

Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave, Bratislava

2/2022
ročník XX

Teologický časopis
Fórum pre kresťanský dialóg

Teologický časopis

ročník XX, rok 2022, číslo 2

Recenzovaný časopis

Vychádza dvakrát ročne

© Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2022

Vydavateľ:

Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave

Kostolná 1, P. O. BOX 173

814 99 Bratislava

Dátum vydania:

december 2022

Edičná rada:

doc. Mgr. Marcela Andoková, PhD.

prof. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.

doc. Martin Dojčár, PhD.

prof. S.S.L. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD.

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.

doc. Bohdan Hroboň, DPhil.

ThDr. Maria Kardis, PhD.

prof. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

Poradná rada:

Dr. Jamem K. Aitken (*University of Cambridge*)

Dr. Peter Juhás (*University of Münster*)

Dr. Brigit Weyel (*University of Tübingen*)

Šéfredaktor:

Dr. Jozef Tiňo

Zodpovedná redaktorka:

PaedDr. Žofia Tkáčová

Grafická úprava:

Ivan Janák

IČO vydavateľa:

31 825 249

Registrácia MK SR:

EV5868/19

ISSN 1336-3395

Teologický časopis

XX, 2022, 2

Peer-reviewed theological journal

Issued twice a year

© Faculty of Theology of the Trnava University, 2022

Published by:

Faculty of Theology of the Trnava University

Kostolná 1, P. O. BOX 173

814 99 Bratislava

Published: December 2022

Editorial Board:

doc. Mgr. Marcela Andoková, PhD.

(Philosophical Faculty, Comenius University)

prof. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.

(Faculty of Theology of the Trnava University)

doc. Martin Dojčár, PhD.

(Faculty of Education, University of Trnava)

prof. S.S.L. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD.

(Pontifical Biblical Institute, Rome)

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.

(Evangelical Theological Faculty, Comenius University)

doc. Bohdan Hroboň, DPhil.

(Faculty of Theology of the Trnava University)

ThDr. Maria Kardis, PhD.

(Greek-Catholic Theological Faculty, Prešovská Univerzita)

prof. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.

(Faculty of Theology of the Trnava University)

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

(Department of Theology and Religious Education, University of Matej Bel)

Advisory Board:

Dr. Jamem K. Aitken *(University of Cambridge)*

Dr. Peter Juhás *(University of Münster)*

Dr. Brigit Weyel *(University of Tübingen)*

Editor-in-chief: Dr. Jozef Tiňo

Redactor: PaedDr. Žofia Tkáčová

Typography: Ivan Janák

Registered MK SR: EV5868/19

ISSN 1336-3395

Obsah

ČLÁNKY, ŠTÚDIE

Erika Brodňanská

Gregor z Nazianzu a jeho umenie presvedčiť v básnickom liste Nemesiovi . . . 7

Róbert Horka

Bude raz možné vidieť Boha telesným zrakom?

Filozoficko-teologická analýza Augustínovej *Kázne 277*. 21

Alena Mulderová, Albín Masarik

Možné negatívne dopady pastorálneho sprevádzania na duchovného 37

Vladimír Rábik

Trnavská farnosť v stredoveku 53

RECENZIE

Marcela Andoková

Mariya HORYACHA: Подорож у Серці.

Динамічна антропологія преподобного Макарія

(*Cesta v srdci. Pseudo-Makariova dynamická antropológia*).

Ľvov: Vydavateľstvo Ukrajinskej katolíckej univerzity, 2019. 672 s. 65

Contents

ARTICLES

Erika Brodňanská

Gregory of Nazianzus and the Art of Persuasion
in the verse epistle to Nemesius 7

Róbert Horka

Will it one day be possible to see God with physical sight?
A Philosophical-Theological Analysis
of the Sermon 277 of St. Augustine 21

Alena Mulderová, Albin Masarik

Possible negative effects of pastoral accompaniment on the clergyman . . . 37

Vladimír Rábik

Parish of Trnava in the Middle Ages 53

REVIEWS

Marcela Andoková

Mariya HORYACHA: Подорож у Серці.
Динамічна антропологія преподобного Макарія
(*Cesta v srdci. Pseudo-Makariova dynamická antropológia*).
Lvov: Vydavateľstvo Ukrajinskej katolíckej univerzity, 2019. 672 s. 65

Gregor z Nazianzu a jeho umenie presvedčiť v básnickom liste Nemesiovi¹

Erika Brodňanská

Gregory of Nazianzus and the Art of Persuasion in the verse epistle to Nemesius

Abstract: Persuasion (*persuasio*) fits among the key rhetorical devices and Gregory of Nazianzus makes use of it both in his orations and his epistles. It can also be found in the verse epistle II, II, 7 addressed to Nemesius, an educated pagan, in order to make him change his mind and bring him to conversion. My conference presentation will determine whether and to what extent the basic requirements for *persuasio*, as specified by Aristotle and Cicero with respect to orations and by Gregory of Nazianzus himself with respect to epistles, are observed in the epistle *Ad Nemesium*.

Key words: Persuasion, Gregory of Nazianzus, verse epistle, Nemesius

V antike mal rečník, ako čítame u Cicerona, tri základné úlohy – dokazovať, zabávať a dojímať. Dokazovať bola vec nevyhnutnosti, zabávať požiadavka príjemného zážitku, dojímať predpoklad víťazstva.² Aby tieto tri komponenty – dokazovať pravdu pomocou logických a vecných argumentov; získať si sympatie a náklonnosť publika; pohnúť publikum k zmene postoja a vyburcovať ho k činu – zvládol rétor patrične dávkovať, musel mať spoľahlivé vedomosti a navyše aj úžasné schopnosti.³ Za každých okolností však bolo dôležité, aby sa snažil o presvedčenie (*persuasio*) svojich poslucháčov.⁴

Presvedčivú argumentáciu radil medzi najdôležitejšie úlohy rečníka aj Aristotelés a poukázal na tri dôvody, prečo niekomu veríme, nehľadiac na dôkazy. Sú to jeho *areté* (čestnosť), *fronésis* (rozumnosť) a *eunoia* (priazeň).⁵ Pôsobia na myseľ, ktorá pomáha usporiadať si fakty, na inštinkt, ktorý napovie, či reční-

¹ Príspevok vznikol v rámci riešenia grantového programu Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky VEGA č. 1/0109/21 Poemata de se ipso Gregora z Nazianzu.

² Cicero, *Orator* 21,69.

³ Cicero, *Orator* 21,70.

⁴ VERTANOVÁ, S., a i.: *Tlmočník ako rečník*. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 2015, s. 160.

⁵ Aristoteles, *Rétorika* 2,1,5.

kovi možno dôverovať, a na srdce, ktoré primäje poslucháča urobiť, čo rečník žiada.⁶ Aristotelés akcentuje, že rozhodujúcu úlohu na tom, či rečníkovi možno dôverovať, má jeho mravný zástoj (*éthos*). Dôveryhodnosť ďalej závisí od duševného stavu poslucháčov, keď ich rečník rečou privedie k istému pocitu (*pathos*), a napokon jeho presvedčivosť závisí od obsahu reči (*logos*), keď to, čo je pravdivé, vie dať najavo presvedčivými dôkazmi.⁷ Rečník má teda argumentovať svojimi mravnými zásadami a vierohodnosťou svojej osobnosti, logicky štruktúrovanou rečou a schopnosťou pôsobiť na city, svojím zápalom pre vec, schopnosťou vyvolať u publika isté pohnutie.

Poznanie a akceptáciu týchto požiadaviek môžeme sledovať aj v rečiach sv. Gregora z Nazianzu. Mal grécke vzdelanie, absolvoval ešte školu pohanských rétorov a veľmi dobre si uvedomoval význam literárneho a rečníckeho výcviku pre úspešnú propagáciu kresťanstva. Jeho reči sa svojím charakterom, až na nepatrné výnimky, prikláňajú k rečiam antických rétorov. Kázanie bola dôležitou formou katechézy, zároveň i vzdelávania, no Gregorove reči boli ovplyvnené aj udalosťami z jeho osobného života a reagovali na situáciu v cirkvi.⁸ Vo svojich rečiach, či už príležitostných⁹, hanlivých, panegyrických, teologických¹⁰, alebo smútočných a pohrebných¹¹, smelo využíval obraznú reč, aj rôzne rečové figúry.

⁶ HEINRICHS, J.: *Rétorika pro každého*. Brno : CPress, 2009, s. 50.

⁷ Aristotelés, *Rétorika* 1,2,4-7.

⁸ V období krátko po svojej ordinácii napísal *Or.* 6, ktorá mala napomôcť vyriešiť konflikt medzi miestnou mníšskou komunitou a Gregorovým otcom. Ten neúmyselne vyvolal krízu počas synovho pobytu u Bazila Veľkého v Ponte podpísaním nenicejskej formuly viery, na čo mnísi odpovedali odlúčením sa od biskupa. Situáciou malomocných, zrejme aj v kontexte rivality pohanov a kresťanov v poskytovaní pomoci, sa zaoberá v reči 14, ktorú predniesol pri otvorení lazaretu v Cézarei. Gregorovo vymenovanie za biskupa v Sasime zas našlo odozvu v rečiach 9, 10, 11 a 13 a zvýšená aktivita v správe cirkvi v Nazianze v rečiach 17 a 19 (VINSON, M.: *St. Gregory of Nazianzus. Select Orations*. Washington, D. C : The Catholic University of America Press, 1984, s. XV - XVI).

⁹ K príležitostným rečiam sa radí jeho teologická stať o kňazstve (*Or.* 2), rozlúčková reč z Konštantínopolu (*Or.* 42), či reči proti Juliánovi (*Orr.* 4 a 5), ale i chváloreči (*Orr.* 15, 21, 24, 25), ktoré sú dôležitým svedectvom úcty k svätým a v ktorých je najviac badateľný vplyv starogréckych rétorov.

¹⁰ Päť teologických rečí (27 - 31) o Najsvätejšej Trojici, ktoré predniesol v Konštantínopole na obranu učenia proti zástancom Eunomia a Makedonia, mu priniesli titul „teológ“ a veľmi skoro bol vďaka nim vyzdvihovaný ako kresťanský Démostenés. Popri apológii nicejského učenia prispel v týchto rečiach prostredníctvom precíznej terminológie k pochopeniu Ducha Svätého v Trojici. Tieto reči možno označiť aj ako dogmatické spolu s rečami 1, 38 - 41, 44 a 45, ktoré vysvetľujú obsah niektorého zo sviatkov. *Or.* 38 je napr. prvou vianočnou kázňou, ktorá odznela v Oriente, *Or.* 41 turičnou kázňou, *Or.* 45 veľkonočnou kázňou obšírne rozoberajúcou hriech a spásu (WITTIG, M. 1981. *Gregor von Nazianz. Briefe*. Stuttgart : Hiersemann, 1981, s. 55 - 57).

¹¹ Pohrebné reči (*Orr.* 7, 8, 18, 43) napísal pri príležitosti smrti blízkych ľudí (brat Kaisarios, sestra Gorgonia, otec Gregor st., Bazil Veľký). Spomedzi nich sa teší väčšej pozornosti

Najvýznamnejšiu rolu medzi nimi mala antitéza slov i myšlienok vo forme krátkych viet (*isokola*) s efektom podobným rýmu (*homoiooteleuton*). Výraznou odlišnosťou, rozdielnosťou znakov a vlastností u osôb i zvierat, či situácií pôsobiacich protikladne, dosahoval nápadné rozdiely medzi morálnym a nemorálnym, svetským a duchovným, hodnotným a pomínuteľným.¹² V jeho rečiach sa často vyskytujú rozmanité digresie, využíval i rôzne slovné hračky či personifikáciu. Príklady, ktoré vkladal do svojich rečí, robili jasným jeho zámer a príbehy, ktoré vyberal, boli prostriedkom na poučenie publika, ale i zmenu ich zmýšľania.¹³

Persuazívna zložka bola vlastná do istej miery aj ostatným prácam Gregora z Nazianzu, či už išlo o listy, alebo o poéziu. V súvislosti s požiadavkami, kladenými na rečníka a koncipovanie rečí, je veľmi zaujímavý list 51, ktorý Gregor napísal svojmu synovcovi Nikobulovi, aby ho poučil, ako písať listy. Podobne ako Cicero či Aristotelés pri rečiach, aj on pri listoch stavia na troch pilieroch. Sú nimi: správna miera (*metron*), jasnosť (*saféneia*) a pôvab (*charis*).¹⁴ Pokiaľ ide o mieru, listy nemajú byť prídlhé, ale ani príkrátke. Ich mierou je totiž úžitok.¹⁵ Čo sa týka jasnosti, z listov je *najlepší a najkrajší ten, ktorý presvedčí [človeka], prostého i učeného, prvého, že je súci pre masy, druhého, že masy prevyšuje. A bez okolkov musí byť pochopiteľný. Vykladať list je totiž rovnako nevhodné, ako vopred poznať tajničku*.¹⁶ A napokon pôvab. *Ten ustrážime, akcentuje Gregor, ak nepíšeme skrz naskrz sucho a neutešene, či bez ozdôb, lajdácky a, ako sa vraví, neotesane; napríklad bez výrokov, prirovnaní, príbehov, bez žartov a hádaniek, ktoré korenia reč. Zároveň vtedy, keď nimi nemrháme. Jedno je neobrabané, druhé nenásytne. (...) Preberajme obraty [reči], avšak*

najmä Or. 43, pohrebná chváloreč na Bazila Veľkého, ktorá je nielen prameňom informácií o Bazilovom živote, ale i príkladom pohľadu Gregora z Nazianzu na otázky výchovy a vzdelávania.

¹² KOŽELOVÁ, A.: Jazyk Gregora z Nazianzu a dnešný recipient. In: E. JURÍKOVÁ (ed.). *Sambucus XIV. Práce z klasickej filológie, latinskej medievalistiky a neolatinistiky*. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2020, s. 41 – 60.

¹³ VINSON, *St. Gregory of Nazianzus*, XVIII.

¹⁴ Kategórie miery, tvaru a usporiadania (*modus, species, ordo*) charakterizuje napr. hipponský biskup Augustín ako všeobecné dobrá, ktoré pochádzajú od Boha. Vztahujú sa alebo na telo, alebo na dušu stvoreného bytia. Vplývajú priamo na podstatu bytia a na jeho dokonalosť. Čím viac nimi bytie disponuje, tým je lepšie. Sv. Augustín ich chápe priam ako neoddeliteľnú súčasť podstaty prirodzenosti. Ich porušenie totiž môže vyvolať zánik prirodzenosti. (KATRENIČOVÁ, A.: Prirodzenosť dobra a existencia zla v diele Aurélia Augustína „De natura boni“. In: *Kultúrne dejiny*, 2/2018, s. 223).

¹⁵ Ἔστι δὲ μέτρον τῶν ἐπιστολῶν, ἢ χρεία· (Ep. 51,2)

¹⁶ αὐτῆ τῶν ἐπιστολῶν ἀρίστη καὶ κάλλιστα ἔχουσα, ἢ ἂν καὶ τὸν ἰδιώτην πείθῃ καὶ τὸν πεπαιδευμένον, τὸν μὲν, ὡς κατὰ τοὺς πολλοὺς οὖσα, τὸν δέ, ὡς ὑπὲρ τοὺς πολλοὺς, καὶ ἢ αὐτόθεν γνῶριμος-ὁμοίως γὰρ ἄκαιρον καὶ γριφον νοεῖσθαι καὶ ἐπιστολῆν ἐρμηνεύεσθαι. (Ep. 51, 4)

len niektoré, a i tie nie bezostyšne. Antitézy a prirovnania a rovnako dlhé vety prenechajme sofistom; ak však predsa chceme niektoré [z figúr] použiť, radšej tak spravme pohrajúc sa s nimi, než v snahe za každú cenu ich upotrebiť. (...) V listoch je dôležité najviac si všímať práve to – nevyumelkovanosť a čo najväčšiu prirodzenosť.¹⁷

List 51 svojím spôsobom deklaruje aj Gregorovo uvedomovanie si dôležitosti pôsobenia na mladých. Na sklonku svojho života, keď sa utiahol do ústrania, chcel práve im sprostredkovať príťažlivým spôsobom i ťažké teologické a morálne témy. Na tento účel si však nevybral formu reči alebo listu, ale poéziu. Bol zaujatý edukatívnym pôsobením poézie a nadviazal na grécku literárnu tradíciu. Veď konštatovanie, že poézia je sladká, príjemná a spôsobuje radosť zvlášť mladým, fungovalo ako *locus communis* už v starovekej literárnej kritike.¹⁸ Gregor využíval poetiku starých antických básnikov a ich metrické formy na priblíženie kresťanských tém. Staré formy naplňal novou látkou, pričom svojich poslucháčov, resp. čitateľov nechcel len zabaviť, skôr naopak – prostredníctvom príťažlivej formy poučiť a priviesť k zmene zmysľania.¹⁹

Jednou z básní, v ktorej je táto Gregorova snaha skutočne výrazná, je veršovaný list II, II, 7 *Ad Nemesium*. Jeho verše vyznievajú ako vzájomný „diológ“ medzi apológiou kresťanstva a atakom na starogrécke mýtické predstavy a pohanské kultúry antiky. Sú apelom na vzdelaného pohana, rečníka a sudcu, miestodržiteľa provincie *Cappadocia secunda* v osemdesiatych rokoch 4. storočia Nemesia, s cieľom priviesť ho ku konverzii prostredníctvom argumentácie, teda jeho vlastnými zbraňami ako sudcu a rétora. Na prvý pohľad sa v básni

¹⁷ Ταύτην δὲ φυλάξομεν, εἰ μήτε παντάπασι ξηρὰ καὶ ἀχάριστα γράφοιμεν καὶ ἀκαλλώπιστα, ἀκόσμητα καὶ ἀκόρητα, ὃ δὴ λέγεται, οἷον δὴ γνωμῶν καὶ παροιμιῶν καὶ ἀποφθεγμάτων ἐκτός, ἔτι δὲ σκωμμάτων καὶ αἰνιγμάτων, οἷς ὁ λόγος καταγλυκαίνεται· μήτε λίαν τούτοις φαινοίμεθα καταχρώμενοι· τὸ μὲν γὰρ ἀγροΐκον, τὸ δ' ἄπληστον. (...) Τροπὰς δὲ παραδεξόμεθα μὲν, ὀλίγας δέ, καὶ ταύτας οὐκ ἀναισχύντους. Ἀντίθετα δὲ καὶ πάρισα καὶ ἰσόκωλα τοῖς σοφισταῖς ἀπορρίψομεν· εἰ δέ που καὶ παραλάβοιμεν, ὡς καταπαίζοντες μᾶλλον τοῦτο ποιήσομεν ἢ σπουδάζοντες. (...) Τοῦτο κὰν ταῖς ἐπιστολαῖς μάλιστα τηρητέον τὸ ἀκαλλώπιστον καὶ ὅτι ἐγγυτάτω τοῦ κατὰ φύσιν. (*Ep.* 51,5-7)

¹⁸ MILANOVIĆ-BARHAM, Č.: Gregory of Nazianzus: Ars poetica (In suos versus: Carmen 02.01.39). In: *Journal of Early Christian Studies*, 5, 1997/4, s. 505.

¹⁹ Príkladom didaktickej poézie s výrazne persuazívnym charakterom sú Gregorove *Poemata Arcana*, osem dogmatických básní, ktoré pojednávajú o teologických otázkach najviac ukrytých, tajomných a ťažkých – o Najsvätejšej Trojici, Bohu Otcovi, Synovi a Duchu Svätom, o kresťanskej kozmológii, o prozreteľnosti, o duši, o príchode Krista, či o jeho vtelení. Sú napísané vo forme didaktického eposu a vyjadrujú ortodoxnú náuku o nevyсловiteľnej podstate božstva a jeho prejavoch na tomto svete. Keď ich Gregor skladal, pocítoval úzkosť z intenzívnych doktrínálnych zápasov o ortodoxiu a ariánske kacírstvo. (MEINEL, F.: Gregory of Nazianzus' *Poemata Arcana*: ἄρηρητα and Christian persuasion. In: *The Cambridge Classical Journal* 2009/55, s. 71 – 72.)

spájajú všetky tri formy, ktoré dominovali v Gregorovej komunikácii so súčasníkmi. Je básňou, no zároveň listom a persuzívna zložka, ktorá má byť za každých okolností súčasťou prejavu rečníka, sa ňou vinie ako červená niť. Ak je cieľom básne presvedčiť recipienta, logicky by mali byť na výpoveď básnika kladené rovnaké nároky ako na výpoveď a osobnosť rétoru. Príspevok si kladie za cieľ odhaliť, či a do akej miery sa v básnickom liste Nemesiovi v súvislosti s persuziou zachovávajú základné požiadavky, kladené na reči a listy, ako už boli špecifikované.

Hoci je veršovaný list II, II, 7 dedikovaný²⁰ priamo Gregorovmu priateľovi Nemesiovi, K. Demoen usudzuje, že je smerovaný aj ďalším vnímavým pohanským intelektuálom.²¹ Verše 51 – 305, tvoriace jadro básne, totiž nekomunikujú osobné záležitosti a dajú sa aplikovať ako apológia kresťanstva voči pohanstvu všeobecne. Naproti tomu v jednote s pravidlami epištolografie predstavuje Gregor v prológu básnického listu jeho adresáta, odosielateľa i jeho účel. Nemesia označuje za klenot, výkvet práva a rečníctva, seba za hodného podať mu poučenie o správnosti a pravosti kresťanstva. Prológom (vv. 1-50) aj epilógom (vv. 300-334) listu sa nesie chvála jedného i druhého: Gregor ponúka Nemesiovi báseň ako dar toho najlepšieho zo seba, má sa stať sprievodcom a ukazovateľom na jeho ceste; vo vzťahu k Nemesiovi nezabúda na chválu jeho nezištnosti i veľkého ducha. V ničom nezaostáva za Ciceronovým tvrdením v liste *Ad Atticum* (I,13,1), že najviac krásia list priateľské komplimenty. V epilógu nazýva Nemesia najlepším priateľom, charakterizuje ho však i adjektívom **τρισμακάρα**²² (trikrát blažený) v prípade, ak slová listu na seba nechá pôsobiť. Môže totiž získať to najcennejšie zo všetkého – kresťanskú vieru, no až keď zahodí všetko ostatné – uctievanie starých pohanských božstiev.

Okrem epištolografie učinil Gregor v prológu a epilógu básne zadosť aj rétorike a poetike. Nároky rétoriky naplnil poukázaním na svoj *éthos*, na svoju mrav-

²⁰ *Carm.* II, II, 7, 306-308 (PG 37, 1575):

Ἄλλὰ, φίλων ὄχ' ἄριστε Νεμέσσιε, τοῦτο δέδεξο ... Ты, Nemesios, môj najlepší priateľ Δῶρον ἐμῆς φιλίας, πάντων γλυκερώτερον ἄλλων, prijmi v nich dar môjho priateľstva, sladší nad ostatné všetko, Μοῦνον ἀφ' ἡμετέρων κτεάνων, καὶ μοῦνον ἔμοιγε, jediné imanie moje, to jediné, čo môžem dávať.

²¹ DEMOEN, K.: Gifts of Friendship that will remain for ever. In: *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 1997/47, s. 9.

²² *Carm.* II, II, 7, 320; PG 37, 1576. Adjektívum **μάκαρα** bolo často používané s priateľským, či úctu vzdávajúcim podtónom v gréckej tragédii (ZILIACUS, H. 1949. *Untersuchungen zu den abstrakten Anredeformen und Höflichkeitstiteln im Griechischen*. Helsinfor, 1949, s. 20) a takým, ba ešte viac zdôrazneným číslovkou ostáva aj v Gregorovom básnickom liste.

nú autoritu²³, a súčasne sa snažil aj o vzbudenie sympatií a náklonnosti adresáta vyzdvihnutím jeho predností. Poetiku zastupujú obrazné prirovnania Nemesia ku klenotu (ὄμμα), hoci táto metafora nie je Gregorovou licenciou²⁴, či k *riečisku toku*, čo *sútokom viacerých vznikol* (ῥόος μεγάλιο μεριζόμενος ποταμοῖο²⁵), Nemiesiovu výrečnosť vyzdvihuje zas epiteton *πυρόεσσα*²⁶ (ohnivá).

