

K trinitární ontologii

Karel Říha

V roce 1994, s přesahem do roku 1995, probíhala ve *Filosofickém časopise* živá diskuse o možnosti „nové ontologie“. Motivem tohoto zájmu byla zřejmě pocíťovaná potřeba dosáhnout opět nepodmíněné pravdy v době krize reflexivní filozofie. V odmítnutí zpředmětňující metafyziky vyvstává tím naléhavěji potřeba pravdy, jež by dávala odpověď na otázku smyslu života a mohla sloužit též jako základ etiky. Jestliže existence nějakého „archimedovského bodu“, z něhož by mohla filozofie bezprostředně vycházet, se ukázala jako iluze,¹ mohla by se nepodmíněná pravda zakládat pouze jen v univerzálním zprostředkování všeho se vším. Jak by však bylo možno do tohoto komplexu mnohostranných vztahů a vzájemných závislostí vstoupit, a přece jen je nějakým způsobem – ne už klasicky zpředmětňující reflexí – vyzvednout k vědomí? Významným pokusem k řešení tohoto úkolu je „trinitární ontologie“, vycházející z křesťanské dějinné zkušenosti, v níž je mnoho momentů vzájemně dialekticky až zdánlivě aporeticky vztažených sjednoceno v bytí chápaném dynamicky jako aktivita.

Velmi stručný, ale přesto dobře propracovaný nárys trinitární ontologie nám poskytuje Klaus Hemmerle, zesnulý biskup v Aachen. Ten věnoval r. 1975 své dílko *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*² Hansi Urs von Balthasarovi k jeho 70. narozeninám. V úvodu píše, že se inspiruje jeho myšlením, jež představuje „alternativu k pouze antropologickému východisku teologie“, je založeno v transcendenci a má zřetel k „dynamismu dějinnosti“ a k tomu odpovídajícímu „změněnému porozumění bytí“.³ Z tohoto charakteru teologického myšlení však vyplývají důsledky pro ontologii.

1. VZÁJEMNÝ VZTAH FILOZOFIE A TEOLOGIE

Teologie vyžaduje ontologii, poněvadž současné koncepce neuspokojují: teologie nemůže zůstat na úrovni pouhých dějin náboženství; pokus o antropologické východisko omezuje chápání Božího zjevení na rozsah odpovědi na lidské otázky;⁴ pouhá reflexe na etické implikace by pominula charakter daru ve stvoření a vykoupení (srov. s. 11).

¹ „...als die Möglichkeit eines archimedischen Punktes, von dem aus philosophiert werden könnte und müßte, sich hinlänglich als Illusion herausgestellt hat.“ (H. R. SCHLETTE, „Religion,“ in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München: Kösel Verl., 1974, s. 1247).

² Einsiedeln: Johannes Verlag, 1993.

³ Tamtéž, s. 7. Údaje stran dále na příslušném místě v textu.

⁴ Spadá pod tuto výtku i deviza K. Rahnera: „...je christologie počátkem i koncem antropologie, a tato antropologie je ve svém nejradikálnějším uskutečnění navěky teologií“? (*Základy křesťanské víry*, přel. K. Říha, F. Jirsa, D. Pohunková a V. Petkevič, Svitavy: Trinitas, 1992, s. 312.)

Potřebujeme však ontologii i kvůli filozofii. Otázka po smyslu bytí je totiž nevyhnutelná: kdybychom ji odmítli, museli bychom toto odmítnutí odůvodnit, a tyto důvody by byly opět ontologické.

Hemmerle vidí východisko k obnově ontologie v tradičním vzájemném vztahu teologie a filozofie:⁵ teologie reflektovala akt a obsah víry ve filozofických pojmech a filozofie se inspirovala teologickým myšlením. Teologie se však usilovně bránila omezení na filozofické předpoklady a vypracovala pro své obsahy nové nebo přizpůsobené pojmy, jež zpětně vedly – spolu s křesťansky změněnou zkušeností – k prohloubení filozofického myšlení. Tento proces vzájemného zprostředkování však nepronikl dosti hluboko ve filozofii, a tím nemohla ani teologie rozvinout všechny své možnosti. Ve skutečnosti je vztah teologie a filozofie mnohem těsnější. Je dán v jednotě výpovědi: „Slovo Boží se děje ve slově lidském.“ (Srov. 14–16) Tato výpověď je teologická i filozofická zároveň. Bůh se snižuje a stává se skutečností toho druhého; lidské slovo se zříká sebe a překonává se. Tím je překonáno i čisté antropologické východisko teologie.

