvoje telo vo svetle.“ (Mt 6, 22)



Význam farieb:

odtiene červenej: horlivosť, láska, utrpenie a premena;

biela: čistota myslenia a konania;

zlato: Božia prítomnosť, svätosť.

Význam symbolov:

zvítok: ľudská duša, príbeh života zasväcovania sa;

pero: nástroj Ducha Svätého;

ruka: Duch Svätý;

kríž na srdci: intímny bod prieniku ľudskej duše s Bohom;

pravé oko: lampa pre celé telo.

Epilóg

Ak je veľkosť Krista na ikone Bohorodičky menšia než na ikone Celesty, je to premostenie medzi ľudskou a božskou prirodzenosťou Boha, do ktorej sme odpoveďou na jeho povolanie pozvaní aj my. Synergia ruky – ako symbolu Ducha svätého, Krista – ako Božieho Syna a Celesty – ako Božieho nástroja, tvorí nielen virtuálne mystérium Trojice. V tomto mystériu preniknutia človeka Bohom a ľudskej odpovede na jeho pozvanie spočíva najhlbšie miesto ikony. Každý, kto sa otvorí pre modlitbu srdcom pred ikonou blahoslavenej Márie Celesty, môže podľa milosti zakúšať dotyk s touto ich jednotou. Jej pokrmom aj ovocím je Eucharistia. Umiestnenie týchto dvoch ikon na víťaznom oblúku kostola je aj preto vhodnou odpoveďou na liturgiu každého dňa sestier a ľudí, ktorí ju spolu s nimi slávia.

o. ThDr. Jozef Brodňanský, PhD., OSB

Loli paradíčka. Slovensko 2019.
Réžia a scenár: Richard Staviarsky,
Viťo Staviarsky

Keď sa rodina Staviarskych púšťala do nakrúcania pravej „vichodňarskej“ komédie, mohla iba dúfať, že publikum sa dokáže povzniesť nad predsudky a ich počin bude prijatý s entuziazmom. Počiatkové nádeje sa pretavili do reality – Loli paradíčka po úspechu na festivale Art Film Fest v Košiciach zožala úspech aj u divákov v kinách. Z kinosál burácali (a stále burávajú) salvy smiechu pri hláškach, ktoré s trochou šťastia zľudovejú podobne ako tie z Pásla kone na betóne. Kde sa teda skrýva tajomstvo úspechu? Žeby sa naozaj aj Slovákovi podarilo natočiť dobrú komédiu?

Jarmočný predavač cukroviniek Milan prichytí rómske dievča Veronku, ako kradne turecké medy. Od pôvodného nápadu zavolať políciu sa táto neštandardná dvojica dostane k tomu, že Milan najprv Veronke kúpi obed a potom ju zamestná u seba v stánku. Ich vzťah rýchlo naberať na obrátkach, no reakcie okolia na seba nenechajú dlho čakať. Veronke však nevadí, že Milanovi chýba noha a Milan je rozhodnutý bojovať aj proti vlastnej mame, ktorá Rómku za nevestu nechce.

Ak chcete za obrazmi hľadať hĺbku o tom, ako je integrácia Rómov do majority možná a žiadaná, tento film nebude vašou šálkou kávy. Naopak, ak chcete vidieť veci tak, ako sú, tak ako ich ľudia na východe Slovenska denne prežívajú a vnímajú – nuž, Loli paradíčka rozhodne rozpráva práve takéto príbeh. Jednoduchý humor podaný v šarišskom nárečí, chytľavé ľudové i rómske melódie, ktoré si budete pospevovať ešte dlho po skončení filmu. Autentický výkon mladučkej Kamily Mitrášovej doplnený o excelentnú jednoduchosť Michala Ilkanina v kombinácii s istou neokrôchanosťou Michala Soltésza v divákovi zanechávajú celkový dojem príjemnej východniarskej komédie, ktorú si radi pozrieme počas sviatkov v televízii, no zároveň sme ochotní obetovať pár eur na vstupenku do kina.