Jadro Gregorovho veršovaného listu tvorí v súlade so židovsko-kresťanskou tradíciou rozsiahla kritika modlárstva popretkávaná výkladom kresťanských princípov. Štruktúra listu je vystavaná na vzájomnom striedaní sa kritiky profánnych kultov (A) a chvály Krista a jeho učenia (B). Neustále porovnávanie konania a uctievania pohanských božstiev a Krista s dôrazom na vysoké hodnoty a morálku kresťanstva vrcholí vo veršoch 204 – 230 (C). Gregor v nich predstavuje podstatu kresťanstva postavenú na cnosti, Božej láske, milosrdenstve a obete, ktorá premáha i smrť:

- A Hanebnosť uctievania modiel a bohov, ktorí sú závistliví, krvilační a krutí (vv. 51-74),
- B Kristus je bez hriechu; nad zlými duchmi víťazí aj samotné znamenie kríža (vv. 75-85),
- A hanebnosť božstiev v konkrétnych príkladoch (vv. 86-109),
- B Boha možno vidieť len čistým srdcom (vv. 110-122),
- A pohanské obety bohom; hymny – len spojenie metra a mýtov (vv. 123-136),
- B svätosť a duch Svätého písma (vv. 137-147),
- A pohanskí bohovia nabádajú k zlu, a nie k cnosti (vv. 148-167),
- B mýtus o Kristovi od narodenia po zmŕtvychvstanie (vv. 168-203),
- C podstata kresťanstva – cnosť, Božia láska, milosrdenstvo a obeta (vv. 204-230),
- A výzvy zanechať mystériá a mýty, zvädzajúce z pravej cesty (vv. 231-290),
- B Krista nezničí plynúci čas (vv. 291-299).²⁷

²³ *Carm.* II, II, 7, 20-24; PG 37, 1552:

Φθέγγομαι, ἄσσο' ἐπέοικε θυηπόλον ἄνδρ' ἀγορεύειν. ... *Nuž vypoviem slová, čo svedčia Ἄγγελον ἀτρεκίης ἐριχηέα, τῶν δὲ μαθητῆν, mužovi, ktorý je navyše kniazom a ktorý je taktiež Οἱ κόσμον γλυκερῆσι Θεοῦ δήσαντο σαγήναις, významný hlásateľ pravdy, ba zároveň žiakom je mužov, Οὔτε λόγοις κρατεροῖσι πεποιθότες, ... ktorí sa nebáli do Božích lahodných sietí svet celý chytať, ...*

²⁴ Zodpovedá napr. obraznému prirovnaniu Telemacha k svetlu z úst Eurykleie u Homéra (Homér, *Odysseia* XVI, 23; XVII, 41), ale obdobné slovné zvraty nachádzame aj v Anakreontovej poézii, či u tragikov. Poskytujú obraz žiarivej, skvejúcej sa osobnosti v zdvorilostnej terminológii. (ZILIACUS, *Untersuchungen*, 16.)

²⁵ *Carm.* II, II, 7, 12; PG 37, 1552.

²⁶ *Carm.* II, II, 7, 8; PG 37, 1551.

²⁷ BRODŇANSKÁ, E.: *Gregor z Nazianzu. Listy vo veršoch*. Prešov : Filozofická fakulta Pre-

Rétor, a nielen ten, aby dokázal presvedčiť, musel osvedčiť spoľahlivé vedomosti z oblasti na presadení ktorej mu záležalo. Gregor z Nazianzu, ktorý bol absolventom Akadémie v Aténach a neodškriepiteľnou cirkevnou autoritou, sa nijako nestrácal ani v jednej z tých, ktorých sa básnický list týkal. Argumentáciu častí A aj B vystaval v závislosti od tej ktorej časti na mytologických a biblických príkladoch. Otázkou však je, či boli pre recipienta, (resp. recipientov) dostatočne pochopiteľné, či ich použitie malo logiku a či na nich postavená argumentácia bola jednak dostatočne vecná, jednak či v sebe skrývala silu vyvolať pohnutie tým správnym smerom.

Gregor si jasne uvedomoval, komu svoj básnický list adresuje. Hoci sa v ňom nachádzajú biblické motívy, predsa ukryté do alúzií²⁸ a explicitných²⁹ odkazov nie sú príliš početné, pretože tie by vyžadovali čitateľa znalého látky. Na viacerých miestach básne sa Gregor snaží pred Nemesiom odhaliť silu modlitby a veľký dôraz kladie predovšetkým na význam kríža a jeho víťazstvo. Robí to spôsobom, ktorý nepredpokladá poznanie Biblie, i keď tí znalí si za slovami veršov dokážu vybaviť biblické perikopy a otvára sa tak pred nimi aj skrytá vrstva textu (vv. 80-85³⁰):

*Nie je to úžasné? Stačilo Kristovu časť, jeho meno
vysloviť, aby sa odrazu do dial'ky vytratil démon
stenajúc, sipiac a kričiac, tak pocítil všemocnosť Boha;
alebo do vzduchu nestále znamenie veľkého kríža
stačilo spraviť – sám náznak už znamenie víťazné vztýčil;
Mojžiš tak do kríža zodvihol ruky, keď modlil sa za ľud.³¹*

Ani pri explicitnej zmienke Mojžiša nie je nevyhnutné, aby adresát básne vedel, že ide o Mojžiša, modliaceho sa za ľud v boji s Amalekitmi (*Ex* 17,11-13). V kontexte veršov je táto informácia podružná a čitateľ aj bez jej konkretizácie dokáže vnímať veľkú moc kríža. Kríž je, podľa *Didaché*, učenie dvanástich

šavskej univerzity v Prešove, 2012, s. 204.

²⁸ Alúzie odkazujú na rôzne časti Evanjelia podľa Matúša (*Mt* 8,31-32; 4,18-22; 13,45-46 vo veršoch II, II, 7, 168-169; 22-23; 331).

²⁹ Explicitné príklady odkazujú na udalosti zo Starého zákona (*Ex* 17,11-13; *Gn* 3 vo veršoch II, II, 7, 85; 187).

³⁰ *Carm.* II, II, 7, 80-85; PG 37, 1557:

Οὐ μέγα· καὶ γὰρ ἐγὼ, Χριστοῦ λάχος, οὖνομα σεπτὸν πολλακί μοῦνον ξειπον· ὁ δ' ὤχετο τηλόθι δαίμων τρύζων, ἀσχαλόων τε, βοῶν σθένος Ὑψιμέδοντος. Ἡ σταυροῦ μεγάλιο χαράγματι μηδὲ μένοντι ἥερα μέσσον ἔγραψα, τύπος δ' ἔστησε τρόπαιον, ὡς τοπάρως Μωσῆος ἀγακλέος ἐν παλάμησιν.

³¹ BRODŇANSKÁ, *Listy vo veršoch*, 217-218.

apoštolov národom σημεῖον ἐπεκτάσεως³². Boh na kríži rozopál svoje ruky, aby objal zemekruh, aby zdôraznil, že od východu slnka až po jeho západ sa pod jeho krídlami zhromaždí budúci ľud.³³ V danom zmysle znejú i Gregorove verše 169b-171³⁴ v ďalšej časti básne, Gregor však podmieňuje Kristovo „objatie“ nutným ústupom starých božstiev pred Božou mocou. Ten ukrýva v alúzii na *Mat 8,31-32* o uzdravení posadnutých v Gaderskom kraji, kde boli démoni tou istou mocou prinútení vstúpiť do čriedy sviň a následne zhynuli v mori: *Bájky sa zrútia do morských hĺbok, kde zhynú, ba z nich je väčšina mŕtva* (v. 168-169a). Opäť však neodhalenie alúzie nemá výrazný vplyv na pochopenie zmyslu veršov.³⁵

Všetky Gregorom použité biblické *exemplá* majú obrazný charakter. Ale okrem nich sa básnickým listom opakovane vinú v podobe narácií základné kresťanské pravdy, akými sú nepoškvrnené počatie Panny Márie, príchod Božieho Syna na svet, Kristovo utrpenie na kríži i jeho zmŕtvychvstanie (v. 172-197; 200; 227-230³⁶). Gregor v rámci nich pracuje i s kategóriami *čistoty* a *očisťovania*, pričom na prvom mieste nadväzuje na jedno z blahoslavenstiev, predstavným evanjelistom Matúšom (*Mt 5,8*): „Blahoslavení čistého srdca, lebo oni uvidia Boha.“ Za takých označuje Gregor z Nazianzu *božích prorokov, čo slúchali učenie Krista, v myšliach si niesli pečať svätého Ducha a čistými srdcami videli veľkého Boha*³⁷. Stavia ich do ostrého protikladu s rôznymi bôžikmi a božstvami, uctievanými na oltároch antického profánneho sveta, ktorých morálka je viac ako pochybná. Čistota srdca, ako vraví Gregor, nás robí znalými nebeských vecí.³⁸ S pojmmami *očistiť* a *čistý* sa však „hrá“ najmä na úzkom priestore veršov 172-179 a 220-238³⁹, kde na ne usúvzťažňuje čistotu Bohorodičky, Kristovu smrť a vzkriesenie i očistenie ľudstva. V uvedených veršoch reaguje na možné Nemesiove výhrady o dôveryhodnosti čistoty Márie, jej pôrodu, či Ježiša a vyvracia ich. Kristus sa narodil a nemôže byť čistý? Áno, ale už od počiatku bol bez viny a naplnený božstvom (vv. 190-193). Pôrod je nečistý? Áno, lež Slnka sa

³² *Didaché* 16,6.

³³ BALTHASAR, H. U. von.: *Teológia troch dní*. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 151.

³⁴ *Carm.* II, II, 7, 169b-171; PG 37, 1564:

... Χριστὸς γὰρ ἅπαντα κατέσχευεν ... *Ved' Kristus sám obsiahol naskrze všetko, Έκ περάτων ἐπὶ πείραθ' ἑαῖς παλάμῃσιν ἀγείρας, v náručí od kraja po kraj svet pevne rukami objal, Ἄς ποτ' ἐπὶ σταυροῖο μεγακλέος ἐξεπέτασεν. rukami, ktoré tam na kríži víťazne rozopál za nás.*

³⁵ BRODNANSKÁ, *Listy vo veršoch*, 205-206.

³⁶ PG 37, 1564-1566; 1566; 1569.

³⁷ *Carm.* II, II, 7, 113-117; PG 37, 1559-1560.

³⁸ *Carm.* II, II, 7, 118-119; PG 37, 1560.

³⁹ PG 37, 1564-1565 a 1568-1569.

nedotkne nijaká špina (vv. 226-227). Zomrel a bol v hrobe? Áno, ale znovu vstal živý a vystúpil z hrobu (vv. 197-198), zbavil smrť moci (vv. 229-230). Kristus vzal na seba všetky ľudské slabosti a len cez ne mohla zažiť jeho božská sila.⁴⁰ „Poďte, sýtte sa svetlom a prijmite očistnú obeť!“ vyzýva Gregor následne vo veršoch 235 a 238 Nemesia a s ním i ostatných pohanov. Vyzýva ich, aby zanechali pohanských bôžikov a modly a vydali sa za skutočným Svetlom. Žiada nielen vyhýbať sa nerestiam, ale ísť v ústrety, ponáhľať sa za cnosťou. A práve cnosť a jej praktizovanie je u Gregora synonymom pojmu *katharsis*, *očisťovanie*. Je očisťovaním od hriechu, ktorý človeku zastiera zrak a, podľa slov T. Špidlíka, poškrvňuje obraz Boha, ktorý v sebe človek nosí.⁴¹

Na Božiu lásku, milosrdenstvo a otvorenosť voči každému sa Gregor z Nazianzu snaží obrátiť pozornosť svojho priateľa Nemesia hneď v prológu básnického listu. Božie volanie mu vykresľuje prostredníctvom obrazu, ktorý by mal byť blízky jeho nekresťanskému zmýšľaniu. Siahla po mytológii a dotyk Božej lásky prirovnáva k dotyku Erótovej šípu⁴². Erós je stelesnením lásky ako „božieho ošiaľu“, duševného vytrženia, až pomätenosti. Je vnuknutím zvonka cudzou príťažlivou silou, ktorá uchvacuje rozum.⁴³ Je vášnivou láskou a ktokoľvek sa stal jeho terčom, po zasiahnutí šípom vzplanul a bol mučený vášňou. Naproti nemu je Boh nositeľom lásky, ktorá žiada zabudnúť na seba samého a vnímať naplno blížneho. Je milosrdnou láskou – Agapé. Ako vraví Denis de Rougemont: „*Pohan urobil z Eróta boha: bol najmocnejšou, najnebezpečnejšou a najtajomnejšou silou v ňom, najhlbšie spätou so životom. Všetky pohanské náboženstvá povyšujú Túžbu na božský piedestál. Len čo sa však Slovo stalo telom a prehovorilo k nám ľudskou rečou, dozvedeli sme sa, že spása už nie je mimo tohto sveta v Túžbe nekonečne stúpajúcej nahor a pohlcujúcej život, ale dolu na zemi v poslúchaní slova Božieho.*“⁴⁴ K obdobnému záveru sa snaží priviesť Gregor aj Nemesia vo svojom tvrdení, že po zasiahnutí Božou láskou by

⁴⁰ BRODŇANSKÁ, *Listy vo veršoch*, 206-208.

⁴¹ ŠPIDLÍK, T.: *Řehoř Naziánský. Úvod ke studiu jeho duchovní nauky*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, s. r. o., 2010, s. 124.

⁴² *Carm.* II, II, 7, 33-36; PG 37, 1553:

Εἰ γὰρ οἰστεύσειε τεῖν φρένα Χριστὸς ἄνωθεν, *Keby ti z nebeských výšín sám Kristus zasiahol srdce*, καὶ μεσάτην τρώσειεν ἀναψύχοντι βελέμῳ, *ranil ťa uprostred šípom, čo život prináša nový*, Ἀμφοτέρους κεν ἔρωτας ἐποπτεύων ἐκάτερθεν, *obidve lásky – aj božskú, aj pozemskú – mal by si v srdci*. Γνοίης κέντρον Ἐρακτος, ὅσον γλυκερώτερον ἔστιν. *To by si spoznal, že Kristov osten je nad všetko sladší.*

⁴³ Takýmto spôsobom je Erós charakterizovaný v Platónových dialógoch *Symposion* a *Faidros*.

⁴⁴ ROUGEMONT, D. de.: *Západ a Lásky*. Bratislava : Kalligram, 2001, s. 238.

spoznal, že *Kristov osteň je nad všetko sladší*, pričom sa opiera o Skutky apoštolov (Sk 26,14) i Pavlov Druhý list Korintňanom (2 Kor 12,7-10).⁴⁵

Erós nie je vo veršovanom liste Nemesiovi jediným exemplárnym zástupcom pohanského sveta. Tento básnický list patrí ku Gregorovým poetickým textom s najhojnejším počtom odkazov na grécku mytológiu a profánny svet antiiky vôbec (vv. 69-171 a 239-290). Neopomína pevcov a básnikov, (napr. Orfeus, Homér, Hésiodos, Musaios, Linos⁴⁶), rôzne mýtmi opradené postavy (napr. Empedoklés, Héraklés, Empedotimos, Trofónios, Aristaios⁴⁷), či početné mystéria a kulty (napr. Eleuzinské mystéria, Korybanti, Isis, Osiris, Kybelé, Mitrás, Apis, Serapis, Zalmoxis⁴⁸). Navždy majú stratit svoj vplyv a ostať len súčasťou mýtov. Mnohopočetný katalóg ich mien predložil Gregor Nemesiovi pravdepodobne zámerne. Väčšia časť použitých odkazov pôsobí vo veršoch miestami až nadbytočne. Stojí akoby v úlohe „štatistov“, ktorí dopĺňajú Gregorom vystavanú scénu a majú jej dodať patričnú váhu a pompéznosť.⁴⁹ Hodno si všimnúť, že siahodlhý výpočet už zašlých kultov Gregor v básni otvára imitáciou Apolónovej veštby, ktorá ohlasuje jeho vlastnú skazu.⁵⁰ Je v nej ukrytá irónia spočívajúca v poukazaní na väčšiu primeranosť pohanských titulov (αὐτοπάτωρ, ἀλόχευτος, ἀμήτωρ) vo vzťahu ku Kristovi ako k ich pôvodnému subjektu.⁵¹ Prispieva aj k zvýrazneniu faktu, ktorý je súčasne centrálnou správou celého listu, že všetky božstvá, kulty a démonické bytosti sú teraz po dlhej dobe svojho „panstva“ zahnané príchodom Krista a ich početnosť dáva vyniknúť moci Krista, ktorý dokázal sám svojou smrťou premôcť huf nepravých bohov a bôžikov a je, na rozdiel od mýtických hrdinov, stále živý.⁵²

⁴⁵ BRODŇANSKÁ, *Listy vo veršoch*, 209.

⁴⁶ *Carm.* II, II, 7, 239-244; PG 37, 1569-1570.

⁴⁷ *Carm.* II, II, 7, 281-290; PG 37, 1573.

⁴⁸ *Carm.* II, II, 7, 252-280; PG 37, 1570-1573.

⁴⁹ BRODŇANSKÁ, *Listy vo veršoch*, 211.

⁵⁰ *Carm.* II, II, 7, 253-255; PG 37, 1571:

Φοῖβος μαντεύοιτο θεῶν μόνον οὐκέτ' ἔόντων· *Foibos kiež vyveští neblahý lós vašich bezmocných bohov* – Αὐτοπάτωρ, ἀλόχευτος, ἀμήτωρ ἐστὶν ἐκεῖνος, *on, ktorý sebe je otcom, mať nemá a takisto ženu*, Ὅστις ἐμὸν διέπερσε κακὸν μένος, ὕστατ' ἀείδων· *zahubil moju nedobru silu, kým uzavrel spev svoj*.

⁵¹ Napriek tomu, že predovšetkým epiteton αὐτοπάτωρ vo verši 254 evokuje jednoznačne súvislosť s osobou Krista, A. Cameron konštatuje, že prvé tri slová (epiteta) tejto fiktívnej veštby nie sú v skutočnosti fikciou, ale pravými alebo prinajmenšom typickými úvodnými slovami Apolónových veštieb daného obdobia. Epiteton αὐτοπάτωρ bolo totiž v neskorých pohanských náboženských spisoch bežne používané pre najvyššieho boha. (CAMERON, A.: Gregory of Nazianzus and Apollo. In: *The Journal of theological Studies*, 1969/XX, s. 241.) Tento titul udeľuje Diovi napr. aj Ailios Aristidés (2. stor.) vo svojej reči Εἰς Δία.

⁵² *Carm.* II, II, 7, 291-296; PG 37, 1574.

Gregor neváha Nemesiovi naplno odhaliť ani úbohosť pohanských bohov. Poukazuje na ňu výpočtom ich pokleskov a zlých vlastností, pričom si obzvlášť všíma Dia a jeho milostné dobrodružstvá⁵³. Božstvá gréckeho panteónu predstavuje vo veršoch prostredníctvom alúzií. Je možné v nich spoznať Apollóna, Héfaista, Herma, Dionýza, Area vo vzťahu s Afroditou i Dia a jeho náklonnosť ku Ganymedovi; v jednom jedinom verši (v. 96) až šesťkrát odkazuje na milostné pletky najvyššieho z bohov s Európou, Lédou, Danaou, Persefonou, Alkménou a Kallistó.⁵⁴ Slúžia mu ako dôkaz zvrátenosti pohanských kultov. Pozastavuje sa nad logikou uctievania stvorení, ktoré vynikajú len svojou neprístojnou a pýta sa Nemesia, aj ako reprezentanta pohanov, čo ho núti zotrvať v ťažkostiach a v „bahne“ pohanských kultov a nevydať sa za „čistú vodu“ – za životom s Kristom⁵⁵. Využíva pri tom metaforu, ukrytú v alúzii na Odysseov

⁵³ II, II, 7, 91-98; PG 37, 1558:

Λάτριες εἰδῶλων κενεόφρονες, οἱ παθέεσιν *Nemúdri ctitelia modiel!* V nich našli ste záštitu vášní, Ἄλκαρ ἑοῖς μήσασθε θεοὺς στήσασθαι ἀλιτροὺς, *na tento piedestál zdvihli ste nehodných, hanebných bohov:* Ψεύστας, ἀνδροφόνους, σκολιοὺς, ἐπίορκον ὁμοῦντας, *nečestných, krivoprísazných, klamárov, dokonca vrahov,* Ἄρπαγας, ἀνδρογύνους, μοιχοὺς, ἐπιβήτορας ἀνδρῶν. *zlodejov, zhýralcov, smilníkov, milencov oddaných mužom.* Ἄθρει δὴ πρῶτιστον ὄσ' ἔπλετο μαργοσύνησι, *Pozri na prvého z bohov: len koľkokrát zmenil svoj výzor?* Ταῦρος, κύκνος, χρυσὸς, ὄφις, πόσις, ἄρκτος, ἄπαντα *Býkom bol, labuťou, manželom, medveďom, hadom i daždňom,* Ὅσσα μιν ὠκύς ἄνωγεν ἔρωσ, κοῦρός τ' ἀλαπαδὸς, *hocím, čo práve mu kázala žiadza a chlapčisko slabé.*

⁵⁴ Porov. DEMOEN, K.: *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen*. Turnhout : Brepols, 1996, s. 355.

⁵⁵ *Carm.* II, II, 7, 147-152; PG 37, 1562:

Αἰδέομαι θεότητος ἔχων ἰήτορα μῦθον. *Hanba mi, keby mi na cestu k božstvu vodcom bol mýtus.* Τίς Σκύλλης σκοπέλους σε διεκπλώνοντα κελεύει *Ktože ti káže sa plaviť cez útesy Skyllly, keď mieriš* Σπεύδειν εἰς Ἰθάκην μή πως πάρος ἐνθάδ' ὄληαι; *k Ithake? Hrozí, že zhynieš tam prv, než sa do vlasti vrátiš!* Τίς δ' ὀλοήν σε Χάρυβδιν ἀπηνέα; τίς δ' ἐπὶ πηγῇν *Kto ťa núti cez Charybdu vražednú prejsť a kto zostat' Tης καθαρῆς θεότητος, ἐν ἰλύϊ δηθύνοντα; v bahne, keď k prameňu čistého božstva sa ponáhľať túžiš?* Ἰλὺς πρόσθ' ἐπέδησε, τὸ δ' ἔκφυγεν ἀγαλὸν ὕδωρ. *V bahne skôr uviazneš, priezračná voda sa pred tebou stratí.*

Predložené verše Gregora z Nazianzu si zvlášť všímajú aj dve práce zaoberajúce sa mýtmi v jeho diele a vo svojich interpretáciách sa značne rozchádzajú. V. Pyykköová ich vo svojej práci interpretuje nasledovne: „*Nemesios kann eine sichere Heimreise wählen als Odysseus. So kann er auch Schicksal des durstigen Tantalos, vor dem Wasser immer wieder verschwand, vermeiden. Nemesios sollte die richtigen Schlußfolgerungen ziehen. Es sei nicht möglich, daß man an die Mythen glaubt und gleichzeitig die Gegenstände der Mythen als Götter verehrt.*“ (PYYKKÖ, V.: *Die griechischen Mythen bei den großen Kappadokiern und bei Johannes Chrysostomos*. Turku : Turun Yliopisto, 1991, s. 135). Gregorom použitá mytologická alegória však, podľa K. Demoena, neslúži Gregorovi ako symbol kresťana, ktorý mieri k Otcovi, neskrýva sa v nej ani žiadne božstvo, ale je symbolom „*for the pagan theologian who takes a dangerous and unnecessary detour on his way to the true image of god*“ (DEMOEN, *Pagan and Biblical*, 221, pozn. 52).

návrat od Tróje domov na Ithaku cez nástrahy Skyllly a Charybdy.⁵⁶ Ocitnúť sa medzi Skyllou a Charybdou znamenalo podľahnúť zlu a z tohto dvojnásobného ohrozenia sa podarilo vyviaznúť len lodi Argonautov a Odysseovi. Gregor však nepochybuje, že Nemesios ešte má slobodnú voľbu. Ako takému mu predstavuje kresťanstvo, ktoré je postavené nielen na vznešenosti božskej osoby, ale predovšetkým na stálosti Kristovho učenia. Pozýva ho, aby ho spoznal.