2. VÝCHODISKO: APORIE NÁBOŽENSTVÍ A ZKUŠENOSTI LOGU

Naše dějinná situace je určena zkušeností křesťanské existence a v tom má být i konkrétní východisko myšlení. Abychom však uchopili jádro křesťanství, nestačí ani historické zkoumání, ani systematické vypracování. Hemmerle navrhuje diferenciální analýzu: „Jak se změni zevnitř lidské základní zkušenosti a základní chápání Boha, světa a člověka, když do nich pronikne víra v Ježíše Krista?“ (25) Nebo konkrétněji: Jak se změni aporetický vztah dvojího apriori teologie: to nové, autenticky křesťanské, se projevuje v prostředí toho starého lidského?

Tuto aporii, jež je východiskem a jejíž řešení je vlastním úkolem nového myšlení, autor především dále vypracovává. V oblasti náboženství vůbec je to aporie mezi odevzdáním se jinému, jež se však konkretizuje v mém světě jako transcendence v imanenci a imanence v transcendenci; tak je člověk buď zdrčen epifanií numinózní moci, anebo si buduje ochranný monistický systém. Tento rozpor nelze harmonizovat, aporii sjednotit v nějakém nadřazeném principu, ale je třeba ji vydržet v naději. Další formou této aporie je zkušenost *Logu* (inteligibility všeho jsoucna), jež ukazuje, že všechno je ve všem a to poslední je hlubina všeho, a člověk sám je v něm ponořen (nemá žádné stanovisko mimo). Na to reaguje přirozený rozum různým způsobem: buď tak, že člověk sebe chápe jako pouhý přechodný moment na cestě přicházení rozumu k sobě, ať už jde o rozum individuální nebo transcendentálně neosobní; nebo reflexí rozloží všechny souvislosti, což vede k nihilismu a zoufalství; nebo se vzdá úsilí o pochopení ve filozofické *epoché* a setrvá v transcendentální otevřenosti: „Ale je to všechno, co se v transcendentální zkušenosti dá zakoušet, opravdu všechno?“ (29) Situace by se zásadně změnila, kdybychom chápali *Logos* ne jako neosobní princip, nýbrž jako osobní protějšek.

⁵ Srov. encyklika Jana Pavla II. *Fides et ratio*.

3. ŘEŠENÍ APORIE DVOJÍHO APRIORI TEOLOGIE

Počáteční řešení této aporie v jejích dvou formách je obsaženo ve Starém zákoně. V něm je náboženství přijato a překonáno: člověk stojí ve svobodě a odpovědnosti proti Bohu, ale Bůh se přibližuje ve Smlouvě. I zkušenost *Logu* je ve Starém zákoně přijata a překonána: Bůh je zcela transcendentní vůči světu, ale zároveň je Moudrost vše pronikající.

Definitivní odpověď na danou aporii podává Nový zákon. Křesťanství je náboženství radikální závislosti na Bohu, ale tento Bůh vstupuje do lidských dějin v určitém bodě času. I zkušenost *Logu* je přijata a překonána v personálním vztahu.

4. PRINCIPY NOVÉ ONTOLOGIE

Toto transcendentální a zároveň dějinné východisko autor dále rozvíjí. Co je niterným středem křesťanské existence? Je to tajemství trojjediného Boha, jenž se s námi setkává v Ježíši Kristu. „Trinita... je výpověď základní zkušenosti toho, jak se člověku nově daruje Bůh a jak se člověk nově daruje Bohu, když věří v Ježíše Krista.“ (35) Tím je aporie řešena, aniž je její napětí nivelizováno. Tato základní zkušenost křesťanství se formuluje ve dvou vzájemně komplementárních principech:

1. *Bůh je trojjediný.*
2. *Bůh má své dějiny v našich dějinách.* (Srov. 35)

Božím vstupem do lidských dějin se mění smysl bytí, a to vyžaduje novou ontologii. Nevystačíme s klasickým pojetím svěbytnosti substance, ani s moderním pojetím absolutní reflexe, postavené na sebe samu. Tyto koncepce jsou příliš úzké, nedovedou podchytil dějinnou situaci, danou vtělením osoby *Logu*, v němž se člověku otevírá nový způsob zkušenosti.