Rozpačitý – či teda oficiálne otvorený záver dáva divákovi priestor na rozmýšľanie a tvorcom zase impulz do budúcnosti. Oplatí sa natočiť voľne pokračovanie? Kde a ako nakoniec skončí Veronka? Čo sa stane s Milanom? Život na východe nie je jednoduchý a neponúka lacné a rýchle riešenia, ba skôr naopak. Je plný malých scén, ktoré dotvárajú celkový smutno-smiešny obraz východniarskej reality. Ak by ste teda

mali pocit, že na východe nič nie je, nebojte sa. Aj z toho nič sa dá napísať a nakrútiť film, ktorý si na jednej strane uťahuje sám zo seba a na druhej ponúka divákovi výsek reality hodný zamyslenia a dlhšej reflexie.

Alžbeta Mohyláková

NEWMAN, J. H. *Apologia pro vita sua. Prehľad mojich náboženských názorov.* Trnava: SSV, 2019.

Ste celebrita, uznávaná vo svojej profesii, ba dokonca vaša popularita stúpla natoľko, že vás poznajú už aj bežní ľudia a stali ste sa rešpektovanou osobou pre širokú verejnosť vo svojej vlasti. A vtom to príde. Zmeníte závažným spôsobom svoj životný svetonázor a mnohí, ktorí vás poznali, si pomyslia, že ste sa zbláznili. Prečo to urobil? Čo ho k tomu viedlo? Alebo nás doteraz zavádzal a až teraz sa ukázal v pravom svetle?

Možno aj takto skratkovito a vyu-melkovane by sa dala zhrnúť osnova príbehu o jednej z najvýznamnejších konverzií za posledné storočia, keď sa známy oxfordský profesor, uznávaný anglikánsky kňaz a teológ John Henry Newman (1801 – 1890), rozhodol stať rímskokatolíkom. Tento zaujímavý príbeh dal do pohybu udalosti, ktoré sa neskôr stali dôvodom napísania jeho osobného svedectva a ktoré práve vychádza v slovenskom preklade – *Apologia pro vita sua*, s podtitulom *Prehľad mojich náboženských názorov*.

Zdôvodniť nádej, ktorá je vo vás...

Už vďaka samotnému faktu, že Newmanova *Apologia pro vita sua* má byť svedectvom o konverzii, čitateľovi isto napadne iné významné osobné svedectvo obrátenia z raných čias kresťanstva – *Vyznania* sv. Augustína. Ale netreba sa unáhliť pri porovnávaní týchto dvoch kníh. Ten, kto prečítal *Vyznania*, by azda čakal, že za iným osobným príbehom viery spísaným do knižnej formy bude nie menej pútavé, snád' aj patrične romanticky ladené rozprávanie postavy z viktoriánskeho Anglicka, džentlmena, ktorý kráčal za svojím snom a napísal o jeho naplnení dlhú milostnú báseň. Nuž, nie je tomu tak. Život autora *Apológie* bol síce hnaný silným a vášnivým princípom, ale nebola to láska z románov a básní. Bol to strohejší a pre mnohých aj nudnejší dôvod – pravda. Ako píše v úvode do tohto diela svetoznámy odborník na Newmana, Ian Ker, jeho myseľ zaujímala a hnala jediná vec – „nasledovať pravdu, nech už ju povedie kamkoľvek“. (38) Preto už tento fakt naznačuje, že čitateľ *Apológie* nemôže čakať duchovné dejiny duše, ktorá sa zaľúbila do Boha, ako skôr zdôvodňovanie teologických postupov, ktoré privádzali Newmana krok za krokom k pravde v Katolíckej cirkvi.

A ani hlavný dôvod pre vydanie osobného svedectva o nádeji v jeho živote nebol romantický. Newman sa nerozhodol opísať svoje teologické cesty za pravdou ako spomienky obľúbeného a uznávaného mudrca na dôchodku (*Apológiu* písal ako 63-ročný), na žiadosť širokého kruhu svojich

žiakov a stúpcov v duchu Ratzinger Schülerkreis. Išlo skôr o opačný dôvod. Utrápený a osamotený Newman sa musel brániť voči provokáciám a obhajovať dôvody svojho najvážnejšieho rozhodnutia.