Na záver sa ešte pozrime, ako báseň zodpovedá (alebo nezodpovedá) požiadavkám kladeným na listy, ako ich formuloval samotný Gregor a ako splňa Aristotelove a Ciceronove požiadavky na rečníka a jeho argumentáciu v rečiach.

Mieru, jasnosť a pôvab kládol Gregor na srdce synovcovi pre písanie listov. Jeho básnický list Nemesiovi splňa všetky tri. Pôvab mu je daný už veršovou formou a prostriedkami vlastnými poézii (metafory, anafory, epitetá, atď.) Nepíše sucho, ani lajdácky, list nie je vyumelkovaný a verše plynú prirodzene. Pri písaní Gregor zachoval aj mieru. Svojou dĺžkou 334 veršov nie je najdlhším, ani najkratším z básnických listov, ktoré napísal. Nevzbudzuje u čitateľa únavu, ale ani nudu. Neustále striedanie „dialógu“ kresťanského a profánneho, nového a známeho obsahu vnáša do veršov dynamiku, ktorá drží čitateľa v napätí. A pokiaľ ide o jasnosť, Gregor pristupuje k adresátovi s rešpektom a úctou, nepodceňuje ho, no ani nepreceňuje. Evidentné je to zvlášť pri odkazoch. Pri témach, v ktorých sa recipient orientuje, Gregor využíva bez zbytočného vysvetľovania alúzie i explicitné odkazy, no keď hovorí o veciach, ktoré sú preň *terra incognita*, siaha po nich len vo veľmi obmedzenej miere. Navyše tento veršovaný list napĺňa aj požiadavky epištolografie na členenie listov a obsahovú náplň ich jednotlivých častí.

Éthos, logos, pathos – podľa Aristotela tri dôvody, prečo niekomu pri jeho argumentácii veríme, nehľadiac na dôkazy. Pertraktovanej básni opäť nechýba ani jeden z nich. Hoci Gregorova vierohodnosť a mravná autorita (*éthos*) boli nespochybniteľné, predsa, ako sme už ukázali, vo veršoch na nej upozorňuje aj sám Gregor. Verše básne majú premyslenú štruktúru a logicky na seba naväzujú (*logo*). Súčasne však reflektujú aj Gregorov zápal pre vec, jeho úprimnú snahu priviesť Nemusia ku konverzii (*pathos*). Gregor pôsobí na Nemešitové city, keď vyzdvihuje jeho osobné kvality, no prostredníctvom vecných argumentov vyvíja tlak aj na jeho *rádio*. Neraz na tento účel využíva okrem vecných argumentov aj rečnicke, či dokonca sugestívne otázky: *Povedz, či v slovách, čo vravím, sa neskrýva pravda?* (v. 153).

Všetko toto zapadá aj do troch komponentov menovaných Ciceronom – *dokazovať* pravdu pomocou logických a vecných argumentov, *zabávať*, a teda

⁵⁶ BRODŇANSKÁ, *Listy vo veršoch*, 213.

získať si sympatie a náklonnosť publika, *dojímat'*, čiže pohnúť publikum k zmene postoja.

Či sa Gregorovi podarilo zmeniť Nemesiovo zmýšľanie, nevieme. Čo však vieme je to, že mu na tom naozaj záležalo. Napísal mu totiž aj štyri prozaické listy (*Epp.* 198-201), a hoci sa mu v nich prihovára najmä ako miestodržiteľovi a sudcovi s odporúčaním pre klientov (*Epp.* 198, 199), z listu 200 vyplýva, že spolu hovorili i o viere a básnický list je následne akýmsi zhrnutím ich konverzácie s jednoznačným cieľom: *presvedčiť'*.

doc. Mgr. Erika Brodňanská, PhD.
Filozofická fakulta Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Moyzesova 9, 040 01 Košice
erika.brodnanska@upjs.sk

Bude raz možné vidieť Boha telesným zrakom? Filozoficko-teologická analýza Augustínovej *Kázne 277*.

Róbert Horka

Will it one day be possible to see God with physical sight? A Philosophical-Theological Analysis of the Sermon 277 of St. Augustine

Abstract: Alongside his works, St. Augustine's sermons are often a valuable source of insight into the ways of thinking of this great thinker. We have therefore chosen to analyze his *Sermon 277*. Although we published a Slovak translation of it not long ago, we are only now approaching its evaluation. Our aim is to show how, on the basis of his interpretation of the biblical testimonies, he attempted to deal with the question of the possibility of seeing God in general, and specifically with the possibility of seeing God with bodily sight, whether in the corruptible body or in the glorified body of the future. In this sermon Augustine presents himself as an original thinker, and an analysis of it allows us not only to see the final product of his thought, which he subsequently presents in his works *On Seeing God* and *The City of God*, but also to see Augustine seeking the starting points and possible lines of further development of his thought on this matter. Therefore, an analysis of St. Augustine's homilies proves to be an invaluable aid in understanding his way of thinking in the future as well.

Key words: St. Augustine, Carthage, Feast of St. Vincent, sermons, sight of God, bodily sight, mental sight

Tento príspevok má za cieľ demonštrovať na konkrétnom príklade, prečo sa oplatí venovať Augustínovým homiliám. Ako príklad použijeme Augustínovu *Kázeň 277*, ktorej slovenský preklad so štúdiou sme pred istým časom publikovali.¹ Augustínova homília, ktorú sa chystáme analyzovať, nesie nadpis: *Kázeň prednesená na sviatok mučeníka Vincenta v Obnovennej bazilike*.² Dátum i miesto jej vzniku sú ľahko identifikovateľné. Za miesto vzniku treba označiť katedrálu v Kartágu, ktorá sa volala *Obnovenou bazilikou (Basilica restituta)*,

¹ HORKA, R.: Homília svätého Augustína č. 277 na sviatok svätého mučeníka Vincenta o možnosti vidieť Boha telesným zrakom. In: *Acta facultatis theologiae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*, roč. 2017, čís. 14/2, s. 4 – 33.

² AUG., s. 277. PL 38, stl. 1257: „(Sermo) in festo martyris Vincentii habitus in basilica restituta.“

lebo bola tri razy odznova postavená zo svojich ruín.³ Homília odznela v Kartágu na sviatok diakona a mučenika Vincenta z Tarracony, ktorý v Afrike slávil svoj *dies natalis* 22. januára.⁴ Bol to zjavne Augustínov obľúbený svätec, lebo sa zachovalo sedem jeho homílií prednesených na tento sviatok.⁵ Mučenícke aktá mučenika Vincenta, ktoré sa čítali počas liturgie pred kázňou,⁶ sa nezachovali. Vieme však, že boli neobyčajne dlhé a surové. Augustín o nich v *Kázni 274* hovorí: „*Vypočuli sme si dlhé čítanie a deň je teraz krátky. Preto nesmieme vašu trpezlivosť zatažiť dlhou kázňou. Vieme, že ste trpezlivo počúvali, a už tým dlhým státím a počúvaním ste aj vy trpeli ako spolu mučeníci.*“⁷

Na základe narážok v texte je možné pomerne presne určiť aj rok vzniku. Tejto téme sme sa podrobne venovali v našom predošlom článku,⁸ a preto na tomto mieste uvedieme už iba závery nášho skúmania. Na základe narážok v ďalších homíliách, ktoré Augustín predniesol počas svojej návštevy Kartága, v rámci ktorej predniesol aj *Kázeň 277*, sa dá potvrdiť, že tento jeho pobyt v hlavnom meste Rímskej Afriky trval minimálne od 19. januára do 2. februára. No ak k homíliám, ktoré predniesol počas tohto pobytu, pridáme aj *Kázeň 386*, prednesenú v Kartágu na Vianoce,⁹ Augustínova návšteva sa predĺži takmer na dva mesiace. Ak si uvedomíme, že Augustín celkovo nerád cestoval,¹⁰ a že Perler s Maierom vo svojom diele o Augustínových cestách dokonca uvádzajú túto cestu ako jediný dlhší zimný pobyt počas celej jeho biskupskej služby,¹¹ tak Augustínova dlhá návšteva Kartága je pozoruhodná a dôvod, ktorý ho v zime prinútil cestovať, musel byť naozaj vážny.

Ale vráťme sa k určeniu dátumu prednesu tejto kázne. V žiadnej z homílií, ktoré počas tohto pobytu v Kartágu Augustín predniesol,¹² nespomína donatis-

³ BURNS, J., JENSEN, R.: *Christianity in Roman Africa: The Development of its Practices and Beliefs*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2014, s. 142.

⁴ KLÖCKENER, M.: Festa sanctorum et martyrum. In: MAYER, C. (ed.): *Augustinus – Lexikon vol. 2*. Basel: Schwabe, 2002, stl. 1303.

⁵ AUG., s. 274, 275, 276, 277, 277A, 278. PL 38, stl. 1252-1275 a kázeň: AUG., s. 359B. REAug 38/1, s. 63 – 79.

⁶ ANDOKOVÁ, M.: *Rečnícke umenie sv. Augustína v kázňach k stupňovým žalmom*. Bratislava: Iris, 2013, s. 162.

⁷ AUG., s. 274, 1. PL 38, stl. 1252: „Longam lectionem audivimus, brevis est dies: longo sermone etiam nos tenere vestram patientiam non debemus. Novimus quia patienter audistis, et diu stando et audiendo tamquam martyri compassi estis.“

⁸ HORKA, Homília svätého Augustína č. 277 na sviatok svätého mučenika Vincenta, s. 5 – 12.

⁹ AUG., s. 369. RB 79/1-2, s. 124: „Sermo habitus in Basilica restituta die natalis Domini.“

¹⁰ BROWN, P.: *Augustine of Hippo: A biography*. Berkeley: University of California Press, 2000, s. 185.

¹¹ Porov. PERLER, O., MAIER, J.-L.: *Les Voyages de saint Augustin*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1969, s. 434 – 477.

¹² AUG., s. 23, 53, 69, 70, 111, 277. CCL 41, s. 309 – 319; CCL 41Aa, s. 88 – 104; PL 38, stl.

tov. Preto *terminus post quem* je zrejme leto 411, keď sa na konferencii v Kartágu vyjasnili vzťahy medzi katolíkmami a donatistami a tento spor sa rýchlo vytratil z Augustínových kázni.¹³ V žiadnej z homílií sa neobjavuje ani narážka na pelagiánsky blud. *Terminus ante quem* je preto leto roku 413, keď v Augustínových homíliách začína mať svoje pevné miesto.¹⁴ Tieto limity nám ponúkajú ako možný čas zimou v rokoch 412 a 413. V januári 412 bol však Augustín preukázateľne v Hippo Regius.¹⁵ Jediným možným termínom pre prednes *Kázne 277* v Kartágu je 22. január 413.

Prečo práve v zime tohto roku prekonal Augustín svoju nechuť k cestovaniu a vypravil sa do Kartága? Téma materiálnych predstáv o Bohu a predpokladaných vlastností osláveného tela, či možností vidieť samého Boha telesne, ktorej sa počas svojho pobytu vo svojich homíliách pre ľudí venoval, to asi nebola. Jeden dôvod sa však núka priam nástojčivo. V tomto čase začal hipponský biskup písať fenomenálne dielo *Boží štát*.¹⁶ Jeho prvé tri knihy s istotou dokončil a vydal¹⁷ pred 13. septembrom 413, pretože sú venované tribúnovi Flaviovi Marcellinovi,¹⁸ ktorý bol v tento deň popravený. Ďalšie knihy spisu *Boží štát* mu preto Augustín už nededikoval. Toto dielo, adresované najmä pohanským intelektuálom, si vyžadovalo citácie množstva klasických autorov. Uvedme aspoň tých, ktorí boli v rámci dvadsiatich dvoch kníh *Božieho štátu* spoľahlivo identifikovaní: Apuleius, Cicero, Claudianus, Eutropius, Florus, Gellius, Horatius, Marcus Iustinus, Iuvenalis, Labeo, Livius, Lucanus, Lucretius, Nigidius Figulus, Ovidius, Persius, Plinius Starší, Publilius Syrus, Quintillianus, Sallustius, Seneca, Gaius Solinus, Terentianus Maurus, Terentius, Varro, Vergilius.¹⁹ Od niektorých citoval jedno dielo, od Cicerona, Varrona, Vergília a Senecu celú paletu diel. Na takú rozsiahlu vedeckú prípravu mu nestačila ani dobre vybavená biskupská knižnica v Hippo Regius. Preto bol zrejme týmito okolnos-

440-442, 443-444; RB 57, s. 112 - 116; PL 38, stl. 1257-1268.

¹³ EVERS, A.: Augustine on the Church. (Against the Donatists). In: VESSEY, M., ed.: *A Companion to Augustine*. Chichester : Wiley-Blackwell, 2012, s. 381.

¹⁴ DUPONT, A.: *Gratia in Augustine's Sermones Ad Populum During the Pelagian Controversy*. Leiden : Brill, 2012, s. 203.

¹⁵ PERLER, MAIER, Les Voyages de saint Augustin, s. 313.

¹⁶ MECONI, D.: Introduction. In: MECONI, D., ed.: *The Cambridge Companion to Augustine's City of God*. Cambridge : Cambridge University Press, 2021, s. 3.

¹⁷ AUG., *Civ. Dei* V, 26. CCL 47, s. 163: „Quorum (sc. De civitate Dei librorum) tres priores cum edidissem et in multorum manibus esse coepissent...“

¹⁸ AUG., *Civ. Dei* I, 1. CCL 47, s. 1: „... hoc opere intitulo et mea ad te promissione debito, defendere adversus eos, qui conditori eius deos suos praeferunt, fili carissime Marcelline, suscepi, magnum opus et adruum, sed Deus adiutor noster est.“

¹⁹ O'DONNELL, J.: Augustines classical Readings. In: *Recherches Augustineiennes 15*. Paris : Institut des Études Augustiniennes, 1980, s. 149 - 166.

ťami prinútený podniknúť do Kartága podobný výjazd za literatúrou, aké robia aj dnes mnohí z nás do veľkých výskumných centier.

Slávny kazateľ však v Kartágu nielen študoval a hľadal literatúru. Kdekoľvek sa totiž ocitol, cítil povinnosť tamojšej komunite pravidelne poskytovať aj službu Slova počas liturgických zhromaždení, ak ho o to miestny biskup požiadal. Túto službu totiž považoval za najsvätejšiu povinnosť každého biskupa, na ktorú mali veriaci doslova právny nárok, ako to často sám pripomína: „*Tomuto zhromaždeniu ja dlhujem kázeň, vy mne zas svoju pozornosť a všetci si dlhujeme prívetivosť.*“²⁰ Vonkoncom však nebolo bežné, aby biskup kázal takmer denne, ako to dokazujú zachované Augustínove homílie z jeho pobytu v Kartágu.²¹ Dodnes zostáva tajomstvom, čo bolo podnetom k tomu, aby venoval celú sériu kázní téme Božej netelesnosti a z toho vyplývajúcej nemožnosti telesne ho vidieť aj napriek mnohým biblickým citátom vyznievajúcim v tomto duchu. Tu sa otvára miesto pre ďalší výskum. Niečo však predsa len povedať vieme. Isté je, že problematiku videnia Boha telesným zrakom, ktorou sa zaoberá aj v *Kázni 277*, spracoval následne viackrát a ďalej sa jej sporadicky venoval. Spomína to aj vo svojich *Prehodnoteniach*:

*Napísal som knihu O videní Boha, kde som podrobne opísal výskum toho, či v duchovnom tele, získanom pri vzkriesení svätých, bude možné vidieť Boha, ktorý je duch, a akým spôsobom. Podľa mojej mienky som túto ťažkú otázku potom dostatočne vysvetlil opäť v dvadsiatej druhej knihe diela Boží štát. V niektorom z našich zväzkov, ktorý obsahuje túto knihu, som navyše objavil aj moje napomenutie ohľadom tejto veci pre Fortunatiana, biskupa v Sicce. To sa však nenachádzalo v zozname mojich prác ani medzi knihami, ani medzi listami.*²²

Zdá sa, že obe tieto Augustínove práce, ako *List 147* pre Paulinu, ktorý sa nazýva Augustín knihou *O videní Boha*, tak aj *List 148* pre Fortunatiana do

²⁰ Napr. AUG., s. 293C, 1. MA1, s. 351: „Debeo huic sollemnitati sermonem, debetis et vos intentionem, debemus omnes devotionem.“

²¹ 19. januára *Kázeň 111*, 20. januára *Kázeň 23*, 21. januára *Kázeň 53*, 22. januára *Kázeň 277*, 23./24. januára *Kázeň na Ž 43, 23* (stratená), 25. januára *O svätom Agileovi* (stratená), 1. februára *Kázeň 69*, 2. februára *Kázeň 70*. Porov. PERLER, MAIER, *Les Voyages de saint Augustin*, s. 310, 312.

²² AUG., *Retr.* II, 41. CCL 57, s. 123: „*De videndo Deo scripsi librum, ubi de spiritali corpore, quod erit in resurrectione sanctorum, inquisitionem diligentiorum distuli, utrum vel quomodo Deus, qui spiritus est, etiam per corpus tale videatur; sed eam postea questionem sane difficillimam in novissimo, id est in vicesimo et secundo libro De civitate Dei satis, quantum arbitror, explicavi. Inveni etiam in quodam nostro codice, in quo et iste liber est, quoddam commonitorium a me factum de hac re ad episcopum Sicensem Fortunatianum, quod in opusculorum meorum indiculo nec inter libros nec inter epistolas est notatum.*“

Siccy, vznikli v rovnakom čase a obsahovali približne to isté, keďže sa medzi Augustínovými spismi nachádzali za sebou a list pre Fortunatiana si dokonca ani nepamätal. Tieto svoje diela zaradil hopponský biskup vo svojich *Prehodnoteniach*²³ za spis s názvom *Donatistom po vzájomnom stretnutí (Ad donatistas post collationem)*, ktorý napísal začiatkom roka 412 a pred spis *O prirodzenosti a milosti (De natura et gratia)*, ktorý napísal v rokoch 413 – 415. *Listy 147 a 148* však určite treba datovať až po *Kázni 277*. Prečo sa nazdávame, že kázne boli prvé a po nich listy? Lebo vo svojich kartáginských kázňach sa hipponský biskup pomerne často priznáva, že táto otázka preňho ešte nie je doriešená a stále pátra po vhodnejšej odpovedi, než je tá, ktorú v nich ponúka. V *Kázni 277* to priznáva hneď niekoľkokrát:

*Keby sa potom, keď bude telo duchovné, dala telesným zrakom vidieť prirodzenosť, ktorá sa nenachádza na mieste, keby to šlo akousi tajomnou silou, keby to šlo akousi neočakávanou a zatiaľ neznámou silou, ktorá sa vymyká každému pochopeniu, potom toho budeme schopní. Ale v Písme o tom nenachádzame výslovnú zmienku, alebo **aspoň – zatiaľ** ju nenachádzame. Lebo ani to sa neodvážim **vopred** tvrdiť, že sa v ňom nenachádza nič, čo sa vzťahuje k tejto veci. Buď to tam nie je, alebo je to skryté, alebo je to skryté predo mnou. Ak niekto nájde niečo také, čo by potvrdzovalo opačný názor, s radosťou to prijmem. Bol by som totiž vrcholne nevďačný, keby som sa za také poučenie nepodakoval. Nie tomu, kto mi to hovorí, ale tomu, ktorý ma prostredníctvom človeka poučí. ... Boh sa nedá vidieť v priestore, pretože nie je telesný. On je všade celý, pretože nie je v jednej časti menší a v inej väčší. Tohoto sa skalopevne držíme. Keby však to druhé telo prešlo takou premenou, že by sa z neho dalo uvidieť to, čo nemožno vidieť v priestore, všetko bude inak. **Treba ešte skúmať**, kde by sme sa to mohli dozvedieť. A pretože to **zatiaľ** nevieme, nebudeme to priamo popierať, ale smieme o tom aspoň pochybovať.*

Táto jeho neistota, týkajúca sa možnosti vidieť Boha, mohla byť aj príčinou, pre ktorú Pauline po čase potrebnom na preskúmanie tejto matérie objasnil otázky, ktoré predtým ešte nevedel jednoznačne uzavrieť. Zdá sa, že v Kartágu začal kázať o veci, ktorú síce považoval za dôležitú pre ľudí, ale sám ju ešte nemal detailne premyslenú. Potreba jasne naznačiť kartáginským veriacim, že Boha nemožno vidieť telesným zrakom, však vtedy bola taká naliehavá, že Augustín sa do témy pustil aj napriek tomu, že ju ešte nemal doriešenú. Nevie-me, čo také sa v Kartágu v zime roku 413 stalo, ale muselo byť vážne, keď ho to prinútilo okamžite spustiť niekoľkodňovú sériu kázni.

²³ AUG., *Retr.* II, 40. CCL 57, s. 122 – 123.

No v *Liste 147* už Augustín Paulinu vyučuje ako ten, čo má vo veci jasno. Kartáginské kázne zrejme zbožnú Paulinu zaujali natoľko, že napokon biskupa prinútila k neplánovanému výskumu tejto otázky. Tento svoj výskum potom opísal v liste, ktorým plní svoj sľub daný jej možno priamo v Kartágu, že jej raz túto tému, po poctivom zvážení všetkých faktov, predstaví komplexne.²⁴ Jeho list Pauline však pobúrila neznámyho Augustínovho spolubrata v biskupskej službe. Preto Augustín následne prosí svojho priateľa Fortunatiana zo Sicily, aby ho upokojil pomocou ďalších argumentov, spísaných v *Liste 148*.²⁵ Na záver hipponský biskup celý svoj myšlienkový postup, týkajúci sa možnosti uvidieť raz Boha telesným zrakom v oslávenom tele, zhrnul o viac než jedno desaťročie v predposlednej kapitole XXII. knihy *Božieho štátu*.²⁶

Keď som v roku 2017 publikoval slovenský preklad Augustínovej *kázne 277* v našom fakultnom časopise, zakončil som svoju štúdiu slovami: „Na záver by sme chceli objasniť, prečo táto štúdia neobsahuje aj analýzu tejto homílie. Ide o zámerné opomenutie. Necítíme sa kompetentní posúdiť obsahovú stránku spisu. Chceli by sme povzbudiť ako filozofov, tak i teológov, aby sa ujali analýzy Augustínových zaujímavých myšlienok z tejto homílie. Štúdiou sme, podľa nášho najlepšieho vedomia a svedomia, zadostučinili tomu, čo si žiadala filologická stránka slovenského uvedenia a s nádejou budeme očakávať, či niekoho zaujme.“²⁷ Uhádli ste, doposiaľ nikoho nezaujalo. Preto sa k nej vraciame a chceme predstaviť aspoň to, čo v nej zaujalo nás.