5. ZÁKLADNÍ RYSY NOVÉ ONTOLOGIE

Základním problémem nové ontologie už nemůže být otázka po nějakém *hypokeymenon*, podkladu, jenž zůstává v měnící se věci a umožňuje rozumovou uchopitelnost pohybu. Pouze láska zůstává. Láska implikuje pohyb v relaci, poněvadž je sebe-darováním, jež vyžaduje společník druhého. V pohybu lásky se její korelativní termíny nepředpokládají, nýbrž právě konstituují.

Tento proces se může uvědomovat myšlením, které se nezajišťuje, nestojí vně pohybu, ale doprovází jej, je mu vnitřní a rozvíjí se spolu s ním. Toto myšlení ovšem vyžaduje angažování celé osoby. To dovedeme, jen když se opíráme o zkušenost víry: „Když Bůh ani vlastního Syna neušetril, ale vydal ho za nás za všechny, jak by nám s ním nedaroval také všechno ostatní?“ (Řím 8,32)

Nová ontologie může být vyvinuta pouze z *fenomenologie lásky* (srov. 39). Láska jako bezvýhradná oddanost je ovšem nevýslovná, ale „všeobecná formální kontura“ (39) lásky může být přesto vyjádřena. V ní se artikuluje bytí jsoucího. Poněvadž láska je dění, bude hlavním výrazovým prostředkem nové ontologie ne již sub-

stantivum, nýbrž *sloveso* (srov. 39–41).⁶ Sloveso vyjadřuje akt, jenž se konstituuje ve vztahu od něčeho (das Woraus) k něčemu (das Woraufhin). Autor to demonstruje na slově „Leben“ (žít), jež je podstatné jméno slovesné a označuje dění, jehož naplněním je mezosobní vztah (plný život je ve společenství). Dění není pouhé proudění (v něm by se nic nedělo), nýbrž pohyb ve vztahu mezi póly (vztahovými body). Tyto póly však nejsou dány mimo dění, ale konstituují se v něm vzájemným sdílením, oddáním a přijímáním. V každém z těchto pólů je vždy celé dění, ale jiným a jiným způsobem. Poněvadž dění probíhá mezi póly, na místo subjektu nastupuje jednota *více původů* (srov. 41–44). Když se věci převádějí na dění, pak *identita* už není mrtvá totožnost, ale udržování se v pohybu mezi více póly, v němž se identita zachovává ve stupňování (srov. 44–46). Darování v lásce, sebe-darování přijímá zpětně to, co daruje. Tím se novým způsobem konstituuje svébytná *substance* (ne již jako křečovitě vlastněná, ale přijímaná jako dar). Poněvadž toto sebenalezení je možné jedině vstupem do vztahu, pak vlastní substance je dění, sebezpřesahování, a stává se *transsubstanciací* a sjednocením (*communio*) (srov. 46–48). Dění člověka je vázáno na tělo a utváří tělo. Smysl tělesnosti (a každého tvaru) je otevření se navenek a přijímání toho vnějšího. Totéž platí o tvaru myšlenky a slova: i v nich je tvar v sobě určený a zároveň otevřený pro jiného. Jednoznačnosti tvaru odpovídá jeho víceznačný vztah k jinému. To je základem *analogie řeči*, v níž se zračí *analogie bytí*. Analogie je právě tato mnohostranná vztahovost, v níž „to vlastní se definuje jen tím, že se určuje vzhledem k jinému“ (49) a v níž každý pól obsahuje celé dění svým vlastním způsobem. Tato mnohostranná vztahovost dění, jež je nám předznačeno a v jehož určování jsme svobodní, je hra o mnoha původech a nevyzpytatelném průběhu. Hlavní otázkou nové ontologie už není: „Proč je spíše něco nežli nic?“, nýbrž: „Proč je spíše hra nežli ne-hra?“ (52) Důvodem je něco, co přesahuje hru a „co nás ve hře poukazuje nad hru: tajemství, Bůh sám září do hry analogie.“ (53)