Celý príbeh spojený s *Apológiou* spustil profesor a spisovateľ Charles Kingsley (1819 – 1875), ktorý v niekoľkých článkoch obvinil katolíkov všeobecne a aj Newmana osobne z „prefikanosti“, ktorá nemá nič dočinenia s pravdou. Newman zareagoval na verejné osočovanie a rozhodol sa ponúknuť obhajobu svojich postojov vo viacerých pamfletoch, ktoré vychádzali samostatne. Potom boli všetky vydané dohromady v roku 1864, no po rozhodnutí vypustenia dvoch kontroverzných častí a úprave ostatných bola *Apologia pro vita sua* opätovne vydaná v roku 1865. Slovenský preklad ponúka definitívnu verziu v piatich kapitolách s predslovom a poznámkami. Pridané sú ešte aj Úvod Iana Kera, Prílohy a Dodatočné poznámky.

Úspech a význam Apológie

Apológia znamenala po ťažkých momentoch v Newmanovom živote návrat záujmu o jeho osobu a veľký úspech samotnej knihy. A to nielen medzi katolíkmi, ale aj medzi anglikánmi. Všeobecne sa prijalo, že Newman očistil svoje meno, vyvrátil Kingsleyho námietky, ako aj intelektuálne obhájil katolícku vieru, ktorá si dovtedy v anglikánskom prostredí zakúšala iba výsmech a pohrdanie.

Všeobecný úspech *Apológie* potvrdila recenzia v *Saturday Review*, kto-

rá ponúkla kultivovaným spôsobom laudáciu nielen na dielo, ale aj na jej autora ako na „jedného z najlepších majstrov jazyka“ a ktorého „sila logiky takmer nemá seberovného“ a ktorý ovplyvnil anglické myslenie viac ako ktorýkoľvek z jeho súčasníkov. Ak aj bola táto recenzia prehnane pochvalná, väčšina iných uznala Newmanovu čestnosť a úprimnosť. Ker dodáva, že *Apológiu* si „autor zabezpečil reputáciu významného literáta“ a podiel jej významu vidí v jej pokojnom tóne napriek polemickému charakteru: „Autor sa nám prihovára v konverzačnom, občas dokonca hovorovom duchu.“ (39)

Apológia je nielen intelektuálnou autobiografiou, ale aj kvalitným teologickým dielom, ktoré podnieti premýšľanie o autenticite viery súčasného čitateľa. Newman, ktorý si musel obhájit svoje náboženské presvedčenie, nie je až tak vzdialený dnešným časom, kedy sa stále viac od veriaceho kresťana očakáva práve pokojná, no pritom odvážna racionálna argumentácia. Ak Newman dokázal jednou knihou oslovit tvrdých anglikánov, povzbudiť utiahnutých katolíkov, a pritom potvrdiť svoju intelektuálnu integritu s pokorou, potom jeho *Apológia* môže byť cenným, ba priam povinným, čítaním v knižnici každého úprimného a vášnivého hľadača pravdy. O to viac, že jeho samého pravda priviedla až k svätosti.

Dr. Pavol Hrabovecký, S.T.D.
Katedra systematickej teológie,
Teologická fakulta
Katolícka univerzita v Ružomberku

OBJEDNÁVKA VERBUM 2020

Verbum na rok 2020 si môžete objednať za cenu 10 €. Časopis vychádza dvakrát ročne (Veľká Noc, Vianoce).

Kontaktná osoba pre objednávky vo vydavateľstve:

Martin Kuniak

telefón: +421 918 337 452

e-mail: martin.kuniak@ku.sk

Predplatné Verbumu na rok 2020 môžete uskutočniť:

- prostredníctvom priloženej **poštovej poukážky**
- **platbou cez účet:**

IBAN: **SK60 8180 0000 0070 0008 5966**

Cena: **10 Eur**

Variabilný symbol: **592020**

Popis platby: **MENO, ADRESA**

DÔLEŽITÉ:

Pri platbe cez bankový účet, prosím, nezabudnite uviesť v popise platby svoje meno a adresu, kam máme časopis zaslať.

Budeme radi, keď náš časopis odporučíte aj svojim známym.

Bližšie informácie o časopise nájdete na: **www.casopisverbum.sk**

Ďakujeme.

Redakcia VERBUM



www.casopisverbum.sk



MMXIX