Krucialným problémom v otázke, či bude možné vidieť Boha v oslávenom tele, a ak áno, tak ako, je, podľa Augustína, miešanie vlastných a prenesených významov dvojice slov: *Boh* a *vidieť*. Najskôr sa pozrime na objekt videnia, čiže na Boha. O Bohu môžeme hovoriť vo vlastnom i v prenesenom zmysle. Keď Kristus o sebe tvrdí, že je svetlo sveta,²⁸ iste tým nemyslí, že je totožný so Slnkom, alebo slnečnými božstvami Héliom, Solom či Apollónom Foibom.

²⁴ AUG., *Epist.* 147, 1. CSEL 44, s. 275: „Cum enim petuisses, ut de invisibili Deo, utrum per oculos corporeos possit videri, prolixè aliquid copioseque ad te scriberem, negre non potui, ne sanctum studium tuum offenderem. Sed promissum distuli sive propter alias occupationes meas sive quod a me id flagitaretur, unde aliquanto diutius cogitari oportebat.“

²⁵ AUG., *Epist.* 148, 1. CSEL 44, s. 332: „Sicut praesens rogavi, et nunc commoneo, ut fratrem nostrum, de quo conlocuti sumus, videre et rogare digneris, ut ignoscat mihi, si quid durius et asperius in se dictum accepit in ea epistula, quam me illo modo scripsisse non paenitet, quia dixi istius corporis oculos nec videre Deum nec esse visuros.“

²⁶ HUNTER, D.: Books 21 & 22: The End of the Body : Heaven and Hell in *The City of God*. In: MECONI, D., ed. 2021. *The Cambridge Companion to Augustine's City of God*. Cambridge : Cambridge University Press, 2021, s. 294.

²⁷ HORKA, Homília svätého Augustína č. 277 na sviatok svätého mučeníka Vincenta, s. 18 – 19.

²⁸ *Jn* 8, 12.

Nehovori o sebe vo vlastnom, lež v prenesenom zmysle. Nám je to dnes jasné, ale ľuďom, vychovaným na pohanskej mytológii, to jasné nebolo. Preto prvé potrebné rozlíšenie, ktoré nám pomôže zorientovať sa v biblických textoch, vidí Augustín v rozlíšení *locutio figurata* a *locutio litteralis*, ako o tom píše už vo svojej *Kresťanskej náuke*.²⁹ Ale Augustín vidí aj druhú vec, pri ktorej je treba uplatniť takéto rozlíšenie. Sloveso *vidieť* sa totiž viaže nielen k nazeranému objektu (čo vidí), ale aj k nazerajúcemu subjektu (kto vidí).³⁰ A pri čítaní tejto homílie sme našli ešte ďalší element, na ktorý Augustín upozorňuje a ktorý treba pri slovese *vidieť* vziať do úvahy. Ide o vzdialenosť medzi subjektom a objektom nazerania. Poďme teda postupne odlišiť, čoho sa videnie Boha, podľa Augustína, môže a čoho sa nemôže týkať.

Otázka viditeľnosti Boha ako priameho subjektu sa zdá byť najjednoduchšia. Boh v nijakom prípade nie je a nebude viditeľný telesným okom. To je nemenné Augustínovo tvrdenie, na ktorom horlivý odporca manicheizmu neoblomne trvá.³¹ Zrejme práve nejaká akútna potreba obhájiť toto tvrdenie spustila aj sériu jeho homílií na túto tému. Ak sa o ňom niekde v Písme hovorí, že je viditeľný, nejde nikdy o Božiu podstatu, ale vždy o zástupný znak jeho prítomnosti. Takým zástupným znakom je väčšinou anjel ako v stati o Jakubovom zápase s Bohom,³² alebo v texte o horiacom kriku na Sinaji, kde sám autor textu hovorí, že sa Boh zjavil prostredníctvom anjela.³³ Podľa Augustína sú teda anjeli telesné bytosti, zastupujúce Boha, vtedy, keď treba niečo telesné vykonať, čo explicitne potvrdí aj v tejto homílii:

*Anjeli sa predsa zjavili, a ak chceli, nechali sa tak vidieť, ako aj uchopiť. Ved' Abrahám umyl anjelom nohy. A keďže umyl anjelom telo, tak ho aj nahmatal. Keď chceli, ukázali sa: kedy sa chceli a komu sa chceli.*³⁴

Takže Boha ako *res* nemožno vidieť nikdy, ale viditeľné môže byť jeho *signum*, ktoré v biblických textoch zastupuje Božiu prítomnosť. Ďalší problém, ktorému sa Augustín venuje, predstavujú biblické texty, v ktorých sa o Bohu hovorí obrazne ako o ľudskej bytosti. Tejto téme sa Augustín venoval v *Kázni*

²⁹ AUG., *Doct. christ.* III, 5, 9 – III, 10, 16. CCL 32, s. 82 – 88.

³⁰ Porov. POQUE, S. 1984. *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone. Images héroïques. Tome I: texte.* Paris : Institut des Études Augustiniennes, 1984, s. 364 – 365.

³¹ Porov. TESKE, R. 2008. *To know God and the Soul. Essays on the Thought of St. Augustine.* Washington: The Catholic University of America Press, 2008, s. 29.

³² Gn 32, 25-30.

³³ Ex 3, 2.

³⁴ AUG., s. 277, 9, 9. PL 38, stl. 1262: „Adfuerunt etiam, wt quando voluerunt se conspiciendos tangendosque praebuerunt. Lavit angelis pedes Abraham. Non solum lavit illa corpora, verum etiam contrectavit. Apparuerunt, ut voluerunt, quando voluerunt, quibus voluerunt.“

53 deň pred *Kázňou* 277. Opis „orgánov“ Boha v Písme, podľa neho, nemá za cieľ potvrdiť, že Boh má ľudskú podobu, ale sú poetickými metaforami Božích vlastností:

*Hovorí sa o Božej tvári, hovorí sa o Božom ramene, hovorí sa o Božej ruke, hovorí sa o Božích nohách, hovorí sa o Božom tróne, hovorí sa o podnožke jeho nôh, ale nemysli pri tom na ľudské údy. Ak sa chceš stať chrámom pravdy, rozbi najskôr klamné modly. Božia ruka je Božia moc. Božia tvár je Božie poznanie. Božie nohy sú Božia prítomnosť. A Boží trón, ak to tak prijmeš, si aj ty. ... Teraz počúvaj a uč sa, ako túžiť po Bohu. Uč sa, čo si máš pripraviť, aby si uvidel Boha: Blahoslavení čistého srdca, lebo oni uvidia Boha.*³⁵

Ani biblické metafory nie sú jasným dôkazom toho, že Boh má telo, v ktorom by ho bolo možné vidieť. Preto môžeme prejsť k druhému momentu, ktorý treba brať do úvahy pri posúdení možnosti vidieť Boha telesným zrakom. Ide o sloveso *vidieť*, čiže o šírku pojmového poľa slova *zrak* u nazerajúceho subjektu tak, ako ho vnímal Augustín.

Čo teda možno označiť ako *zrak*? Augustín v *Liste 147* rozlišuje štyri druhy zraku, ktorý je vlastný ľuďom: telesný *zrak* (*oculus carnis*), ktorým vidíme hmotné veci mimo seba, duševný *zrak* (*oculus mentis*), ktorým vidíme hmotné veci v sebe, *zrak* srdca (*oculus cordis*), ktorým rozoznávame nehmotné entity, *zrak* očisteného srdca (*oculus mundicordis*), ktorým sme schopní vidieť aj nekonečnú podstatu nehmotného Boha. Týmto zrakom zodpovedajú aj štyri médiá, ktoré im umožňujú vidieť. Pre telesný *zrak* je to svetlo (*lumen*), pre duševný *zrak* je to pamäť (*memoria*), pre *zrak* srdca je to rozum (*intellectus*) a pre *zrak* čistého srdca je to zatiaľ síce neúplná, ale už správna viera (*fides*), ktorá sa, podľa Augustína, raz úplne zhodne s pravdou (*veritas*), na ktorej napokon spočinie náš pohľad v Božej sláve.³⁶

Viera teda umožňuje pravdivo, hoci neúplne, poznávať Boha. Rozum umožňuje pravdivo poznávať také abstraktné pojmy, ako sú napríklad spravodlivosť či dobro. Pamäť alebo širšie koncipovaná predstavivosť umožňuje poznávať to, čo má alebo môže mať fyzickú podobu, ale aktuálne to nie je viditeľné vo vonkajšom priestore. A svetlo umožňuje pravdivo poznávať javy externého sveta. Jedine *telesný zrak* teda vidí veci mimo človeka. Zvyšné tri predstavujú

³⁵ AUG., s. 53, 7, 7. CCL 41Aa, s. 94: „Dicitur Dei vultus, dicitur Dei brachium, dicitur Dei manus, dicuntur Dei pedes, dicitur Dei sedes, dicitur scabellum pedum eius: sed noli membra humana cogitare. Si vis esse templum veritatis, frange idolum falsitatis. Manus Dei, potentia Dei. Facies Dei, notitia Dei. Pedes Dei, praesentia Dei. Sedes Dei, si vis, tu es. ... Audi ergo nunc, et disce Deum desiderare, disce unde Deum videre possis praeparare. Beati, inquit, mundicordes, quoniam ipsi Deum videbunt.“

³⁶ AUG., *Epist.* 147, 16, 38-147, 18, 44. CSEL 44, s. 312 – 319.

imanentný vnútorný pohľad. Telesný a duševný zrak (*oculus corporis et mentis*) umožňujú nazeráť na materiálne veci mimo seba i v sebe, zrak srdca a zrak očisteného srdca (*oculus cordis et mundicordis*) umožňujú spoznávať nemateriálne fakty kontingentné i absolútne.

Ak sa na možnosť vidieť Boha pozrieme na základe tejto Augustínovej teórie poznania, hipponský biskup ani v najmenšom nepochybuje, že Boha možno vidieť druhou dvojicou nazeraní, teda rozumom a vierou ako nemateriálny princíp:

*Ak túžime vidieť Boha, ako máme očistiť tieto oči? Ved', kto by sa nestaral o to, kto by nehladal spôsob, akým by vedel očistiť to, čím môže vidieť toho, po kom z celého srdca túži? To objasní Božie svedectvo, ktoré hovorí, že vierou očistil ich srdcia. **Viera v Boha očistí srdce a čisté srdce vidí Boha.** Ľudia, ktorí klamú sami seba, však niekedy obmedzujú vieru na to, že stačí aj taká viera, proti akej vystúpil apoštol Jakub. Akoby sa rozvášnil duchovnou láskou, keď vo svojom liste povie: „Veríš, že Boh je jeden?“ Zatlieskaj si za tú vieru. Ved' vieš, že veľa bezbožných ľudí si myslí, že je mnoho bohov, kým ty sa tešíš z viery v jedného Boha. „Dobre robíš. Aj diabli veria a trasú sa.“ Aj oni teda vidia Boha? Ved' jeho vidia len tí, čo majú čisté srdce. A kto by mohol tvrdiť, že nečistí duchovia majú čisté srdce? Preto oni veria, no ja napriek tomu sa trasú.³⁷*

Táto dvojica nazeraní spoznáva bytia vďaka rozumu a viere, ktorá očisťuje rozum. Pre Augustína však viera neznamená len presvedčenie, že Boh je. Viera si vyžaduje používanie rozumu na hĺbanie nad jej pravdami. Biblické texty nám totiž ponúkajú pravdu, ktorú je najskôr potrebné preskúmať rozumom, aby sme tak dospeli k opodstatnenej viere, ktorá ak je v súlade s rozumom, očisťuje naše poznanie od nepravdy. Tak viera pomáha zbaviť myslenie omylov a klamu, aby rozum mohol správne pochopiť to, čo viera učí. Pre Augustína je to recipročný vzťah:³⁸ *credo ut intelligam, intelligo ut credam*. Toto duchové videnie Boha však zostáva tu na zemi iba čiastočné, aj keby sme hneď správne

³⁷ AUG., s. 53, 10, 10. CCL 41Aa, s. 95: „Si ergo desideramus videre Deum, oculus iste unde mundabitur? Quis enim non curet, quis non quaerat unde mundet, quo videre possit quem toto affectu desiderat? Expressit hoc divina testatio: Fide, inquit, mundans corda eorum. Mundat cor fides Dei, mundum cor videt Deum. Sed quia ipsa fides aliquando ab hominibus, qui se ipsos fallunt, talis determinatur, quasi sufficiat tantummodo credere; contra hos succensus et spiritali caritate quodammodo stomachans Iacobus apostolus in Epistola sua dicit: Tu credis quoniam unus est Deus. Plaudis tibi de fide: attendis enim multos impios aestimare multos esse deos, et tu tibi gaudes credendo quia unus est Deus. Bene facis. Et daemones credunt, et contremiscunt. Numquid et ii Deum videbunt? Videbunt qui mundo sunt corde. Quis autem mundicordes dicat spiritus immun-dos? Et tamen credunt, et contremiscunt.“

³⁸ Porov. AUG., s. 43, 7, 9. CCL 41, s. 509; AUG., *En. Ps.* 118, 17, 3-4. CCL 40, s. 1720 – 1721 a. i.

rozumeli všetkým Písmam. Aj Písmo ako ľudský výtvar má totiž svoje limity.³⁹ Augustín je preto síce presvedčený, že už človek na zemi je *capax Dei*, ale ešte nie úplne *capax* a nie úplne *Dei*:

Čo teraz hovorí táto viera? Čo hovorí cez toľké svedectvá Písma, cez také početné čítania, cez také rozličné a také hojné povzbudenie? Iba to, že teraz vidíme ako v zrkadle a v hádankách, potom však budeme vidieť z tváre do tváre. Tu sa ale nevracaj zasa k svojmu zraku. Ide o videnie srdcom. Povzbudzuj svoje srdce, aby myslelo na Boha. Vyzývaj ho a burcuuj. Odmietaj všetko, čo len zaváňa telesnou myšlienkou. Ak ešte nemôžeš povedať, že toto je on, povedz aspoň, že toto on nie je. Ved' ako by si mohol povedať: „Toto je Boh?“ Nebudeš ho predsa vidieť, lebo to, čo budeš vidieť, je nevýslovné. Apoštol hovorí, že bol uchvátený do tretieho neba a počul nevysloviteľné slová. Ak sú už slová nevysloviteľné, aký potom musí byť ten, o kom sú tie slová?⁴⁰

Na základe tejto Augustínovej úvahy sa zdá, že po vzkriesení a oslávení ho touto schopnosťou rozumnej viery budeme vidieť už aspoň správne, čiže staneme sa celkom *capax*. Nikdy však nebudeme úplne *Dei*, lebo Boh je nekonečný, a tak ho nikdy neuzrieme celého ani zrakom srdca. Jeho úvaha hovorí, že už sme schopní vnímať Boha a čím lepšie ho vďaka pochopeniu Písma budeme rozumovo poznať, tým lepšie budeme rozumieť aj všetkému okolo seba, lebo sú to jeho diela. Tieto úvahy o videní Boha vnútri ľudskej duše však neboli primárnym cieľom Augustínovej *Kázne 277*. Tá sa zameriava na zhodnotenie možnosti vidieť Boha telesným zrakom ako *res*, teda pomocou svetla a následne aj dušeným zrakom v pamäti.

Už sme uviedli, že možnosť vidieť Boha v externom priestore telesným zrakom v terajšom fyzickom tele Augustín bezpodmienečne odmieta. No ešte treba zvážiť, či to nebude možné v oslávenom tele, ktoré bude mať iné vlastnosti, široko opísané Augustínom práve v *Kázni 277*. A na takéto úvahy mu výročný deň vstupu svätého mučeníka Vincenta do osláveného tela ponúka vhodný priestor. A hoci Augustín vie o Vincentovom oslávenom tele niečo povedať, pokiaľ ide o rýchlosť, fyzikálne funkcie a zdravotný stav, o fyzickom zrakom v novom tele veľa nevie. Preto sa pri úvahách nad jeho možnosťami viac zameria

³⁹ Porov. AUG., *Tract. ev. Ioh.* 1, 1. CCL 36, s. 1 a i.

⁴⁰ AUG., s. 53, 11, 12. CCL 41Aa, s. 96: „Et modo ipsa fides quid agit? Tantis testimoniis Scripturarum, tam multiplici lectione, tam varia copiosaque exhortatione quid agit, nisi ut videamus nunc per speculum in aenigmate, postea facie ad faciem? Sed non iterum tu redeas ad istam faciem tuam. Faciem cordis cogita. Coge cor tuum cogitare divina, compelle, urge. Quidquid simile corporis cogitanti occurrerit, abice. Nondum potes dicere: „Hoc est“: saltem dic: „Non est hoc“. Quando enim dices: „Hoc est Deus“? Nec cum videbis: quia ineffabile est quod videbis. Raptum se dicit Apostolus in tertium coelum, et audisse ineffabilia verba. Si sunt ineffabilia verba, quid est cuius sunt verba?“

na Boha ako objekt nazerania a na prostredie, v ktorom môže byť videný, než na neznáme vlastnosti osláveného zraku, o ktorých by musel iba špekulovať.

Pokiaľ ide predmet nazerania, prvým dôležitým faktom je, že Augustín vidí aj oslávené telo ako teleso existujúce v priestore. A v priestore sa dá vidieť iba objekt vyznačujúci sa rozmerom a pohybom. Boh však nemá a ani nebude mať rozmery, lebo je všade celý a nepresúva sa, lebo všade už je. Boha v priestore nie je možné vidieť teraz a nebude to možné ani potom:

Niekedy ľudská zvedavosť pátra a vraví si: „Nemyslíš, že v duchovnom tele budeme vidieť aj Boha?“ Na to je možné odpovedať ihneď: Boha nemožno vidieť nikde, lebo Boh nie je rozdelený na časti. Boh sa nedá vidieť ako rozmiestnený v priestore a oddelený medzerami. Hoci napĺňa nebo i zem, predsa nie je jeho polovica v nebi a polovica na zemi. Lebo aj vzduch napĺňa nebo a zem, a predsa tá jeho časť, ktorá je v nebi, nie je na zemi. Aj voda všetko napĺňa tak, že vyplní priestor, do ktorého sa dostane. Ale polovica je v polovici priestoru a druhá polovica v druhej polovici, celá je len v celom. Pri Bohu nejde o nič také. Ani v najmenšom nepochybuj o tom, že Boh nie je telesný. Rozprestierať sa v priestore, nachádzať sa na mieste, skladať sa z polovic, tretín, štvrtín a celku, to sú vlastnosti tela. Boh nie nič z toho. Boh je všade celý. Nikde nie je polovičný tak, aby mal druhú polovicu niekde inde. Je všade celý. Napĺňa nebo i zem, ale je celý v nebi a celý je aj na zemi.⁴¹

A keďže oslávené telo je teleso, musí sa, podľa Augustína, nachádzať v priestore, a preto nebude schopné uvidieť Boha. Augustín navyše považuje aj samo pozemské svetlo, ktoré je pre videnie nevyhnutné, za materiálnu entitu. Veď predsa materiálna prekážka dokáže pozemské svetlo zastaviť. Preto musí byť aj ono samo materiálne:

Čo vidíš, zasahuješ lúčom svojich očí. Ak chceš vidieť niečo, čo je v diaľke, ale dostane sa pred to nejaké teleso, narazí tento lúč na prekážajúce teleso, kto-

⁴¹ AUG., s. 277, 13, 13. PL 38, stl. 1264: „Putasne per illud spiritale corpus videbimus Deum? Cito quidem responderi potest: In loco non videtur Deus, per partes non videtur Deus, spatiis diffusus intervallisque separatus non videtur Deus. Quamvis impleat coelum et terram, non ideo tamen dimidius est in coelo, dimidius in terra. Nam aer iste si implet coelum et terram; pars eius quae in coelo est, non est in terra. Et quidquid aqua implet, implet quidem spatium quo capitur; sed dimidia est in dimidio spatio, dimidia in alio dimidio, tota in toto. Non est tale aliquid Deus. Hoc omnino noli dubitare, quoniam non est corpus Deus. Per spatia diffundi, locis capi, habere partes dimidias, tertias, quartas, totas, corporum proprium est. Nihil tale Deus; quia ubique totus Deus: non alibi dimidius, et alibi alio dimidio constitutus; sed ubique totus. Implet coelum et terram: sed totus est in coelo, totus in terra.“

ré mu bráni dostať sa k tomu, čo chceš vidieť. Prekážke však môžeš povedať: „Uhni, lebo mi zavadziasť.“⁴²

Je viac-menej jasné, že dokiaľ budú existovať telesá v priestore, vidieť Boha nebude možné. Augustín si však necháva otvorený priestor aj pre nejakú zmenu fyzikálnych vlastností svetla, priestoru a pohybu, ktorá by umožnila vidieť aj to, čo nemá rozmer a nepohybuje sa. No v tejto kázni o takýchto zmenách hlbšie neuvažuje, lebo na takúto úvahu mu biblické správy o oslávenom tele neposkytujú dost faktov. Túto možnosť necháva otvorenú a radšej prejde k skúmaniu priestoru z pohľadu subjektu, čiže ľudského oka. Stojí za povšimnutie, že toto je jediný prihovor v rámci celého jeho diela, kde sa zamýšľa nad významom vzdialenosti predmetu od oka, ktorá umožňuje vidieť a ktorú by sme dnes asi nazvali ohniskovou vzdialenosťou. A hoci Augustín ani zďaleka nie je tvorca prvých ďalekohľadov, ako bol Galileo, vie už povedať, že ak je táto vzdialenosť nulová, čiže ak sa predmet priloží priamo na oko, schopnosť vidieť sa stráca:

*K tomu poviem len toľko, že oči vidia to, čo vidia cez **medzičlánok priestoru**, čiže tak, že je medzera medzi hľadiacim a tým, na čo sa hľadí. Iným spôsobom totiž tieto oči vidieť nevedia: ak niečo umiestniš do prílišnej diaľky, nevidia to, lebo sa ich lúč k ďaleko umiestnenej veci nedostane. Ak k nim niečo prisunieš až tak blízko, že **nie je medzera medzi hľadiacim okom a predmetom**, na ktorý hľadí, tiež ho nijako nemôže vidieť. Ved' ak sa pri približovaní predmetu k očiam, ktoré na niečo hľadia, dotkneš tou vecou samého oka, **stratí sa so stratou priestoru aj obraz**. A toto hovorím preto, že také oči, ktoré vidia to, čo vidia, jedine cez medzeru a odstup v priestore, nemôžu vidieť Boha ani teraz, ani potom nebudú môcť, pretože on nie je na mieste.⁴³*

To sa mu javí ako dôležitá vec, lebo Boh nielenže je priložený na naše oko, on je prítomný aj priamo v ňom tak, ako je prítomný všade. Nulová či priam záporná ohnisková vzdialenosť je ďalšou prekážkou, ktorá bráni telesnému zra-ku vidieť Boha a túto schopnosť nepredpokladá ani u osláveného tela, lebo ho

⁴² AUG., s. 277, 10, 10. PL 38, stl. 1262: „Quod enim vides, oculi tui radio contingis. Si velis videre longius, et interponatur aliquod corpus, irruit radius in corpus obiectum, et transire non permittitur ad id quod videre desideras; et dicis impediendi, Exi, obstas mihi.“

⁴³ AUG., s. 277, 14, 14. PL 38, stl. 1265: „Hoc tantum dico, quia oculi qui per intervalla locorum vident quod vident, id est, ut spatium sit inter videntem, et illud quod videtur; aliter enim isti oculi non vident nam si ab eis aliquid multum in longinquo removeris, ideo non vident, quia radii ad longe posita non perveniunt; si autem ad eos aliquid propinquius admoveris, nisi sit intervallum aliquod inter oculos videntis et corpus quod videtur, videri omnino non potest; nam si propius admovendo oculos ipsos, quibus aliquid videtur, contingas, perditio spatii amittitur visio: hoc ergo dico, quoniam tales oculi, qui non nisi per intervalla et spatia locorum vident quidquid vident, nec nunc possunt videre Deum, nec tunc poterunt, quia ille non est in loco.“

stále považuje za teleso. Možnosť vidieť Boha preto neprizná ani oslávenému telu, pokiaľ sa podstatne nezmení fyzika priestoru.