6. CO JE NOVÉ V NOVÉ ONTOLOGII?

Nová ontologie má hluboké kořeny v tradici. Hemmerle se odvolává na myslitele, kteří mysleli ve vztazích analogie a participace (Tomáš Akvinský), pro něž teologie byla dosvědčování Boží moudrosti (Bonaventura), kteří chápali vzájemnou imanenci celku a částí (Kusánský), uzásadňovali myšlení ve vzájemném zprostředkování sebe, světa a Boha (Descartes); dále poukazuje na jednotu svobody a nutnosti ve filozofii umění Schellinga a vůbec na „poslední myšlenky německého idealismu“ (54), na spoludannost jednoty a rozlišení u Baadera, na vztahové myšlení Rosenzweiga, na zaměřující se myšlení (das Zudenken) Heideggera a na strukturní ontologii Heinricha Rombacha (srov. 53n.). Ale „to nové v nové ontologii je východisko v hloubce, kterou nelze otevřít zespodu: u trojičního tajemství Boha, jež se zjevuje ve víře“ (54).

Láska je pochopitelná jen tomu, kdo miluje. Proto se nová ontologie „otevřít jen tomu, kdo božskému sebe-darování daruje sám sebe“ (55). To je zvláště potřebné

⁶ V tomto ohledu jsou ve výhodě slovanské jazyky, které mohou vyjadřovat modalitu dění slovesným videm.

v době, „kdy jako sotva kdy předtím se upadlost (Hinfälligkeit) myšlení a bytí, problematičnost (Fraglichkeit) subjektu a substance, mizení (Entschwinden) Boha, světa a člověka, ohrožení svobody a smyslu stávají denní zkušeností“ (57).

Přesto se ptáme: Ukládá se nová ontologie jako nutná? Nejde o pouhý apel? Hemmerle odpovídá, že shora, tj. z hlediska zjevení, je trinitární ontologie konsekventní: kdo věří v Krista, věří v lásku jako smysl bytí, a láska je trojjediná (srov. 57). Zdola, tj. z hlediska bezprostřední zkušenosti, není přijetí trinitární ontologie stringentní; je možno zůstat při pouhé fakticitě; je však „plauzibilní“ ji přijmout, poněvadž integruje naše zkušenosti více než jiné ontologie. V láskyplné *kenosi* Boha je možno dokonce integrovat i negativní zkušenosti: konečnost, frustraci, vinu (srov. 58).⁷

7. DŮSLEDKY TRINITÁRNÍ ONTOLOGIE VE FILOZOFII A V TEOLOGII

Trinitární ontologie přináší principiální řešení problémů, které v jiné ontologii, ať deduktivně-konstruktivní, ať induktivně-deskriptivní, lze sotva řešit. Jsou to zcela základní problémy vztahu mezi analýzou a syntézou, mezi bytím a děním, mezi nutností a svobodou. Je-li struktura lásky „od sebe – k sobě“, tj. svobodné vycházení ze sebe, jež přijímá od druhého nově sebe, svou bytnost v dynamismu lásky samém, v její svobodě a nutnosti, pak už svoboda a nutnost se nevylučují, nýbrž naopak vzájemně podmiňují a uzavírají; a toto svobodné dění lásky, jež nutně trvá, určuje též vzájemnost dění a bytí, svobodně založené novosti syntézy a tautologické nutnosti analýzy (srov. 61–64).

Klademe-li smysl bytí v lásku, získáme nové světlo k řešení odvěkých problémů teologie. Jde především o vztah závislosti stvoření a jeho svébytnosti, samostatnosti vůči Stvořiteli. Jestliže láska spočívá ve svobodném sebe-darování, pak akt stvoření nejen připouští, ale přímo vyžaduje a konstituuje samostatnost druhého pólu, k němuž se vztahuje. Vrcholem tohoto vztahu je událost inkarnace, v níž Bůh nejen dává druhému, aby samostatně byl, ale sám se druhému odevzdává. Jednota a rozlišení, nutnost a svoboda se zde uskutečňují zcela radikálně. Bůh se odevzdává konečné svobodě člověka. Z toho plyne, že svobodná poslušnost Ježíšova je – oproti bludu monotheismu – „nejexponovanější konečná svoboda“, „nejméně samozřejmé sebe-darování“ (65). Ale i toto sebe-darování zůstává v nutnosti božské svobody, božského sebe-darování. „Nejvyšší dramatika a nejčistší odpoutanost (Gelösteit) se převrací jedna v druhou.“ (65) Vrcholem Božího zjevení je *communicatio idiomatum*, vzájemné sdílení vlastností božské a lidské přirozenosti v Kristu. To lidské v Kristu je přímou výpovědí o Bohu, poněvadž Bůh „je tam nejvíce sám sebou, kde je nejvíce sebe-darující, sobě se zvnějšňující (der Sich-Entäußernde)“ (66).