Tu Augustín svoje úvahy nad možnosťou vidieť Boha v *Kázni 277* končí. No otázka mu naďalej nedala pokoj. Až napokon to, čo uprel fyzickému oku, či už porušiteľnému, alebo oslávenému, prizná duchovnému zraku, ktorý vidí fyzické predmety nie vďaka svetlu, ale vďaka pamäti, či širšie koncipovanej predstavivosti, ktorá na nazeranie nepotrebuje ani priestor, ani primeraný odstup medzi subjektom a objektom. Pri tomto type zraku (*oculus mentis*) pripúšťa, že duša by ním vo svojom vnútri hádam raz mohla vidieť aj telesnú podobu Boha. No o tejto možnosti v *Kázni 277* ešte nehovorí, k tomuto záveru prichádza až v poslednej knihe *Božieho štátu*:

Bolo by hlúpe tvrdiť, že svätí budú mať také telo, v ktorom nebudú môcť zatvárať a otvárať oči, keď sa im zachce. No ešte hlúpejšie by bolo tvrdiť, že ak tam niekto zavrie oči, nebude vidieť Boha. Prorok Elizeus totiž videl svojho sluhu Gieziho preberať dary od Sýrčana Námana, ktorého tento prorok uzdravil z malomocenstva, hoci pri tom fyzicky nebol, a sám sluha si myslel, že to robí tajne, lebo jeho pán ho pri tom nevidí. O čo skôr potom v duchovnom tele svätí uvidia všetko, a to nielen so zavretými očami, ale dokonca aj bez toho, aby tam telesne boli! ... Veď aj Elizeus videl svojho sluhu brať si dary tam, kde sám nebol. Keď teda príde to, čo je dokonalé, nebudú azda môcť svätí vidieť veci viditeľné telesnému zraku, aké mohol vidieť Elizeus, keď videl svojho sluhu aj tam, kde fyzicky nebol? ... Tam sa hovorí, že ho prorok videl vo svojom srdci, a nikto nepochybuje, že išlo o zázračný Boží zásah. O čo skôr budú oplývať týmto darom všetci vtedy, keď bude Boh všetko vo všetkom! Aj telesný zrak bude mať svoju úlohu, bude na svojom mieste v tele a duch ho bude používať aj v duchovnom tele. Veď rovnako ho na videnie prítomných vecí používal aj prorok, ktorý mohol vidieť veci aj tam, kde práve nebol.⁴⁴

⁴⁴ AUG., *Civ. Dei* XXII, 29, 2. CCL 48, s. 863: „Durum est enim dicere, quod sancti talia corpora tunc habebunt, ut non possint oculos claudere atque aperire cum volent; durius autem, quod ibi Deum, quisquis oculos clauserit, non videbit. Si enim propheta Elisaeus puerum suum Giezi absens corpore vidit accipientem munera, quae dedit ei Naaman Syrus, quem Propheta memoratus a leprae deformitate liberaverat, quod servus nequam domino suo non vidente latenter se fecisse putaverat: quanto magis in illo corpore spiritali videbunt sancti omnia, non solum si oculos claudant, verum etiam unde sunt corpore absentes! ... Vidit tamen Elisaeus accipientem munera servum suum, ubi ipse non erat; itane cum venerit quod perfectum est nec iam corpus corruptibile adgravabit animam, sed incorruptibile nihil impedit, illi sancti ad ea, quae videnda sunt oculis corporeis, quibus Elisaeus absens ad servum suum videndum non indiguit, indigebunt? ... Corde suo ergo se dixit hoc vidisse Propheta, adiuto quidem mirabiliter nullo dubitante divinitus. Sed quanto amplius tunc omnes munere isto abundabunt, cum Deus erit omnia in omnibus! Habebunt tamen etiam illi oculi corporei officium suum et in loco suo erunt,

Augustín to nikdy síce explicitne nepovie, ale tento duchovný zrak by, podľa neho, zrejme mohol vidieť Boha aj telesne, pretože nie je viazaný ani na umiestnenie objektu do priestoru, ani na primeranú vzdialenosť, ani na prítomnosť materiálneho svetla. No aj toto riešenie preňho vždy zostane len teoretickou možnosťou. Aj pre tento spôsob telesného nazerania na Boha však platí to, čo pri abstraktnom videní očami viery: že hoci týmto duchovným zrakom by mohol byť nazeraný pravdivo, nikdy sa nebude dať vidieť celý, pretože je nekonečný. No ak nebude celý, možno ho ešte označiť za Boha? Aj toto východisko Augustínovu skepsu nerieši, len ju prenesie na inú úroveň.

Na záver a na odľahčenie témy by sme chceli z homílie predstaviť ešte dve veci, ktoré pravdu povediac boli prvé, ktorými nás zaujala. Nechali sme si ich na koniec, lebo nie sú ani filozofického, ani teologického charakteru, ale sú rýdzo fyzikálne. Pri možnostiach, ktoré bude mať predpokladané oslávené telo a o ktorých Augustín tak zaujímavo špekuluje na ploche polovice celej homílie, sa Augustín originálne zamyslí aj nad možnosťami presúvania osláveného tela z miesta na miesto. Pokúsi sa napríklad odhadnúť, akú rýchlosť bude vedieť dosiahnuť:

Hľadáš na slnko a zdá sa ti, akoby sa vôbec nehýbalo. No dobre, možno povieš, že sa hýbe, ale slimačím tempom. Chceš však vedieť, ako rýchlo sa hýbe? Chceš pochopiť rozumom to, čo nevnímaš zrakom? Keby niekto koňom ubáňal priamou cestou z východu na západ po zemi: za koľko dní by sa tam dostal? Nech by to bol ktorýkoľvek z koní významný svojou rýchlosťou: koľko obcí by zvládol? A pri slnku sa ti zdá, že stojí, pričom zvládne precestovať vzdialenosť od okraja na východe, až po koniec na západe za jeden deň a za jednu noc sa zas vráti do počiatočnej polohy. A netvrď mi, že nie je jasné, že nie je preukázateľné, alebo že je hádam neisté to, že sú nebeské dráhy dlhšie ako pozemské.⁴⁵

Augustín teda navrhuje posudzovať rýchlosť nie zrakom (*oculus carnis*), ale rozumom (*oculus mentis*). Navrhuje pre zváženie rýchlosti brať do úvahy dve veci: čas, čiže za koľko dní by tam prišiel, a dráhu, ktorá je pre slnko jed-

uteturque illis spiritus per spiritale corpus. Neque enim et ille Propheta, quia non eis indiguit ut videret absentem, non eis usus est ad videnda praesentia; quae tamen spiritu videre posset, etiamsi illos clauderet, sicut vidit absentia, ubi cum eis ipse non erat.“

⁴⁵ AUG., s. 277, 9, 9. PL 38, stl. 1262: „Intueris solem, et tibi videtur quasi non moveatur, et tamen movetur. Forte dicis: Movetur, sed tardius. Vis nosse quanta celeritate moveatur? Vis ratione colligere, quod non sentis aspectu? Si recta via ab oriente usque in occidentem in hac terra veredis quisque curreret, per quot dies perveniret? Qualibet equorum velocitate ferretur, quot mansiones ageret? Spatium itineris ab initio orientis usque ad finem occidentis sol, qui tibi videtur stare, uno die conficit, et una nocte ad ortum redit. Nolo dicere, quia obscurum est, et ad persuadendum difficile, vel fortassis incertum, quam sint spatia coelestia multo quam terrestria latiora.“

noznačne dlhšia, lebo je zakrivená. Akoby sir Isaac Newton hľadel priamo do tejto Augustínovej homílie, keď formuloval svoj racionálny vzťah na určenie rýchlosti ako pomeru dráhy a času. Ale aj newtonovská klasická mechanika bola v 20. storočí implementovaná do všeobecnej relativistickej mechaniky z pera Alberta Einsteina, ktorej zohráva hlavnú úlohu rýchlosť svetla. Aj nad ňou sa Augustín v tejto homílii s úžasom zamýšľa:

A teraz posúď a ak môžeš, tak aj rozhodni a odpovedz, či tento lúč, čiže lúč tvojho zraku, prichádza rýchlejšie k bližšej veci a pomalšie k vzdialenejšej? Keď si zazrel človeka, ktorý stál blízko teba, zazrel si ho v tom istom čase. V tom istom čase, v ktorom si si k nemu vyslal lúč svojho oka, si sa k nemu lúčom svojho oka aj dostal a v rovnakom čase si sa dostal aj k tomu stĺpu, ktorý si chcel vidieť, ale nemohol si, lebo ti stál v ceste ten človek. Netrvalo to ku človeku kratšie a ku stĺpu dlhšie. A človek bol pritom celkom blízko a stĺp ďaleko. Keby si sa však rozhodol ísť, k človeku by si prišiel rýchlejšie ako k stĺpu. No vzdialenosť medzi človekom a stĺpom je zanedbateľná.⁴⁶

Zdá sa, že už aj Augustín tu považuje rýchlosť svetla za akúsi absolútnu veličinu (*ineffabilis celeritas*). Rozhodol sa porovnať jej nepomer k ostatným rýchlostiam tak, že človek kráča k videnej veci rovnakou dráhou, po akej letí aj svetlo. Tak sa stáva síce omnoho pomalším, ale predsa len spolupútnikom svetelného lúča. A teraz sa vráťme k Einsteinovi. Vo svojej autobiografii píše, že ako 16-ročnému mu pri pozorovaní slnečných lúčov v prírode prvýkrát prišlo na um skúmať rýchlosť svetla vzhľadom na pozorovateľa tak, že si ho predstavoval ako idúceho po rovnobežnej dráhe rovnakou rýchlosťou ako svetlo. Sám Einstein tvrdí, že v tejto predstave videl prvý podnet na formulovanie svojej teórie relativity.⁴⁷

Chceme azda naznačiť, že Augustín bol prvou inšpiráciou pre vznik ako klasickej, tak aj relativistickej mechaniky? To v žiadnom prípade nie. Chceme tým len poukázať na to, s akou úžasnou intuíciou skúmal rozumom i vierou fenomény tohto i budúceho sveta. V intenciách vedeckého poznania, ktoré bolo

⁴⁶ AUG., s. 277, 10, 10. PL 38, stl. 1262-1263: „Modo discute, et si potes, inveni atque responde, utrum acies ista, radius iste oculi tui citius pervenit ad proximum, tardius ad longinquum. Vidisti hominem in proximo constitutum, tanta mora illum vidisti, tanta mora ad eum radium oculi tui tendisti, tanta mora ad eum oculi tui radio pervenisti, quanta mora pervenisti et ad illam columnam quam volebas videre, et quia homo interpositus erat, non poteris: non ad ipsum citius, et ad illam tardius; et ecce ipse in proximo erat, et illa longius. Si ambulare velles, citius ad hominem, quam ad columnam pervenires: quia videre voluisti, tam cito ad hominem, quam ad columnam pervenisti. Nihil est hoc de columna et de homine.“

⁴⁷ CALAPRICE, A., LIPSCOMBE, T.: *Albert Einstein: A Biography*. Westport: Greenwood Press 2005, s. 9.

v jeho dobe prístupné, tak azda možno povedať, že svojím intelektom a vierou určite videl Boha a videl ho vždy a všade. Nie v plnosti, nie celého, ale určite sa díval tým správnym smerom.

Robert Horka, PhD.
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského
Kapitulská 26
814 58 Bratislava

Možné negatívne dopady pastorálneho sprevádzania na duchovného

Alena Mulderová, Albín Masarik

Possible negative effects of pastoral accompaniment on the clergyman

Abstract: The “multi-crisis environment” of the contemporary society poses enormous demands on the individual who sometimes lacks effective approaches and resources to cope with them. People in critical situation need external help, but find it difficult to find it. It is an opportunity for the clergyman to get involved in conversation and solution-seeking. He or she is often one of the first to help with facilitation of communication with people around, to provide insight into the scope of the problem, to help him or her express emotions, to bolster his or her self-confidence, to activate sources of support in his or her environment, and to facilitate effective problem-solving. This research-based study examines the impact of the stress caused by accompaniment on clergy.

Key words: crisis, clergy, facilitation, accompaniment, problem-solving

1 ÚVOD – POZITÍVNA HODNOTA PASTORÁLNEJ STAROSTLIVOSTI

Multikrízové prostredie, v ktorom súčasná spoločnosť žije, kladie enormné nároky na jednotlivca, ktorý niekedy nemá k dispozícii efektívne prístupy a zdroje na ich zvládanie. Potrebuje externú pomoc a ťažko sa orientuje pri jej hľadaní. V tejto situácii sa duchovný stáva nízkoprahovou príležitosťou pre rozhovor a hľadanie riešenia. Preto je neraz jeden z prvých, ktorí vstupujú do krízovej situácie človeka, aby mu pomohol „uľahčiť komunikáciu s okolím umožniť nazrieť do rozsahu problému, pomôcť mu vyjadriť emócie, posilniť jeho sebadôveru, aktivovať zdroje podpory v jeho okolí a napomôcť efektívnemu riešeniu problému,¹ čo je úlohou krízovej intervencie, ako to uvádzajú Gajdošová a kol.

¹ GAJDOŠOVÁ, E., MADRO, M. a VALIHOROVÁ, M.: *Duševné zdravie v školách v kontexte kríz a krízovej intervencie*, s. 6.

V rámci empirického výskumu pastorálnych rozhovorov v troch krajinách (Holandsko, ČR, SR) na vzorke 60 pastorálnych prípadov,² ktoré sme viedli s poskytovateľmi pastorálneho sprevádzania, bolo možné pozorovať, že duchovní dosahovali ciele krízovej intervencie. To malo zásadný význam pre život sprevádzaného človeka (a tým aj pre jeho sociálny okruh).

Dovedna sme mohli pozorovať vysokú angažovanosť a osobné nasadenie duchovných ako ich životnú odpoveď na ich vnútorné povolanie. Ale toto nasadenie ich v niektorých prípadoch služby robí aj zraniteľnými a zanecháva negatívne dosahy na ich živote a práci. Predmetom tohoto článku sú práve tieto negatívne dosahy pastorácie na duchovného, ktoré nemôžu ostať prehliadané a s ktorými je nutné aktívne pracovať, aby sa zabezpečila dlhodobá spôsobilosť duchovných vykonávať ich povolanie.

Časť tohoto článku vychádza z dizertačnej práce *Pastorálne intervencie a ich efektivita v krízovej pastorácii*, ktorá bola obhájená na KTK PF UMB r. 2022. Ďalšou oblasťou, v ktorej sme získavali materiál, boli rozhovory s duchovnými, pri ktorých sme overovali výsledky, získané v dizertačnej práci.

2 RIZIKÁ PRI VÝKONE PASTORÁLNEJ STAROSTLIVOSTI – POZOROVANIA Z EMPIRICKÉHO VÝSKUMU

Otázka, či sa duchovní dostali v súvislosti s pastorálnym sprevádzaním do vlastnej krízovej, alebo silne záťažovej situácie³, bola predložená 60 duchovným v troch krajinách EU (Holandsko, ČR a SR)⁴. Len 39 z nich bolo ochotných zúčastniť sa na hĺbkových výskumných rozhovoroch, pri ktorých niektorí poskytli aj viac prípadov zo svojej praxe (spolu 60), ako obraz negatívnych dosahov, ktoré na nich malo ich pastorálne sprevádzanie klientov. Tieto rozhovory boli s ich súhlasom nahrávané. Následne boli spracovávané pomocou softvéru ATLAS.ti. (otvorené, axiálne a selektívne kódovanie). Prvé dve kódo-

² Ako uvádzame ďalej, výskumné rozhovory prebiehali s 39 duchovnými, ktorí hodnotili pastorálne skúsenosti zo 60 kazuistík.

³ Krízová či silne záťažová situácia zámerne nebola definovaná, aby mohli respondenti odpovedať podľa toho, ako oni sami tieto situácie hodnotili.

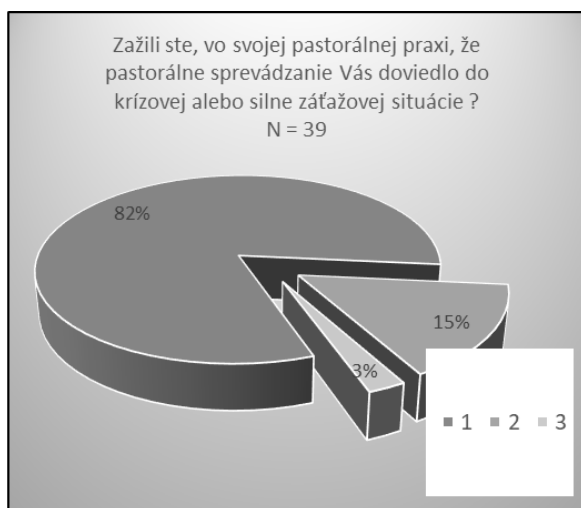
⁴ Cirkvi zo SR: Rímskokatolícka cirkev v Slovenskej republike; Gréckokatolícka cirkev na Slovensku; Evanjelická cirkev augsburského vyznania na Slovensku; Bratská jednota baptistov v Slovenskej republike; Cirkev bratská v Slovenskej republike; Cirkev adventistov siedmeho dňa, Slovenské združenie.

Cirkvi z ČR: Slezská cirkev evangelická a. v.; Cirkev adventistu sedmého dne; Cirkev bratská;

Cirkvi v Holandsku: Christelijke Gereformeerde Kerken; De Protestantse Kerk in Nederland; Unie van Baptistengemeenten in Nederland.

vania poskytovali len základnú orientáciu vo výskumnom materiáli, tretie už bolo zamerané na sledovanie, ktoré problémové oblasti vystupujú do popredia v skúmanej vzorke a aké sú vzťahové súvislosti medzi manifestáciou záťažovej situácie v živote duchovného a ich spúšťačom. Tu boli identifikované faktory záťažových situácií a kódované zdroje podpory. Takýmto spôsobom boli získané nasledovné kategórie:

- (1) tematické oblasti krízových alebo silne záťažových situácií, s ktorými sa duchovní stretávajú v pastorálnej praxi,
- (2) záťažové faktory,
- (3) dopad na duchovného (fyzický dopad, dopad v oblasti myslenia a dopad na medziludské vzťahy,
- (4) oblasti podpory.



V rámci tohoto článku sa zameriame najmä na poznatky, ktoré súvisia s uvedeným bodom (3), teda tie, ktoré približujú negatívne dopady problematických pastorálnych prípadov na duchovného – a to v rôznych oblastiach jeho bytia. Ako ukazuje tento graf, 82 % respondentov konštatovalo, že pastorálne sprevádzanie ich dovedlo do krízovej alebo silne záťažovej situácie.

Toto je veľmi závažné pozorovanie, ktoré nemožno prehliaďať a vyžaduje si, aby sa s ním pracovalo ako v príprave budúcich duchovných a v pastorálnej starostlivosti o nich, tak aj v prakticko-teologickom výskume.

V získanom výskumnom materiáli bolo možné rozpoznať, že tieto krízové alebo silne záťažové situácie súvisia s rozličnými faktormi, ktoré môžu byť na strane sprevádzaného, alebo aj na strane sprevádzajúceho. Záťaže, ktoré do pastorácie prináša klient, súviseli napr. s manipulatívnym vyjadrovaním nárokov na pozornosť duchovného a jeho pomoc. Na strane duchovného to bol napríklad vplyv jeho osobnej biografie alebo dlhodobé preťaženie, ktoré vyplýva z toho, že sa nedostatočne chráni pri výkone povolania a neaktivuje zdroje na obnovu. Prirodzene, faktorov, ktoré podmieňujú záťažové priebehy na strane duchovného, ale aj klienta bolo možné identifikovať podstatne viac a tento článok neumožňuje ich komplexné prezentovanie, pretože sa chceme sústrediť

na prezentovanie výsledkov, ktoré ukazujú, že niektoré prípady z pastoračného sprevádzania duchovných preťažovali, či dokonca ohrozovali v rôznych oblastiach ich života. V rámci skúmaných prípadov sú dokladovateľné nasledovné negatívne dopady:

- a) negatívny dopad na emócie (77-krát),
- b) negatívny dopad v oblasti myslenia (51-krát),
- c) negatívny dopad na fyzické bytie (26-krát),
- d) negatívny dopad na medzilidské vzťahy (11-krát),
- e) negatívny dopad na duchovný život (7-krát),
- f) vyhorenie (4-krát).

Paradoxne v piatich výpovediach duchovní konštatovali, že vyrovnávanie s týmito situáciami, ktoré im spôsobovali krízu alebo výraznú záťaž, napokon rozpoznali ako určitú formu obohatenia.

2.1 AD A) NEGATÍVNY DOPAD NA EMÓCIE DUCHOVNÉHO

V každej oblasti negatívnych dopadov najskôr podáme komplexný prehľad. Potom budeme jednotlivé čiastkové oblasti charakterizovať vybranými výrokmami respondentov.

Najvýraznejšie dopady v tejto oblasti predstavujú: bezmocnosť a bezradnosť; frustrácia a hnev; strach; pocit napätia a nepokoja; osamotenosť; pocit viny a zlyhania; pocit zrady a zneužitia; zhrozenie. Zbernú skupinu s nižšími výskytmi (len 2- alebo 1-krát), predstavujú: pocit neschopnosti; pocit zraniteľnosti; pocit dusenia; pocit zbytočnosti; sklamanie; pocit prázdnoty, smútku a depresie; pocit menejcennosti; a pocit krivdy.

2.1.1 POCIT BEZMOCNOSTI A BEZRADNOSTI

- opisuje 35,9 % duchovných v 16 výpovediach, z ktorých vyberáme napríklad:
- „Je to ako na bicykli – najbližší kameň ťa vykotí,“ (duchovný D2);
 - „Nemohúcnosť – že som nedokázal pomôcť. Samozrejme, nemal som spasiťský syndróm ani nič také, ale jednoducho nevidím ten progres, že to bude lepšie, ale vidím stále, že je to horšie ... tak to bola taká forma zúfalstva, beznádeje...“ (D7)
 - „Bol to jeden z tých momentov, kedy som sa cítil osamelý, a predovšetkým bezradný.“ Čo robím zle? Čo som zle pochopil? Akoby sa mi strácala zem pod nohami.“ (D23)

- „Cítala som takú bezmocnosť. Všetci sme sa jej aktívne venovali a bolo dobre a potom znova alkohol, znovu abstinencia a potom znova pitie.“ (D37)

2.1.2 POCIT FRUSTRÁCIE A HNEVU

Dopad pastorálnych intervencií, ktorý vyvolával pocit frustrácie alebo hnevu opisuje 17,9 % duchovných v 11 výpovediach. Z nich vyberáme napríklad:

- „Najradšej by som použil násilie proti agresorovi.“ (D7)
- (Pastorálne sprevádzanie po incest v cirkevnom zbore) „Tretie, čo bolo pre mňa v tom veľmi zaťažujúce, bolo to, že som si uvedomil, že to vyvoláva vo mne agresivitu. Mal som chuť, že zoberiem baseballovú pálku a trafím niekoho do hlavy.“ (D8)
- „Bola som nahnevaná. Ja som nemohla zdieľať veci, ktoré som vedela z pastorálnych rozhovorov. Mala som v sebe: ten človek je hrozný, je to nesprávne, čo robí a ako ovplyvňuje cirkev. Mala som v sebe vnútorný boj, čo mám s tým robiť.“ (D35)

2.1.3 STRACH

Pocit strachu v súvislosti so sprevádzanými pastorálnymi prípadmi pomenovávalo 15,4 % duchovných v 10 výpovediach. Z nich vyberáme:

- „Fyzicky som cítil akoby som sa vrátil spať do domu, kde som vyrastal.“ „Uvedomoval som si, že tento strach má niečo spoločného s mojou biografiou.“ (D25)
- „Strach vstúpiť do konfliktu, ... strach a obavy, že chovanie tohto človeka môže zničiť náš zbor.“ (D35)
- „Cítil som strach, nevedel som, ako mám na to reagovať.“ (D25)

2.1.4 POCIT NAPÄTIA A NEPOKOJA

v súvislosti so sprevádzanými pastorálnymi prípadmi uvádzalo 17,9 % duchovných v 8 výpovediach, napríklad:

- „Bolo to pre mňa veľmi zaťažujúce, cítil som sa nepohodlne, veľmi nepokojne.“ (D22)
- „Nejedná sa tam o vedomú manipuláciu. Veľmi záťažové bolo, že ja som zo začiatku nemala hranice, lebo som ani nevedela, že mám mať hranice. Oni by boli s tebou aj štyri, či päť hodín. Pre nich neexistoval čas. Tá pani bola vypísaná na maródke a vždy skúšala k nám prísť a chodila k nám každý

deň. Po určitom období, keď som len počula výťah, tak som si pomyslela – Ó, nie!“ (D35)

2.1.5 POCIT OSAMOTENIA

v súvislosti so zatažujúcim pastorálnym sprevádzaním uvádza 10,3 % duchovných v 7 výpovediach, napríklad:

- Počas komunikácie problému vedenie zboru mení názor a duchovný ostáva v izolovanej pozícii. (D23)
- „Ako najťažšie som prežíval ako duchovný, že stojíš sám za kazateľňou, keď kážeš, ale taktiež stojíš sám, akonáhle dochádza k napätiu.“ ... „Cítil som sa izolovaný.“ (D22)

2.1.6 POCIT VINY A ZLYHANIA

ako dopad pastorálneho sprevádzania udáva 10,3 % duchovných v 6 výpovediach nasledovne:

- „Čiže ja nerobím niečo dobre, lebo oni sa nemenia a u niektorých sa ťahali manželské problémy alebo mali problém so závislosťou a ja som im nevedel pomôcť, tak som sa sám odsudzoval, alebo ma to zatažovalo, ale nepovedal by som, že iba toto sa podpísalo pod moje vyhorenie, pod môj útek z kazateľskej služby, lebo to by som preháňal.“ (D9)
- „Mal som z toho pocitu viny, lebo, čo s takým človekom a niekto by mu mal pomôcť.“ (D14)
- „Mal som pocit viny pri kázňach – ako môžem kázať o láske, keď tu máme konflikt?“ (konflikt so ženou trpiacou borderline).“ (D25)

2.1.7 POCIT ZRADY A ZNEUŽITIA

ako dôsledok problematického pastorálneho sprevádzania uvádza 10,3 % duchovných. Vyjadrili to v štyroch výpovediach, napríklad:

- „Ja to spájam s tým, že ľudia, ktorí boli najvernejší spolupracovníci, sa otočili proti mne. To je asi to najťažšie, čo som v živote zažil.“ (D3)
- „Mal som pocit zneužitia. Cítil som sa ako šľapka.“
- (D17) „Ja som to videl ako takú zradu. Nie som na toto nejako extra citlivý, musím povedať, že som nikdy neolutoval, že som doňho investoval.“ (D4)
- *v súvislosti s problematickým pastorálnym sprevádzaním uvádza 7,7 % duchovných. Uvádzajú ho v troch výpovediach:*

- „Toto bolo pre mňa takmer likvidačné. Bolo to pre mňa šokujúce, že takéto veci sa dejú v rámci kresťanských rodín. Bol som zhrozený, že cirkevné spoločenstvo akoby sa na to prizeralo a schvaľovalo to svojím spôsobom, akoby to dávalo za vinu tým obetiam.“ (D8)
- „Tá bezútešnosť, sklúčenosť, stres a otázky, ktoré táto situácia vyvolávala, to sa nedá opísať. Ani teraz to neviem opísať.“ (D34)
- „Keď som si to potom spojil aj s ďalšími prípadmi, ktoré ma až tak intenzívne nezasiahli a dialo sa v nich niečo podobné, tak som potom ostal z toho taký šokovaný.“ (D11)

Duchovní prezentovali aj ďalšie negatívne, záťažové pocity s nižším výskytom, ako sme uvádzali v úvode tejto časti článku.

2.2 AD B) NEGATÍVNY DOPAD NA MYSLENIE DUCHOVNÉHO

Najvýraznejšie dopady v tejto oblasti predstavujú: bezmocnosť a bezradnosť (16-krát); frustrácia a hnev (11-krát); strach (10-krát); pocit napätia a nepokoja (8-krát); samota (7-krát); pocit viny a zlyhania (6-krát); pocit zrady a zneužitia (4-krát); zhrozenie (3-krát). Zbernú skupinu s výskytmi 2-krát alebo 1-krát, predstavujú: pocit neschopnosti, pocit zraniteľnosti, pocit dusenia, pocit zbytočnosti, sklamanie, pocit prázdnoty, smútku a depresie; pocit menejcennosti a pocit krivdy.

Dopad a prejav sprevádzania, ktoré privádzalo duchovných do silne záťažových či krízových situácií sa prejavovali vo vnútornom konflikte; vnútornom zmätku; v sebaspytovaní; a zbernú skupinu s nižším počtom a výskytom (3- až 1-krát) predstavujú: zvýšenie opatrnosti; výčitky; paralyzovanie; a otázky prečo.

2.2.1 VNÚTORNÝ KONFLIKT

Vnútorný konflikt udáva 25,6 % duchovných v 18 výpovediach. Tento konflikt sa týkal krízových intervencií, ale aj osoby duchovného. Z výpovedí duchovných vyberáme:

- „Vnútorný boj medzi presvedčením, že ako duchovný mám mať pre každého niečo na povzbudenie, súčasne problém, ako to robiť u človeka, ktorý je ku všetkému kritický.“ (D11)
- Na jednej strane som mal pocit, že to má zmysel, na druhej strane som vnímal, že môj prístup je nerozumný, že sa preťažujem, (nadhodnocujem).“ (D24)

- „Toto ma viedlo k vnútornému osobnému konfliktu s následkami: napätie, strata energie, emocionálna zraniteľnosť, paralyzovanie, strach ísť za kazateľňu, strach z paniky, z preťaženia.“ (D20).

2.2.2 VNÚTORNÝ ZMÄTOK

Dopad krízovej intervencie na duchovného, ktorý sa prejavuje vnútorným zmätokom, udáva 20,5 % spytovaných v 14 výpovediach. Duchovní túto situáciu pomenovávali nasledovne: ⁵

- „Mal som pocit, že som z iného vesmíru. Tu sú obeť, ktoré treba podporiť, a nie riešiť darebáka.“ (D8)
- „To, čo jej samovražda v nás vyvolala, to sa nedá opísať.“ (D34)
- „Najprv som mal v mysli totálny zmätok; „Je to tak?“ (D23)
- „Ja som na to nezareagoval nejako zle, ale v mojom vnútornom živote som sa potreboval s tým vyrovnáť. Cestou k rodičom som nabúral auto.“ (D13)
- „(Totálne vyčerpanie, neschopnosť modliť sa)... otázky: Čo teraz?“ (D6)

2.2.3 SEBASPYTOVANIE

Dopad krízovej situácie, ktorá sa prejavovalo dlhodobým sebaspytovaním, či prehodnocovaním zmyslu svojho povolania, opisuje 20,5 % respondentov v 11 výpovediach, napríklad:

- „Takže niekedy sa človek pýta – tak toto mám robiť? Či toto je tá práca, ku ktorej ma pozval Kristus?“ (D5)
- „Mal som pocit, že dám výpoveď a už v tej oblasti nebudem nikdy robiť. Pripadal som si ako úplne neschopný debil.“ (D8)
- „Moja povolanie mi prestalo dávať zmysel. Vedome som rozmýšľal o odchode z mojej pozície.“ (D17)
- „Kládol som si otázky: Som na správnom mieste v duchovenskej službe?“ (D36)

2.2.4 ĎALŠIE NEGATÍVNE DOPADY S NIŽŠÍM VÝSKYTM

Okrem toho z výskumných rozhovorov vyplýva, že sa museli vyrovnávať so seba odsudzovaním a vlastnými výčitkami, s tendenciou byť nabudúce opatrnejší v medziludských vzťahoch a otázky o dôvodoch utrpenia: Prečo?

⁵ Ide o prípad odobratia dieťaťa po pôrode sociálnym úradom.

2.3 AD C) NEGATÍVNY DOPAD NA FYZICKÉ BYTIE DUCHOVNÉHO

Problematické prípady pastorálnych kontaktov mali aj fyzický dopad na duchovného. Dotýkal sa somatických a psychosomatických prejavov (fyzické problémy); potreby úteku či úniku z danej situácie; až po stratu práce a bývania, ktoré sa vyskytlo len jeden raz a uvádzame ho pod „nižším výskytom“.

2.3.1 FYZICKÉ PROBLÉMY

uvádza 33,3 % duchovných v 17 výpovediach, z ktorých vyberáme:

- „Bolo mi tak zle, že som myslel, že nedôjdem domov.“ ..., *V noci mi bolo z toho ešte zle. Cítil som sa strašne slabo, hnačku som dostal, srdce mi búšilo, bolo mi tak čudne.* Fyzická nevoľnosť, nespavosť, hnačka silná slabosť.“ (D11)
- Totálne vyčerpanie...“ (D6)
- „Bolo mi tak zle, že som myslel, že nezôjdem domov.“ ..., Fyzická nevoľnosť, nespavosť, hnačka silná slabosť.“ (D11)
- „Preťaženie, akoby nebolo vzduchu, dusilo ma to.“ (D14)
- „Problém s vysokým tlakom, koronarografia srdca.“ ... „Stálo ma to časť môjho zdravia.“ (D23).

Okrem toho sa vo výpovediach respondentov vyskytol aj prípad, keď boli – duchovný a jeho spolupracovník – fyzicky napadnutí (otras mozgu) a následne dlho obťažovaní výstražnými e-mailmi.

2.3.2 ÚTEK A VYHÝBANIE

S týmto dopadom sa stretávame u 15,4 % duchovných v 7 výpovediach. Duchovní ho pomenovávajú nasledovne:

- Dočasný odchod z cirkevného prostredia – ako forma hľadanie riešenia – „potrebujem odísť z tohto prostredia, potrebujem ísť medzi ľudí, kde si myslím, že by mi mohli pomôcť.“ (D9)
- „Že v jeden deň som sa pred ním skryl na evanjelickej fare.“ (D14)
- „Nechcem s nimi byť, nechcem s nimi rozprávať, (vedela som, že nie oni sú na vine, ale ja), vedela som, že ja sa musím s niečím vyrovať a pritom som sa im chcela iba vyhýbať.“ (D35)

2.3.3 ĎALŠIE NEGATÍVNE DOPADY S NIŽŠÍM VÝSKYTOM

Okrem toho sa vyskytli aj poznámky o tom, že na problémy reagovali závislým chovaním, (primárne idem ješ, takto riešim svoj problém – D16) a v jednom prípade problémy vyústili do straty zamestnania a bývania, („Prišli sme o cele vlastné zabezpečenie.“ (D36).

2.4 AD D) NEGATÍVNY DOPAD NA MEDZILUDSKÉ VZŤAHY

Krízové pastorálne intervencie mali dopad aj na vzťahy duchovných v manželstve, ale aj ich medziludské vzťahy všeobecne.

2.4.1 NEGATÍVNE DOSAHY NA VZŤAHY V MANŽELSTVE

Krízové intervencie, ktoré ovplyvnili vzťah duchovného s jeho, ale i jej manželským partnerom udáva 15,4 % duchovných v 6 výpovediach. Tento dopad komunikovali nasledovne:

- „Toto vyvolalo neskôr napätie, ktoré sa prenieslo medzi nás dvoch ...“ (D12)
- „Všeobecne problémy sa riešili za chodu a pre mňa zatažujúce bolo to, že moja manželka mi povedala, že ak ideme žiť takto ďalej, tak ona sa zoberie a odsťahuje.“ (D16)
- „Prispelo to k našej manželskej kríze.“ (D36)

2.4.2 NARUŠENÉ MEDZILUDSKÉ VZŤAHY

Tento dopad komunikovalo 12,8 % duchovných v piatich výpovediach nasledovne:

- „Toto vyvolalo neskôr napätie, ktoré sa prenieslo (...) aj medzi nás a našich rodičov.“ (D12)
- Osobná záťaž, ktorá sa prejavila v tom, že najbližší spolupracovníci sa postavili proti mne.“ (D3)
- „V zbore mi vyčítali, že sa viac venujem ľuďom mimo zboru ako ľuďom v zbore. V zbore vznikla polarizácia.“ (D36)

2.5 AD E) NEGATÍVNY DOPAD NA DUCHOVNÝ ŽIVOT

Jav, že pastorálne sprevádzanie môže ovplyvniť aj duchovný život sprevádzajúceho udáva 10,5 % duchovných v šiestich výpovediach, z ktorých vyberáme:

- „Vyčerpanie, neschopnosť modliť sa, otázky: „Začali sme sa o tom rozprávať, je to sestra, ktorá je roky v zbore a veľmi si ju vážim ... nevládzem, ja sa neviem ani modliť, lebo neviem spracovať to, čo sa udialo. A ja som to prežívala tak podobne. Hlavne som mala pocit, že – teraz čo?“ (D6)
- „Aspoň ja som to tak vnímal, že aj keď si to Slovo čítate, aj keď sa modlíte, tá modlitba ako keby šla do prázdna, aj to Slovo ako keby k vám nehovorilo. Navyše nemáte tam to spoločenstvo, ktoré by to s vami zdieľalo, ktoré by to s vami nieslo v modlitbách, komu by ste sa vy vyžalovali, cítite nepotrebnosť, zbytočnosť, v tej chvíli cítite takú prázdnotu.“ (D10)
- „Zmena pohľadu na to, ako Pán Boh koná.“ (D11)

2.6 AD F) NEGATÍVNY DOPAD – VYHORENIE

Až 10,3 % duchovných, s ktorými boli vedené výskumné rozhovory, zažilo vo svojom živote vyhorenie .

- Čiže ja nerobím nič dobré, lebo oni sa nemenia a niektorí si ťahali manželské problémy alebo mali problém so závislosťou a ja som im nevedel pomôcť, tak som sa sám odsudzoval, alebo ma to zaťažovalo, ale nepovedal by som, že iba toto sa podpísalo pod moje vyhorenie, pod môj útek z kazateľskej služby, lebo to by som preháňal. (D9)
- „No a v zmesi tej záťažovej situácie prichádza po 3 mesiacoch vyhorenie. Sila toho vyhorenia je v tom, že príde ten moment, kedy vás to prerastie.“ (D10)
- „Bol som potom pod tlakom zo všetkých strán, čo nakoniec viedlo k vyhoreniu.“ (D19)

2.7 ČASŤ DUCHOVNÝCH VNÍMALA SVOJU KRÍZU AKO OBOHATENIE

Kvôli úplnosti musíme spomenúť, že 10,5 % duchovných následne hodnotilo svoje krízové alebo záťažové skúsenosti pozitívne – ako obohatenie. Tieto dopady opisovali v piatich výpovediach:

- (pozitívny dopad), „na duchovný život – zreálnenie, očistenie, prehĺbenie vzťahu s Bohom.“ (D6, K1)
- „Zväčšená dôvera v Boha.“ (D6, K1)
- „Kríza nás obohatila.“ (D9)
- „Výzva k činu.“ (D21)
- „Na základe tohto som sa naučila ako zaobchádzať s tými ľuďmi. Naučila som sa neustupovať a nehovoriť – pokoj za každú cenu. Naučila som sa

riešiť takéto situácie. Nebolo to len negatívne, ale tým, že som sa mohla veci naučiť, bolo to aj pozitívne.“ (D35)

3 DISKUSIA K DOPADU KRÍZOVÝCH PASTORÁLNYCH INTERVENCIÍ NA DUCHOVNÝCH

Predchádzajúci text poukazuje na skutočnosť, že niektoré prípady pastoraálneho sprevádzania mali ďalekosiahle dopady na mnohé oblasti života duchovných⁶. Duchovní nie sú v tejto pozícii ojedinelí, pretože sa to týka všetkých pracovníkov v nápomocných disciplínach. Národný krízový klinický tím v SR, ktorý pôsobil počas epidémie COVID-19, uvádza nasledovné dopady v rámci výkonu povolania: „Dezorientácia z chaosu naokolo. Stres z toho, ako ste príliš vystavení požiadavkám, napr. žiadostiam obetí o pomoc a zahltenia potrebami, na ktoré treba reagovať súčasne atď. Pocit bezmocnosti a nedostatočnosti. Pocit všemocnosti a neschopnosť vnímať svoje vlastné limity. Identifikácia s obeťami a/alebo príbuznými. Frustrácia a zlosť z neuznania a/alebo z dezorganizácie na úrovni inštitúcií.“⁷

Konštatujú, že dopady sa prejavujú aj mimo pracovného kontextu (po intervencii, doma): emócie, ako sú smútok, vina, zlosť, strach, zmätok a úzkosť. Žiadne emócie alebo znečítlivenie. Somatické reakcie s fyzickými symptómami ako bolesť hlavy, gastrointestinálne poruchy ap. Neschopnosť sa upokojiť a odpočívať.⁸

Súčasne ukazujú aj na časový presah záťaže, ktorej boli vystavení a konštatujú: Najčastejšie reakcie, ktoré môžu trvať niekoľko dní alebo týždňov po intervencii sú tieto:

- *Vtieravé obrazy / myšlienky*: Opakujúce sa obrazy a/alebo ich zlomky a rušivé myšlienky, spojené s udalosťou, ktoré sa vnucujú do mysle.
- *Pocit nadmernej úzkosti / strachu*: Zvýšená percepcia nervozity a strachu, ktoré predtým neboli.
- *Vyhýbanie sa*: odsúvanie, nedostatok záujmu vrátiť sa „na miesto činu“, myšlienky na výpoveď zo zamestnania atď.

⁶ Mohli to byť prípady s komplikovaným, prípadne konfliktným priebehom, alebo prípady, ktoré aktivovali vnímanie vplyvu vlastnej biografie duchovného, (napr. detstvo v konfliktnnej rodine, duševne nemocný rodič, pozitívna alebo deštruktívna skúsenosť so starostlivosťou o blízkych v ich starobe a pod.). Celý súbor životných skúseností jednotlivca, (jeho biografía), ovplyvňuje jeho postoj a vnímanie kontextu pastoraálnej služby.

⁷ Národný krízový klinický tím: Materiál pre výučbu manažmentu stresu počas COVID-19, s. 36.

⁸ Tamtiež, s. 37.

- Prehnané reakcie na bežný stres: Neschopnosť modulovať reakcie na požiadavky zvonku, častejšia strata sebaovládania.
- Zvýšená iritabilita: prítomnosť zlosti bez príčiny.
- Pocit izolácie: Pocit opustenia a osamelosti, potreba byť sám, nechúť sa s niekým rozprávať, pocit „inakosti“.
- Duševný zmätok: Problémy s koncentráciou a/alebo neschopnosť rozhodovať sa, zmeny v normálnej schopnosti úsudku.
- Problémy so vzťahmi: Problémy vo vzťahu s kolegami, príbuznými a priateľmi.

Podobný zoznam nachádzame u Lipského, ktorý identifikuje šesťnásť príznakov, ktoré sa môžu prejavíť u ľudí v nápomocných disciplínach, konfrontovaných so sprievodnými traumatickými zážitkami, a to : „beznádej a bezmocnosť, pocit, že nikdy neurobí dosť, hypervigilancia – nadmerná pozornosť, znížená kreativita, neschopnosť uchopiť kreativitu, minimalizovanie, chronické vyčerpanie, neschopnosť počúvať / úmyselné vyhýbanie sa, disociačné momenty, pocit prenasledovania, vina, strach, hnev a cynizmus, otupenie/ neschopnosť empatie, závislosti, grandióznosť“.⁹

Pri porovnávaní dopadov v našej vzorke s dvoma uvedenými zoznamami dosahov môžeme konštatovať, že sme u duchovných, nezávisle od týchto zoznamov, identifikovali takmer všetky prejavy. Vo výskumnej vzorke absentoval len prejav grandióznosti a explicitne uvádzanej disociácie. Určitý prejav grandióznosti však môže byť skrytý aj pod prekračovaním vlastných hraníc. Širokospektrálne dopady na život duchovného poukazujú na potrebu rozvíjania zdrojov podpory.

POTREBA VYVÁŽENÉHO PRÍSTUPU

V rámci pastorálnej teológie sa kladie dôraz na chápanie súvislostí a odbornú zdatnosť pastorálneho pracovníka. Naproti tomu sa nedostatočne rozvíja dôraz na starostlivosť duchovného o seba samého. Duchovný, ktorý nereflektuje svoje vlastné potreby, môže určitý čas poskytovať vysoko efektívnu pastorálnu starostlivosť, ale z dlhodobého hľadiska je tento spôsob sprevádzania neudržateľný.

Uvádzané výsledky výskumných rozhovorov jednoznačne ukazujú na potrebu rozvoja ochranných nástrojov či zručností pre výkon duchovnej činnosti podobne, ako je to u požiarnikov, ktorí vedia, aké ochranné prostriedky majú

⁹ DERNOOT LIPSKY, L. van, a C. BURK *Trauma Stewardship*, s. 47 – 113.

v určitej situácii použiť, aby sa pri zásahu sami nestali obeťou. Pokiaľ požiarnici sú pripravovaní nato, aby sa chránili, naši respondenti rôznymi formami vyjadrovali, že „škola ťa na to nepripraví...“.

Uvádzané výsledky výskumných rozhovorov jednoznačne ukazujú na potrebu rozvoja ochranných nástrojov, či zručností pre výkon duchovnej činnosti tak, ako je to u požiarnikov, ktorí vedia, aké ochranné prostriedky majú kde použiť, aby sa pri zásahu sami nestali obeťou. Pokiaľ požiarnici sú pripravovaní nato, aby sa chránili, naši respondenti rôznymi formami vyjadrovali, že „škola ťa na to nepripraví...“ Rozvoj týchto nástrojov si vyžaduje ďalšie bádanie a podporu duchovných v celoživotnom vzdelávaní, aby mohli efektívne dlhodobo vykonávať svoju službu.

Časť poznatkov, ktoré sa týkajú starostlivosti o seba, môžeme využiť zo zdrojov, ktoré sú k dispozícii v pomáhajúcich profesiách a zavádzať ich do prípravného, ale aj celoživotného vzdelávania duchovných na podporu ich dlhodobého efektívneho výkonu služby, lebo v pastorálnej činnosti nemôže byť kladený dôraz len na motiváciu a vyšší výkon v službe. Zdá sa, že práve naopak, toto výkonové nastavenie by sme mali považovať za rizikové. Zrozumiteľne to komunikuje Leest, keď snahu robiť všetko, čo je v silách človeka, nepovažuje za najlepšiu stratégiu pre úspešnosť výkonu. Používa na to príklad výpravy Britov a Nórov na Južný pól v roku 1911. Nóri kráčali každý deň 15 míľ bez ohľadu na podmienky. Takto dosiahli pól a potom sa plavili ďalších 16 000 míľ domov. Briti išli každý deň, čo najviac, ako len vládali. Pri peknom počasi takto dosiahli ďaleko viac ako v zlý deň, ale boli vyčerpaní a nemali čas na obnovu. K pólu sa dostali o 34 dní neskôr ako Nóri a spätočnú cestu napokon neprežili. Nóri mali výpravu nastavenú tak, že mali v nej zakomponovaný čas na vlastnú obnovu, čo im umožnilo dosiahnuť ich plánované ciele.¹⁰

Tento príbeh ukazuje na rôzne stratégie prístupu a významne podporuje dôraz na potrebu obnovy, čo nesporne platí aj pri výkone pastorálnej starostlivosti. Súčasne naznačuje, že zanedbanie obnovy môže ohrozovať dosiahnuteľnosť cieľov.