⁷ Podobně poukazuje W. Kasper na dodatečné ověření víry: „Wer glaubt, sieht mehr.“ (*Der Gott Jesu Christi*, Mainz: Grünewald Verl., 1982, s. 148).

8. POKUS O HODNOCENÍ

Každá filozofie vychází z nějaké zkušenosti – jinak by byla bezobsažná. Zkušenost, jež je východiskem filozofie, nemá být uměle omezená, jako je zkušenost čistě objektivní, neosobní, upravená vědeckou metodou. Jako východisko filozofie se tedy stále nejlépe hodí běžná každodenní zkušenost světa, dějinně zprostředkovaná a jazykově otevřená. Tato zkušenost má ovšem mnoho vrstev, jež nejsou všechny stejným způsobem vědomé a vyžadují nejen odpovídající reflexi, ale i základní zaujetí postoje. Trinitární ontologie vychází ze zkušenosti velmi konkrétní, dějinné: je to zkušenost křesťanské existence, v níž se zjevuje trojjedinnost Boží lásky. V této zkušenosti lásky dostává bytí nový, výrazně dynamický smysl: je to dění v mnohostranných vztazích a původech, v němž se vztahové póly vpravdě teprve konstituují v analogických vztazích, jež mají svůj původ i vrchol v konstitutivních vztazích božské Trojice, která se projevuje v základní zkušenosti křesťana: vycházení ze sebe v sebe-darování a přijímání sebe jako dar. Tak se znovu konstituuje svébytnost osoby a substance, jež je tématem ontologie.

Základní zkušenost křesťana bychom mohli charakterizovat slovy sv. Jana: „My, kteří jsme uvěřili, poznali jsme lásku, jakou má Bůh k nám.“ (1 Jan 4,16) V tomto překladu je vyzdvíženo, že zkušenost Boží lásky k nám se otevírá pouze ve víře.⁸ Tím se řadí trinitární ontologie, která z této zkušenosti vychází, k podobným pokusům, které v krizi reflexivní filozofie a v odůvodněné rezignaci na východisko filozofie v nějakém bezprostředně daném „archimedovském bodě“ vycházejí z předpokladu víry. Tak např. u pozdního K. Rahnera nenacházíme žádnou „první filozofii“⁹ ani filozoficky odůvodňovanou „praeambula fidei“; východiskem jeho teologické spekulace je *transcendentální zkušenost*, Božím sebesdílením povýšená k *nadpřirozenému existenciálu* a docházející k uvědomění jako *transcendentální zjevení* ve zprostředkování s *kategoriálním Božím zjevením* ve Slově.¹⁰ Ale transcendentální zkušenost, nakolik implikuje celý svůj další rozvoj, je přístupná pouze ve víře. (Je zajímavé sledovat, jak jsou tyto pojmy v přehodnocené podobě obsaženy v Hemmerleho „fenomenologii lásky“.) Jiný takový pokus o založení nové ontologie v aktu víry nalézáme u P. Ricoeura v jeho *transcendentální dedukci* neboli *existenciální verifikaci* symbolu. Myšlení v symbolech nelze převést do jednoznačného jazyka. Jeho nevýslovnost v jednoznačné řeči je zakořeněna v životě a je „detektorem reality“: vyjadřuje se v ní mnohoznačnost bytí. Porozumět symbolické řeči však je možno jen ve víře; a věřit je možno, pouze když porozumíme. Tento kruh se řeší

⁸ „καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πιστεύσαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν.“ (1 Jan 4,16) Překlad vydaný Českou liturgickou komisí 1989 je interpretací, jež však má dobrý podklad v originálním textu, nakolik ten staví víru nad poznání.