Dôležitosť starostlivosti o seba samého v nápomocných disciplínach zdôrazňuje aj Paulík, keď na základe výskumu konštatuje: „Význam starostlivosti o seba a pracovnej spokojnosti pracovníkov v pomáhajúcich profesiách je nepopierateľný.(...) Výskumné štúdie, realizované výskumníkmi na celom svete, ako aj naše vlastné skúmanie podporilo naše chápanie tohto vzťahu ako determinujúceho prežívanie negatívnych dôsledkov vykonávania pomáhajúcich profesií. Tam, kde sa odborníci pracujúci v pomáhajúcich profesiách venujú

¹⁰ LEEST, C. van der, *Waarom Zo Hard Mogelijk Werken Niet de Beste Strategie Is Voor Succes*.

starostlivosti o seba v psychickej, sociálnej, profesionálnej a vo fyzickej oblasti, sa obvykle zisťuje nižšia miera negatívnych dôsledkov, napríklad stresu, vyhorenia a únavy z pomáhania...“¹¹

Veľká časť našich respondentov podporovala Paulíkove závery, a to buď ako pomoc po uvádzaných záťažových skúsenostiach, alebo ako predpoklad, že lepšia starostlivosť o seba by znížila dosahy krízovej situácie.

Pri hľadaní oblastí podpory, ktorá im pomáhala, nachádzame spoločné znaky (modlitba, rodina, sociálne vzťahy, profesionálna pomoc vrátane supervízie), ale aj špecifické oblasti podľa zamerania jednotlivcov (príroda, zníženie aktivít, vloženie sa do iného projektu, záľuba, relax a pod.).

Získané poznatky ukazujú na nutnosť systematického rozvoja obnovy duchovného pri výkone pastorálnej starostlivosti. Táto úloha by sa mala členiť podľa zúčastnených „hráčov“ na úlohy, ktoré z nej vyplývajú:

- pre systém teologického vzdelávania,
- pre vedenie cirkvi,
- a napokon aj pre samotných duchovných.

Za zvláštnu zmienku pre slovenské prostredie stojí možnosť obnovy a rastu v rámci pastorálnej supervízie, ktorá je dlhodobou súčasťou pastoračnej praxe v Holandsku. Duchovní opakovane pomenovávali jej prínos. Môžeme predpokladať, že by mala rovnaký význam aj na Slovensku.

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.
Katedra teológie a katechetiky
Pedagogická fakulta
Univerzita Mateja Bela
Ružová 13
974 11 Banská Bystrica
albin.masarik@umb.sk

Mgr. Alena Mulder, PhD.
Inštitút teológie, misie a sociálnej práce, n.o.
Tajov 216
97634 Tajov
dhmulder@gmail.com

¹¹ MESÁROŠOVÁ, M., KÖVEROVÁ, M., RÁCZOVÁ, B. et al.: *Starostlivosť o seba a dôsledky vykonávania pomáhajúcich profesií*, s. 15.

Trnavská farnosť v stredoveku

Vladimír Rábik

Parish of Trnava in the Middle Ages

Abstract: The specifics of Hungarian medieval conditions, that already in the 13th century, privileged communities tried to secure the fullest possible ecclesiastical-administrative autonomy in addition to administrative-administrative autonomy. Several basic charters of later towns even state as their first point of privilege the right to freely elect a parish priest, and then also the free election of a reeve. The extension of this privilege had an extremely positive effect on the overall completion of the parochial structure of medieval Hungary. The organization of church life in medieval cities therefore depended primarily on the privileges granted, which determined the degree of church self-government. King Belo IV granted the town of Trnava the right to freely elect a parish priest in 1238. His election had to be approved by the archbishop of Esztergom. However, the townspeople from Trnava did not manage to achieve full ecclesiastical autonomy due to the old property interests of the Esztergom Chapter, which later caused significant problems. The period of the Middle Ages in Trnava ends with the arrival of the Ostrihom archbishop to the city in 1544, and by this time we know a total of 14 persons in the office of the elected parish priest of Trnava.

Key words: Middle Ages, medieval town, medieval parish, medieval Slovak history, urban history

Je istým špecifikom uhorských stredovekých pomerov, že výsadné komunity sa už v 13. storočí, (no aj neskôr), takmer súčasne usilovali, popri administratívno-správnej autonómii, zabezpečiť si aj čo najplnšiu autonómiu cirkevno-správnu. Viaceré základné privilegiálne listiny neskorších miest dokonca ako svoj prvý bod výsad uvádzajú najskôr právo slobodnej voľby farára (1243 Zvolen, 1244 Krupina, 1254 Dobrá Niva a Babiná, 1255 Banská Bystrica a podobne), až potom aj slobodnú voľbu richtára.¹ Rozšírenie tejto výsady malo

¹ MARSINA, Richardus (ed.): Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae. Tomus II. (ďalej CDSI) Bratislavae : Archivum capitalis Slovaciae, 1987, s. 93 – 94, 113 – 114, 313 – 314, 340 – 341, 372 – 373, č. 139 (Zvolen), 168 (Krupina), 450 (Dobrá Niva, Babiná), 491, 537

mimoriadne pozitívny vplyv na celkové dotvorenie farskej štruktúry stredovekého Uhorska. Organizácia cirkevného života v stredovekých mestách závisela predovšetkým od udelených výsad, ktoré určovali mieru cirkevnej samosprávy.

Ako je známe, najstaršie písomné správy o trnavskej farnosti sv. Mikuláša pochádzajú z rokov 1205 – 1211 a z roku 1212, keď jej správu i z nej plynúce príjmy daroval ostrihomský arcibiskup Ján svojej kapitule, čo potvrdil aj pápež Inocent III.² Príjmy Ostrihomskej kapituly mali zostať zachované aj potom, čo Belo IV. v roku 1238 udelil tunajšej komunite rozsiahle výsady a spolu s nimi aj právo slobodnej voľby farára.³ Toho však boli Trnavčania povinní predstaviť na schválenie ostrihomskému arcibiskupovi, čo sa dôsledne rešpektovalo po celý stredovek. Plnú cirkevnú autonómiu sa trnavským hostom predsa len nepodarilo dosiahnuť, čo v neskoršom období spôsobovalo značné problémy medzi mestom a Ostrihomskou kapitulou, najmä v otázke výberu desiatkov. V roku 1347 preto mestský magistrát na čele s richtárom Dythmanom uzavrel v tejto záležitosti s kapitulou dohodu, podľa ktorej mali Trnavčania, namiesto v naturáliách odvádzaného desiatku, vyplácať ročne kapitule osemdesiat hrievien striebra.⁴

Po prvýkrát sa dozvedáme o personálnom obsadení trnavskej fary až koncom 13. storočia. V roku 1296 totiž Bratislavská kapitula vyslala trnavského farára, označeného v listine len iniciálou P., k štatúcii šiestich popluží z majetku Galanty, ktoré jobagióni Bratislavského hradu, sídliači v Jelke, predali bratislavskému županovi Abrahámovi Ryšavému.⁵ Až v roku 1309 už poznáme aj konkrétne meno ďalšieho trnavského farára, ktorý bol tiež kanonikom Bratislavskej kapituly. V uvedenom roku vystupoval v spore medzi Sedmohradskou kapitulou a tamajšími farármi ako svedok aj budínsky kanonik Ján, ktorý vyhlásil, že disponuje aj písomnými svedectvami farárov Budína, Banskej Štiavni-

(Banská Bystrica). E. Juck (ed.), *Výsady I.*, s. 37 – 43, č. 8, 12, 24-26.

² CDS I, Bratislavae: Academia scientiarum Slovaciae, 1971, s. 108, č. 134*; s. 134 – 135, č. 170.

³ CDS II., s. 30 – 31, č. 44.

⁴ Esztergom, Súkromný archív Ostrihomskej kapituly, Lad. 43, Fasc. 1, Nr. 6. DEDEK, László, Crescens (ed.) 1924. *Monumenta ecclesiae Strigoniensis III.* Strigonii, 1924, s. 656 – 657, 665 – 666, č. 858 a 878. *Dejiny Trnavy.* Zost. Jozef Šimončič – Jozef Watzka: Bratislava : Obzor, 1989, s. 46. O podmienkach a konkrétnych úpravách majetkových práv Ostrihomskej kapituly sú podrobné údaje vo vizitácii Ostrihomskej arcidiecézy z roku 1397. Esztergom, Súkromný archív Ostrihomskej kapituly, Lad. 77, Fasc. 1, Nr. 0. F. Kollányi (ed.): *Visitatio capituli ecclesie metropolitanae Strigoniensis anno 1397.* In: *Történelmi Tár*, 1901, s. 85 – 87.

⁵ A pécz nemzetség Apponyi ágának az Apponyi grófok családi levéltárában őrizett oklevelei. I. 1241 – 1526. Budapest, 1906, s. 26 – 30, č. XVIII.

ce a Trnavy.⁶ Týmto nemenovaným trnavským farárom bol nepochybné kňaz Juraj, ktorý v spomínanom roku dosvedčoval príslušnosť akýchsi polí pri rieke Parná, ktoré držal bratislavský mešťan komes Hambaton, k desiatkovej povinnosti trnavskej fary.⁷ Jeho svedectvo bolo závažné nielen z pozície trnavského farára, ale aj preto, že bol bratislavským kanonikom.⁸ V roku 1313 bol zase farár Juraj spoločne s dvoma mestskými prisažnými Hypolitom Malým a Herbordom svedkom spísania testamentu šľachtica magistra Egida, syna Juraja z Monoszló, ku ktorému došlo v trnavskom minoritskom kláštore.⁹

Po smrti alebo preložení Juraja už úrad trnavského farára nachádzame na prelome rokov 1319 a 1320 neobsadený, no predsa pápežský vyberač desiatkov Rufinus vtedy zaznamenal, že ročný príjem trnavskej fary predstavuje desať českých hrivien. Súčasne urobil aj prepočet na uhorskú menu, a tak jedna česká hrivna predstavovala bez dvoch českých grošov štyri uhorské florény, súhrnný ročný príjem trnavského farára tak bol vo výške tridsiatich ôsmich florénov a dvanástich českých grošov.¹⁰

Pri vyberaní pápežských desiatkov v rokoch 1332 – 1337 už kolektori opäť zaznamenávajú trnavskú farnosť ako obsadenú. Tunajším farárom bol vtedy Korrardus, ktorý ako desiatok odviezol tri hrivny z ročného príjmu tridsiatich hrivien.¹¹ Svoje príjmy, (okrem desiatku od obyvateľov Trnavy a jej poddaných dedín), však poberal z výnosu trnavskej farnosti aj ostrihomský arcibiskup a v kapitule, a ako sme už spomenuli, ani po udelení výsad v roku 1238 trnavským mešťanom, nesmelo dôjsť k ich narušeniu. Pravdepodobne za arcibiskupa Tomáša Telegdiho (1367 – 1375)¹² došlo ku konkrétnej úprave výšky tohto záväzku trnavských farárov, ktorý v roku 1379 potvrdil aj gubernátor ostrihomskeho arcibiskupstva a pápežský legát kardinál Demeter,¹³ a ako taký zostal v platnosti po celý stredovek. Ešte v roku 1481 o ňom vyhotovil záznam trnavský farár Václav, pričom zhodne s listinou kardinála Demetera konštatoval, že povinnosť trnavských farárov od tých čias pozostávala z ročnej platby vo

⁶ SEDLÁK, Vincentius.(ed.): Regesta diplomatica nec non epistolaria Slovaciae. Tomus I. (ďalej RDSI I.). Bratislavae : Academia scientiarum Slovaciae, 1980, s. 296 – 297, č. 667*.

⁷ RDSI I., s. 278, č. 621.

⁸ RDSI I., s. 317 – 318, č. 726.

⁹ RDSI I., s. 462, č. 1082, 1083.

¹⁰ Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia. Series prima. Tomus primus. (Magyarországai vatikáni okirattár). Pápai tized-szedők szamadássai 1281 – 1375 (ďalej MVH I/1). Budapest, 2000, s. 18.

¹¹ MVH I/1, s. 188. TROCHTA, Jozef. 1964. Zoznam fár Slovenska. I. Bratislavská stolica. Rkp. Bratislava : Historický ústav SAV, 1964, s. 27, č. 27.

¹² K rokom pôsobnosti oboch arcibiskupov porov. NOVÁK, J.: Chronológia. Bratislava, 2004, s. 83.

¹³ G. Fejér (ed.): CDH IX/5, s. 329 – 332.

výške osemnástich florénov, splatných na sv. Ondreja (30. novembra). Okrem toho boli trnavskí farári povinní odslúžiť na oltári sv. Petra a Pavla, (apoštolov všetkých), za arcibiskupov v určenej sviatky tri omše. Podľa Václavových záznamov boli príslušné listiny uložené v Ostrihomskej kapitule.¹⁴

Práve zo 14. storočia však strácame na dlhšiu dobu konkrétne údaje o personálnom obsadení trnavskej fary. V účtovnej knihe mesta z rokov 1394 – 1530 sú síce už k rokom 1395 zaznamenané údaje o výdavkoch mestskej rady pre faru a aj o opravách veže, ktorá za ňou stála,¹⁵ no vôbec po prvýkrát zaznamenali mestskí pisári meno farára až v zápisoch z roku 1432, a najmä 1438.¹⁶

Bol ním farár Mikuláš Farntaschen, ktorý v uvedenom roku 1432 prijal značnú sumu pre fundáciu oltára Najsvätejšieho tela Kristovho od mešťana Heinricha z Kremnice.¹⁷ V roku 1438 sa zase farár Mikuláš dostavil pred mestskú radu, aby aj v jeho prítomnosti mohla vdova Anna po mešťanovi Jankovi Kramerovi vykonať vyhlásenie o vyplatení peňazí vo výške dvadsiatich florénov, za ktoré sa mali slúžiť zádušné omše za nebohého Anninho manžela pri oltári sv. Doroty. Z toho titulu bol prítomný aj správca tohto oltára kňaz Tomáš.¹⁸ Ešte v tom istom roku vdova Anna zložila pred mestským farárom aj ďalšiu sumu vo výške štyristo florénov, ktoré vtedy prevzal kaplán Štefan Hönigler a za ktoré sa mali slúžiť aj ďalšie zádušné omše pri oltároch Nanebovzatia Panny Márie a Jána Krstiteľa.¹⁹

Z roku 1438 pochádzajú aj ďalšie záznamy o farárovi Mikulášovi. Ten totiž spoločne s mestskou radou predal štyri štvrtinové vinohrady v Dolných Orešanoch, nazývané Preitenprunner na vrchu Jungberg, mešťanovi Wolfgangovi Pondlovi za sumu dvesto florénov, z ktorých bol schopný ročne platiť trnavskej fare dvadsať florénov.²⁰ Došlo aj k ďalším predajom farských vinohradov. Tak mestská rada a farár Mikuláš predali šesť štvrtinových vinohradov v Trlinku za sto forénov mešťanom Hannusovi Lemwaterovi a Mikulášovi Leschendurstovi s podmienkou ročného cenzu vo výške desiatich florénov.²¹ Mikuláš Leschendurst prevzal po nebohom Jorigovi Drechslerovi za päťdesiat florénov aj iných šesť štvrtinových vinohradov v Trlinku, za čo mal zase platiť ročnú taxu päť flo-

¹⁴ RÁBIK, Vladimír (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava z roku 1481. In: *Studia historica Tyrnaviensia* IV. 2004, s. 306 – 307, č. 287.

¹⁵ FEJÉRPATAKY, László (ed.): *Magyországi városok régi szamadáskönyvei*. Budapest, 1885, s. 106, 109: „czw der pharre“, „thurm pey der phar“.

¹⁶ FEJÉRPATAKY (ed.): *Magyországi városok*, s. 137 – 139: „Niclas pharrer dy czeit zu Tirnaw.“

¹⁷ FEJÉRPATAKY (ed.): *Magyországi városok*, s. 135.

¹⁸ FEJÉRPATAKY (ed.): *Magyországi városok*, s. 137.

¹⁹ FEJÉRPATAKY (ed.): *Magyországi városok*, s. 138.

²⁰ FEJÉRPATAKY (ed.): *Magyországi városok*, s. 138.

²¹ FEJÉRPATAKY (ed.): *Magyországi városok*, s. 138.

rénov.²² Napokon posledný predaj, pri ktorom figuruje aj mestský farár Mikuláš, sa v uvedenom roku zrealizoval v prospech meštana Petra Kursnera a týkal sa vinohradu v Modre, nazývaného Pfaffenperig, pričom kupujúci sa zaviazal vyplatiť do troch rokov sumu štyridsať florénov.²³

V roku 1449 už bol novým farárom Trnavy Štefan Henygler (Hönigler), o ktorom sme už konštatovali, že za predchádzajúceho trnavského farára Mikuláša pôsobil ako jeho kaplán a nepochybne bol aj správcom jednej z oltárnych základín. V uvedenom roku však už ako mestský farár vystupoval ako svedok pri napísaní svedectva viacerých trnavských mešťanov a obyvateľov Bolerázu, ktorí dosvedčovali pred verejným notárom starobylé práva a výsady trnavských klarisiiek voči bolerázskemu Kostolu sv. Jána Krstiteľa (*ecclesia beati Johannis percursoris Domini de ... possessione Bolerad*). Výsadné listiny klarisiiek totiž ulúpil Blaško z Borotína a jeho husiti, keď obsadili Trnavu.²⁴

Podľa neskoršieho záznamu farára Václava z roku 1481 to bol práve farár Štefan Henygler, kto predal so súhlasom mestskej rady Jánovi Olerovi zo Šintavy a jeho ďalším spoločníkom akúsi vinicu za tridsať florénov, za čo boli povinní ročne vyplácať trnavskej fare tri florény.²⁵

Bol to práve kňaz Václav, o ktorom máme k dispozícii správy ako o ďalšom trnavskom farárovi. Magister Václav z moravského Brna pôvodne pôsobil ako kňaz v trnavskom minoritskom Kostole sv. Jakuba, (azda ako kazateľ pre slovenské obyvateľstvo v Trnave), o čom nám zachoval vo vedenej farskej knihe výrečné svedectvo,²⁶ no už koncom roka 1470 bol mestskou radou zvolený za mestského farára. V januári nasledujúceho roku jeho voľbu schválil aj ostrihomský arcibiskup Ján Vitéz zo Sredny a súčasne poveril rektorov oltárov vo farskom kostole – kňaza Augustína, kazateľa od oltára Troch kráľov a kňaza Ulrika, správcu oltára sv. Juraja, aby podľa prastarej obyčaje slávnostne voviedli Václava do úradu mestského farára v Trnave.²⁷ O samotnom pôsobení magistra Václava v úrade trnavského farára však toho veľa nevieme. V roku 1481 založil knihu príjmov trnavskej fary, ktorá, podľa jeho vlastného vyjadrenia, bola súpisom všetkých dôchodkov trnavských farárov. Tie v tomto čase predstavovali štvrté

²² FEJÉRPATAKY (ed.): Magyarországi városok, s. 138.

²³ FEJÉRPATAKY (ed.): Magyarországi városok, s. 139: „her Niclas Farnaschen dy czeit pharrer“.

²⁴ Magyar Nemzeti Levéltárt – Országos Levéltár Budapest, Diplomatikai Levéltár (ďalej MNL-OL DL) 14 212: „presentibus ibidem et existentibus honorabilibus et discretis dominis Stephano dicto Henygler, plebano prefate ecclesie beati Nicolai confessoris Tyrnaviensis“.

²⁵ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 310, č. 307.

²⁶ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 258, 301, č. 236.

²⁷ Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky, Štátny archív Trnava, fond Magistrát mesta Trnavy (ďalej ŠA Trnava, MGTT, Listiny – č. 136.

ročný príjem 121 florénov, nezahŕňajúc sem ostatné majetkové práva farárov.²⁸ V nasledujúcom roku ešte máme Václava doloženého ako svedka pri napísaní poslednej vôle hlohoveckého kapitána Mikuláša z Kamenca a spolu s ním tu vtedy zastupoval trnavskú farnosť aj Ján, správca oltára sv. Petra a Pavla.²⁹

Magister Václav pôsobil v úrade trnavského farára až do roku 1486, keď už mestská rada zvolila nového farára. Jej (slovenská) časť vtedy začiatkom roka zvolila kňaza z blízkej Moravy – magistra Jakuba z Vyškova, o ktorom možno predpokladať, že bol blízkym Václavovým spolupracovníkom, no proti jeho voľbe sa však už dôrazne postavili trnavskí Nemci.³⁰ Celý spor s národnostným pozadím medzi slovenskou a nemeckou časťou trnavských mešťanov sa však v tomto roku prejavil aj pri voľbe richtára. Panovník Matej I. preto 21. mája 1486 osobitným mandátom s prísnu dikciou napomenul Trnavčanov dodržiavať prastarú obyčaj voľby richtára a vystríhať sa pritom nepokojov a vzájomných sporov a prípadným poburovateľom pohrozil najvyššími hrdelnými trestami a konfiškáciou majetku.³¹ Jakub z Vyškova však aj napriek tomu nezískal podporu nemeckej strany a bol na priamy príkaz panovníka prinútený rezignovať.³² Kráľ však súčasne nariadil mestskej rade, aby za nového farára zvolili magistra Jána, šintavského farára, tento príkaz panovníka, (zaiste ako neprimeraný zásah do starých meštianskych práv), sa však už mestská rada naplniť zdráhala. V prospech šintavského farára intervenoval ešte aj vo februári 1487 hlavný kráľovský taverník Urban,³³ ale ani on neuspel pred mestskou radou Trnavy. Z listiny kráľovho kancelára a veľkovevradského biskupa Jána z júla uvedeného roka sa už dozvedáme o tom, že magister Ján definitívne rezignoval na post mestského farára v Trnave.³⁴

Trnavskí Nemci si skutočne na úrad mestského farára napokon presadili svojho kandidáta, ktorým sa stal kňaz Udalrik (Ulrik) Halbwager, pravdepodobne správca kaplnky a rovnomenného oltára sv. Juraja vo farskom kostole, ktorý v tejto funkcii pôsobil ešte za farára Václava a mohol byť prijateľným kompromisom aj pre slovenskú stranu. Správy o ňom však máme až z rokov 1490 – 1491, keď mestskej rade predkladal na schválenie vyúčtovanie svojich

²⁸ RÁBIK (ed.): *Kniha farských účtov trnavského farára Václava*, s. 307, č. 290.

²⁹ MNL-OL DL 75 681: „presentibus ibidem honorabilibus ... magistro Venceslao plebano de predicta Tirnauia, Johanne, rectore capelle beatorum apostolorum Petri et Pauli“.

³⁰ ŠIMONČIČ, Jozef. 1998. *Kostol sv. Michala v Trnave*. In: ŠIMONČIČ, Jozef: *Mojej Trnave. K dejinám Trnavy a okolia*. Trnava, 1998, s. 296. *Dejiny Trnavy*, s. 60.

³¹ ŠA Trnava, MGTT, Listiny – č. 161.

³² ŠA Trnava, MGTT, Listiny – č. 159.

³³ ŠA Trnava, MGTT, Listiny – č. 166.

³⁴ ŠA Trnava, MGTT, Listiny – č. 167. *K celej situácii porov. Dejiny Trnavy*, s. 60 – 61.

farských príjmov.³⁵ Nevieme však bližšie, ako dlho bol Udalrik v úrade farára, pretože ďalšie písomné správy o ňom nie sú známe. Je však veľmi pravdepodobné, že práve v čase jeho pôsobnosti v roku 1495 mestská rada, (zrejme aj ako dôsledok predchádzajúcich turbulencií po smrti farára Václava), založila osobitnú mestskú knihu na evidenciu všetkých farských príjmov a oltárnych základín, ktorých už bolo pätnásť, pričom jednu z nich – Najsvätejšieho tela Kristovho – držal aj brat richtára kňaz Wolfgang Fuermiczwar.³⁶

V roku 1504 však už v úrade trnavského farára vystupuje Štefan Taschner, ktorý opäť zrevidoval všetky príjmy trnavskej fary, do ktorej sa mali, podľa jeho vyjadrenia, už zapisovať aj výdavky spojené s riadením farnosti.³⁷ Ako prvý z Václavových nasledovníkov pokračoval vo vedení evidencie farskej knihy z roku 1481, ktorú Václav založil, no tá už slúžila len pre interné potreby farára.

Farár Štefan Taschner bol jedným z najvýznamnejších trnavských farárov, ktorý sa tešil širokej podpore popredných trnavských rodov. Bol trnavským rodákom a jeho brat Jakub Taschner v roku 1507 dokonca zastával aj funkciu prisažného v mestskej rade. Trnavský šľachtic a mestský kapitán Pavol Holý z Hradnej bol jedným z jeho najhorlivejších podporovateľov.³⁸

Práve z účtov, vedených farárom Štefanom, sa dozvedáme aj väčšie podrobnosti o živote na mestskej fare. V roku 1504 napríklad pozval farára Štefana z Modry, aby v Trnave kázal od 19. júla do 7. decembra, za čo mu dal okrem platu štyroch florénov aj akúsi knižku (libellum).³⁹ V roku 1505 zase prišiel do Trnavy na celý rok takto kázať kňaz Hieroným.⁴⁰ Magister Michal, ktorý bol ďalším pozvaným kazateľom, zase dostal namiesto celého ročného platu, (ktorý mal byť vo výške dvanásť florénov), jeden nový breviár a misál a zvyšok peňazí – päť florénov.⁴¹ Nový breviár dostal pri svojom druhom pozvaní aj kazateľ Hieroným.⁴²

Ešte v roku 1504 vzal do služby na fare kuchára Leonarda, ktorému, okrem peňazí, ako súčasť platu kúpil črievice, látku na dlhú vrchnú košeľu (hasuku),

³⁵ ŠA Trnava, MGTT, RC III/1, fol. 155: „domino plebano Udalrico Halbwager ... plebano Udalrico“.

³⁶ RÁBIK, Vladimír (ed.): Mestská kniha príjmov trnavskej farnosti sv. Mikuláša z roku 1495. Bibliotheca historica Tyrnaviensia I. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2006, č. 553, 574.

³⁷ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 268 – 269, č. 22, 34.

³⁸ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 276, č. 85: „egregio domino Paulo Holy, qui me fortiter iuvit“.

³⁹ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 271, č. 42.

⁴⁰ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 271, č. 45.

⁴¹ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 274, č. 64.

⁴² RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 274, č. 65.

nové nože i zástery.⁴³ Do služby k farárovi nastúpil ako sluha na pol roka aj istý Tomáš, za čo mal dostať plat tri florény. Nevieme, či bol farár nespokojný s umením kuchára Leonarda, pretože v nasledujúcom roku už prijal za kuchárku istú Kaču, v roku 1506 angažoval ako kuchára Martina a napokon o rok neskôr Matúša, ktorému bol, okrem platu, farár povinný zaopatriť črievice, zástery a pokrývku hlavy (klobúk).⁴⁴ Novou kuchárkou sa v roku 1507 stala na pol roka aj istá Barbora, ktorá mala za službu dostať dva a pol floréna a jeden pár črievic.⁴⁵ V tomto roku farár Štefan Taschner získal šesť florénov od farára Imricha z Jelky, ktoré však obratom použil na opravu jednej z vežičiek kostola, vysvätenie kalicha, na nákup dvoch prostredných váz a napokon dva florény a jedno orto zaplatil za vyhotovenie obrazu tela Kristovho.⁴⁶ Zrejme po vykonaní pohrebu trnavského meššana Jána Papanka vyplatil v spomínanom roku po jednom floréne kaplánom a zvonárovi.⁴⁷ Namiesto pôvodného sluhu prijal farár do služby koncom roka 1505 istého Jána, ktorý mal za ročnú službu dostať osem florénov,⁴⁸ zakrátko v uvedenom roku k nemu pribudol ešte sluha Jakub.⁴⁹ So službou iného sluhu – Beleša však farár nebol spokojný a zo služby ho predčasne prepustil, čo v zápise formuloval ako dohodu o odchode.⁵⁰ Dohoda so sluhom Akáciom v roku 1507 na obdobie jedného roka preto už znela aj s podmienkou, že ak sa v službe osvedčí, farár mu kúpi aj zásteru a dá jednu košeľu.⁵¹ V službách farára bol aj vinohradník Pavol, ktorý mal obrábať tri farské vinice v Suchej.⁵²

V roku 1508 farár zaznamenal, že súkenníkovi Jakubovi zaplatil za odev a látku pre svojich sluhov – tuniku pre Štefana, Jána, Paula.⁵³ V nasledujúcich rokoch napokon slúžili za podobných podmienok u farára Taschnera aj ďalšie osoby z prostredia Trnavy ako Václav (1509), Michal Hungar (1510) a Vaško (1511), a stále ešte aj Akácius a Ján.⁵⁴ Práve počas pôsobenia farára Taschnera v roku 1510 Mojžiš Bužlaj z Gregorovej Viesky, tolniansky župan, daroval farskému Kostolu sv. Mikuláša dediny Dolné Dubové a Križovany nad Dudvá-

⁴³ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 270, č. 35.

⁴⁴ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 271 – 272, 275, č. 44, 52, 73.

⁴⁵ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 275, č. 74.

⁴⁶ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 272, č. 48.

⁴⁷ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s., s. 272, č. 49.

⁴⁸ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 272, č. 51.

⁴⁹ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 272, č. 53.

⁵⁰ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 274, č. 67.

⁵¹ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 275, č. 72.

⁵² RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 274, č. 68.

⁵³ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 278, č. 96.

⁵⁴ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 278 – 280, č. 97, 98, 99, 100, 103, 104.

hom v Bratislavskej župe a Ratkovce v Nitrianskej župe pod podmienkou, že trnavský farár bude povinný v určených termínoch sláviť za spásu duše donátora slávnostné omše za zvukov organu i veľkého zvona. Na dodržiavanie aj ďalších podmienok donácie mala dohliadať celá mestská rada i šľachtic Pavol Holý.⁵⁵ O krátky čas farár Štefan vlastnoručne spísal dôchodky z novonadobudnutého majetku svojej farnosti, čím vznikol pozoruhodný prehľad o hospodárskom stave i počte obývaných usadlostí v uvedených dedinách. Tak bolo v Ratkovciach dvadsať obývaných celých sedliackych usadlostí a v Dolnom Dubovom až tridsaťsedem usadlostí, údaj o Križovanoch však chýba.⁵⁶

Zápisy z roku 1511 vo Václavovej knihe sú však už poslednými, v ktorých ešte možno rozpoznať písársku ruku farára Štefana Taschnera a je pravdepodobné, že v tomto roku aj zomiera. Ďalšie doklady o farárovi v Trnave pochádzajú až z roku 1518, keď ním bol Ján z Križovian a aj on sa usiloval o vyhotovenie súpisu farských dôchodkov do Václavovej knihy.⁵⁷ Skoro však zomiera a tak mestská rada, na čele s richtárom Lukášom Novomestským, zvolila 20. apríla 1519 okolo jedenástej hodiny predpoludním nového farára – Alexandra, ktorý predtým, (najneskôr od roku 1516), pôsobil ako rektor oltára Najsvätejšieho tela Kristovho. Údaj o svojom zvolení bol jedným z prvých záznamov, ktoré nový farár vyhotovil vo farskej Václavovej knihe.⁵⁸ V roku 1520 aj farár Alexander vyhotovil podrobný súpis aktuálnych dôchodkov trnavskej fary,⁵⁹ no inak nemáme veľa konkrétnych správ o jeho pôsobení. Kontinuita záznamov jeho písárskej ruky však dosvedčuje, že Alexander stál v Trnave na čele mestskej fary až do roku 1530. V rokoch 1540 – 1541 je ako trnavský farár Ján Klusperhuth z Regensburgu a po ňom v rokoch 1543 – 1545 farár Ján Gothardinius.⁶⁰ Treba ešte upozorniť, že práve z čias farára Gothardinia (1544) sa zachoval unikátny menný zoznam obyvateľov Ratkoviec,⁶¹ ako poddanskej dediny trnavskej fary, ktorý zreteľne dokladá tunajšie slovenské etnické prostredie i jej uvedený majetkovo-právny stav.

⁵⁵ ŠA Trnava, MGTT, Listiny – č. 239.

⁵⁶ MNL-OL DF 279 954.

⁵⁷ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 319, č. 358.

⁵⁸ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 280, č. 106.

⁵⁹ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 282, č. 120.

⁶⁰ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 262, 291, 297, č. 201, 211.

⁶¹ RÁBIK (ed.): Kniha farských účtov trnavského farára Václava, s. 295, č. 200: „de villa Rathkovicza census in pecuniis pro festo Michaelis“.

Tab. 1. Trnavskí farári v stredoveku

P., bratislavský kanonik	1296
Juraj, bratislavský kanonik	1309 – 1313
Farnosť bola neobsadená	1317 – 1320
Korrardus / Konrád	1332 – 1337
Mikuláš Farntaschen – Tomáš, rektor oltára sv. Doroty – Štefan Hönigler / Henygler / Hemgler	1432 – 1438
Štefan prezývaný Henygler (Hönigler, Hemgler) – Ján, bakalár, rektor oltára Najsvätejšieho tela Kristovho – Filip, rektor oltára sv. Doroty – Gabriel, rektor oltára sv. Petra a Pavla – Krištof, rektor oltára sv. Alžbety vdovy	1449
magister Václav z Brna – Augustína, kazateľ a rektor oltára Troch kráľov – Ulrik, rektor oltára sv. Juraja – Ján, rektor oltára sv. Petra a Pavla	1471 – 1486
magister Jakub z Vyškova – rezignoval z úradu	1486
Ján zo Šintavy – neujal sa funkcie a rezignoval z úradu	1486 – 1487
Udalrik Halbwager – Juraj Manlecz, rektor oltára sv. Juraja – Ján Ugrecz, rektor oltára sv. Petra a Pavla – Ján Ull, rektor oltára Najsvätejšieho tela Kristovho – Ján Frysch, rektor oltára Všetkých svätých – Matej, rektor oltára sv. Barbory – Ján Nagelkoph, rektor oltára sv. Kataríny – Marek, rektor oltára sv. Doroty – Ondrej, rektor oltára sv. Alžbety vdovy – Matej Taylennkinser, rektor oltára Sv. Trojice – Štefan, rektor oltára sv. Blažeja – Valentín, rektor oltára sv. Jána Krstiteľa – Wolfgang Fuermiczwar, rektor oltára Najsvätejšieho tela Kristovho – Valentín Slovák, rektor oltára Blahoslavenej Panny Márie – Pavol Rassel, rektor oltára Troch kráľov	1490 – 1491 (1495)
Štefan Taschner – Juraj Manlecz, rektor oltára sv. Juraja – Michal, rektor oltára Najsvätejšieho tela Kristovho – Pavol Rassel, rektor oltára Troch kráľov	1504 – 1511

Ján z Križovian nad Dudváhom - Alexander, rektor oltára Najsvätejšieho tela Kristovho - Tomáš Schtaner, rektor oltára sv. Petra a Pavla	+ pred 1519
Alexander - Melchior, rektor oltára sv. Petra a Pavla - Martin Samson, rektor oltára sv. Barbory - Matej, rektor oltára Svätej Trojice	1519 - 1530
Ján Klutspershuth z Regensburgu - Ján Probus, rektor oltára Najsvätejšieho tela Kristovho - Wolfgang, rektor oltára sv. Alžbety vdovy	1540 - 1541
Ján Gothardinius	1543 - 1545

prof. PhDr. Vladimír Rábik, PhD.
 Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave
 Hornopotočná 23, 918 43 Trnava
 vladimir.rabik@truni.sk

**MARIYA HORYACHA: Подорож у Серці.
Динамічна антропологія преподобного Макарія
(*Cesta v srdci. Pseudo-Makariorova dynamická antropológia*).**

Ľvov: Vydavateľstvo Ukrajinskej katolíckej univerzity, 2019. 672 s.

Autorka predkladanej publikácie Mariya Horyacha sa dlhodobo profesionálne venuje mysleniu a dieľu anonymného starovekého autora kresťanského Východu známeho pod menom Pseudo-Makarios. Makariovský korpus v sebe zahŕňa súbor duchovných homílií, ktoré tento autor predniesol pravdepodobne v neskorom 4. storočí a ktoré boli neskôr usporiadané do viacerých zbierok v 10. – 11. storočí. Pri realizácii svojho výskumu vychádza Mariya Horyacha z troch hlavných zbierok makariovského korpusu I, II, a III, ktoré obsahujú po poradi 64, 57 a 43 homílií. Autorkina publikácia v rozsahu 672 strán (v ukrajinčine pod názvom Подорож у серці. Динамічна антропологія преподобного Макарія) vychádza z jej rovnomennej dizertačnej práce (*The journey within the heart. The dynamic anthropology of Pseudo-Macarius*, Leuven : Teologická fakulta, KU Leuven, 2012).

Táto publikácia skúma vybrané teologické myšlienky, obsiahnuté v makariovskom korpuse, pričom hlavný dôraz sa v nej kladie na antropológické problémy. Autorka si tu kladie za cieľ preskúmať Pseudo-Makariov pohľad na zmysel ľudskej

existencie, ako aj jeho víziu toho, ako možno tento cieľ dosiahnuť vo svetle Božieho plánu spásy. Hlavnú premisu tejto publikácie predstavuje skutočnosť, že Pseudo-Makariorova antropológia je hlboko dynamická i soteriologická, ako to definuje udalosť spásy, ktorú autor vníma v dvoch dimenziách: jednak ako historickú udalosť Kristovho príchodu na svet, jednak ako duchovnú udalosť deifikácie ľudskej duše. Tieto dve dimenzie – globálna aj individuálna – zároveň určujú dve hlavné línie autorkinho výskumu, a to históriu Adamovej spásy, a súčasne históriu deifikácie ľudskej duše. Z toho následne vyplýva aj dvojitý cieľ tejto monografie: analyzovať rozličné stavy Adama v kontexte histórie spásy – od stvorenia až po vykúpenie a oslávenie – a následne demonštrovať vzťah medzi prvým a druhým Adamom. Druhým cieľom je skúmať, ako sú tieto udalosti histórie aktualizované v duši jednotlivého kresťana a ako môže človek prejsť z padnutého stavu do stavu blaženosti prvého Adama. Výskum realizovaný na pozadí týchto dvoch otázok osvetľuje makariovskú protológiu, hamartológiu, kristológiu, soteriológiu, pneumatológiu, asketizmus a napokon eschatológiu.

Samotná publikácia je rozdelená do piatich väčších kapitol, resp. častí. Za úvodom k dielu (s. 13 – 21) nasleduje prvá kapitola „*Status quaestionis* a anthropologické koncepty makariovského korpusu“ (s. 23 – 156), ktorá sa venuje stavu súčasného bádania v danej problematike a približuje základné anthropologické koncepty makariovského korpusu. Autorka v nej oboznamuje čitateľov s problematikou makariovského výskumu, a tak ich pripravuje na hlbšie štúdium anthropologického myslenia samotného Pseudo-Makaria. Kapitola začína prehľadom hlavných etáp vedeckého bádania, týkajúceho sa pertraktovanej témy v priebehu 18. – 20. stor. a zároveň stručne analyzuje súčasný stav makariovského výskumu. Tento výskum jasne ukazuje, že 20. storočie zaznamenalo prelom v oblasti makariovského bádania. Vedecké diskusie sa v tomto období zameriavali predovšetkým na prepojenosť makariovského korpusu s mesalianizmom, na vzťah medzi *Velkým listom* a dielom *De Instituto Christiano*, ako aj na sýrske vplyvy prítomné v makariovských spisoch. Z tohto prehľadu zároveň vyplýva, že súčasný výskum v danej oblasti ponúka ďalšie výzvy, a to zvlášť so zreteľom na analýzu teologických myšlienok a jazyka reflektovaného v makariovskom korpuse.

Druhá kapitola nazvaná „Pád a jeho dôsledky“ (s. 157 – 268) pojednáva o Adamovi, jeho páde, ako

aj o zmysle tohto pádu a jeho dôsledkoch. Kapitulu uzatvára časť o povahe Adamovho dedičstva a tiež o hriechu prítomnom v ľudskej duši.

Tretia kapitola nazvaná „Spása skrze Krista“ (s. 269 – 380) je venovaná otázkam spásy, ktorá prichádza skrze Ježiša Krista, no začína už históriou spásy v Starom zákone. Druhá časť tejto kapitoly sa sústreďuje na príchod Pána ako druhého Adama.

Štvrtá kapitola „Na ceste do nebeského Jeruzalema: asymetrická synergia“ (s. 381 – 520), sa tematicky zameriava na charakteristiky duchovnej cesty kresťana, na negatívnu prax (zrieknutie sa hriechu a boj proti nemu) a pozitívnu prax (modlitba a práca na rozvíjaní cností), ako aj na duchovnú obnovu a rast v milosti.

V poslednej piatej kapitole nazvanej „Nové stvorenie v Kristovi“ (s. 521 – 582) sústreďuje autorka svoju pozornosť na problematiku dokonalosti ako takej a na jej opis u Pseudo-Makaria. Záver kapitoly predstavuje jeho eschatológia ako naplnenie tejto dokonalosti. Na základe tejto eschatologickej perspektívy sa život kresťanov javí ako očakávanie naplnenia Božích prisľúbení. Kresťania žijú v nádeji, že ten, kto ostane verný Duchu až do konca svojho života a kto neustále rastie v milosti, dosiahne napokon dokonalosť v nastávajúcom veku.

Každá z uvedených kapitol je precízne a systematicky členená na vyvážený počet podkapitol. Za piatou

záverečnou kapitolou nasleduje krátky zhrňujúci záver (s. 583 – 591), za ktorým sa nachádza značne rozsiahly a podrobne členený súpis bibliografie na 65 stranách (s. 592 – 657), ktorý je rozdelený na „Pramene“ („Zbierka Makariových diel“ a „Ďalšie zdroje“), „Moderné štúdie“ a „Nástroje a encyklopédie“. Bohatý bibliografický súpis prezrádza značnú fundovanosť a rozhladenosť autorky v danej problematike. Zároveň obsahuje aj niekoľko prác z pera samotnej autorky v ukrajinskom jazyku, v ktorých sa venovala otázkam duchovného rastu človeka u Pseudo-Makaria.

Jedným z cieľov tejto publikácie bola aj reflexia použitia Písma v makariovskom korpuse a Pseudo-Makariov exegetický prístup i metóda práce s biblickými textami. Analýza niektorých pasáží, týkajúcich sa biblickej interpretácie, odhalila, že prístup autora k interpretácii Písem bol podobný ako u Origena. Ako zdôrazňuje autorka, Pseudo-Makarios verí, že Písmo predstavuje osobné Božie posolstvo pre každú jednotlivú ľudskú dušu, a teda, že aj biblické texty by sa následne mali interpretovať čo najviac mysticky a duchovne. Jednako jeho exegetické výklady nie sú len akýmiś jednoduchými špekuláciami, či meditáciami. Riadia sa jeho citlivosťou na jazyk Písma v spojitosti s jeho osobným prežívaním viery. Odkrývajú jeho vnútorné poznanie, ktoré nadobudol prostredníctvom hlbokkej skúsenosti života s Božím slo-

vom. Preto Pseudo-Makarios neváha postaviť svoje osobné skúsenosti nad Písma. Vie, že skutočná skúsenosť s pôsobením Ducha prináša človeku osvietenie a presvedčenie o pravde. Vďaka tejto živej skúsenosti viery ponúka Pseudo-Makarios originálne posolstvo vzťahujúce sa na súčasný život každého kresťana. Toto posolstvo pochádza z neočakávanej kombinácie biblických citátov, pomocou ktorých autor homílií opisuje svoje osobné skúsenosti s pôsobením Boha v jeho vlastnom živote. Je to chápanie Božieho slova prostredníctvom vanutia a iluminácie Ducha.

Na základe analýzy niekoľkých biblických pasáží ukázala autorka knihy, ako Pseudo-Makarios originálne tlmočí apoštola Pavla, ktorý dokáže majstrovsky kombinovať rôzne verše Starého a Nového zákona tak, aby navzájom nielen odhalili význam biblického posolstva, ale aby poskytl aj obsah relevantný pre vnútorný život duše. Autor aplikuje dejiny spásy na duchovný život každého jednotlivca a aktualizuje príbeh Ježiša aj celého Izraela v osobnej histórii každého človeka. Táto tendencia k internalizácii biblických udalostí je pravdepodobne jedným z dôvodov, prečo boli Pseudo-Makariove homílie také úspešné počas šesnástich storočí a stále zostávajú v poli záujmu u súčasného čitateľa. Svojimi homíliami a osobným svedectvom sa Pseudo-Makariovi podarilo rozkmitať strunu ľudskej duše, čo našlo odozvu

v srdciach jeho žiakov. On im zjavil poklad v ľudskom srdci, ukrytý pod bahnom hriechu, a apeloval na nich, aby ho sami hľadali, a to aj za cenu celého ich života. Takto ich nabádal, aby podstúpili cestu vnútri svojich sŕdc pri hľadaní tohto pokladu. A k tomu vyzýva Pseudo-Makarios aj dnes. Jeho posolstvo ostáva stále živé a vďaka autorke a jej monografii je prístupné aj širšej čitateľskej obci. Škoda len, že publikácia v anglickom

jazyku je dosiaľ nevydaná, a tým ostáva neprístupná pre značnú časť ďalších odborníkov aj laikov, pre ktorých je Pseudo-Makariova výzva kopať hlboko v srdci, a tak v ňom nájsť zlatú žilu, t. j. oheň Ducha Svätého stále aktuálna.

doc. Mgr. Marcela Andoková, PhD.
Filozofická fakulta UK
Gondova 2
814 99 Bratislava

POKYNY PRE PRISPIEVATEĽOV

Rukopisy sa prijímajú iba v elektronickej forme a v jednej tlačenej kópii (vo formáte MS Word). Rozsah štúdie je 10 – 20 normostrán (normostrana = 1 800 znakov). Každá štúdia musí obsahovať anglické resumé, kľúčové slová v slovenčine a v angličtine a názov v oboch jazykoch. K textu má byť pripojený zoznam použitej literatúry a kontaktná adresa autora (jeho pracoviska s elektronickým kontaktom e-mail).

Rozsah recenzie, článku (napr. správa z konferencie): 3 – 5 strán.

Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok príspevku a vykonať potrebné stylistické a jazykové úpravy.

Neobjednané rukopisy sa nevracajú.

Viac informácií nájdete na www.tftu.sk

Adresa redakcie:

Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava
tel.: +421 2 544 33 237
fax: +421 2 544 30 244
e-mail: teologicky.casopis@tftu.sk
www.tftu.sk

Teologický časopis si môžete objednať na adrese:

Dobrá kniha
P. O. Box 26
Štefánikova 44, 917 01 Trnava
tel.: 033/59 34 221
e-mail: dobrakniha@dobrakniha.sk
www.dobrakniha.sk