⁹ „Wird hier nicht eine philosophische Frage theologisch beantwortet? Rahner hat dies tatsächlich getan. Dadurch ist nochmals deutlich geworden. Wie sehr sein transzendentaler Ansatz theologisch fundiert ist, wie sehr er von der Tatsache des Christentums ausgeht. Dies ist seine Stärke und seine Schwäche: seine Stärke, weil er auf diese Weise das Ganze des Christlichen auf den Begriff bringt; seine Schwäche, weil er eine erstphilosophische Reflexion zugunsten einer theologischen Fundierung preisgibt.“ (N. KNOEPFLER, *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner: Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Innsbruck: Tyrolia Verl., 1993, s. 202).

¹⁰ Srov. *Základy křesťanské víry*, pozn. 4.

sázkou („pari“), tj. přijetím symbolu jako pravdivé výpovědi. Tato sázka se dodatečně verifikuje tím, že více integruje naši veškerou zkušenost.¹¹ Podobnou myšlenku vyslovuje též W. Kasper, podle něhož je právě víra základním aktem lidského ducha, a víra se ověřuje dodatečně tím, že dává „více“ rozumět.¹²

Víra, kterou předpokládá Hemmerle, je víra náboženská, která je výslovná v důsledném myšlení křesťana a alespoň implicitně obsažena v naší dějinně-kulturní situaci; dokonce, chápeme-li tuto víru jako základní víru v lásku, můžeme ji předpokládat v anonymní podobě ve všech lidech „dobré vůle“ (v „anonymních křesťanech“ podle Rahnera?). Racionalita, kterou předpokládá Hemmerle ve své trinitární ontologii, je tedy racionalita založená na lidské svobodě a Boží milosti ve víceméně výslovném nebo implicitním aktu víry. Platí tedy i o trinitární ontologii soud, který vyslovuje Knoepffler o Rahnerovi: „[Jeho teorie] je proto spíše působivá tak, že pomáhá již věřícím, aby tuto svou víru lépe chápali“?¹³

Nabízí se srovnání se zdůvodněním ontologie M. Blondela, který se podobně jako jmenovaní myslitelé také distancuje od reflexivní filozofie, ale zakládá racionalitu bez explicitního předpokladu víry – v univerzálním zprostředkování poznání, chtění a bytí, jež je dáno v činnosti („action“). V akci, jež je vždy v univerzální souvislosti, je ovšem i moment víry implikován, ale není to víra přímo náboženská, nýbrž pouze víra ve smysl jednání, kterou v každém činu stvrzujeme stejně nutně jako svobodně. V horizontu této „víry“ se nakonec objevuje Bůh jako její *transcendentální podmínka možnosti*, přítomná a působivá v ní od počátku, ne však jako její *obsah* vybavitelný psychologickou introspekci.

Towards a Trinitarian Ontology

Key words: Developing a new ontology; trinitarian ontology; Hemmerle, Klaus

Abstract: Klaus Hemmerle has developed an ontology that starts from the Christian experience of the triune God entering human history. Through this event the meaning of existence has changed so that the classical ontology of substance or of absolute reflection does not adequately represent it. The new ontology can only be developed from the *phenomenology of love*. The process of love arises from several origins and is constituted on reference poles which correspond to each other *analogically* and whose *identity* is no longer a dead selfness but continuity through reciprocal exchange. This ontology permits a basic solution of problems that are insoluble in the classical ontology: the relationship between analysis and synthesis, between being and becoming, between necessity and freedom. In theology it elucidates the compatibility of God's supreme power with the free subsistence of creation. This trinitarian ontology, however, cannot serve as a „prime philosophy“, because Christian experience is possible only through faith.

¹¹ „Le symbole donne à penser,“ *Esprit*, roč. 27, 1959, č. 7–8, s. 72: „...il faut croire pour comprendre. Et pourtant ce n'est qu'en comprenant que nous pouvons croire.“ – O překročení tohoto kruhu sázkou: *Symbolique du mal*, s. 486 (dle V. HUŠEK, *Symbol ve filosofii P. Ricoeura*, nepublikovaná disertace, Olomouc: CMTF UP, 2002, s. 108).

¹² Viz pozn. 7.

¹³ Cit. d., pozn. 9, s. 203.