

ThDr. Ján Husár, PhD. (ed.)

**Międzynarodowa konferencja naukowa
„ZNACZENIE I WPŁYW
EDYKTU MEDIOLAŃSKIEGO NA ROZWÓJ
KULTURY I CHRZEŚCIJAŃSTWA W EUROPIE”**

20. 6. 2013

Kasztel w Szymbarku k. Gorlic

GORLICE

2013

Komitety organizacyjny:

J.E. biskup gorlicki dr Paisjusz (Martyniuk)

Ks. dr Roman Dubec

Komitety naukowe:

prof. dr hab. Bp Jerzy (Pańkowski) – Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

prof. dr Jerzy Tofiluk – Prawosławne Seminarium Duchowne w Warszawie

Ks. arch. prof. Vasilij Sadvari – Uniwersytet A. Wołoszyna w Užhorodzie

Ks. dr Marek Ławreszuk – Katedra Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku

Recenzja:

prof. dr hab. Bp Jerzy (Pańkowski)

prof. dr Jerzy Tofiluk

doc. ThDr. Kryštof (Pulec), PhD.

doc. Alexander Cap, CSc.

REFERATY

doc. ThDr. Radim K. PULEC, PhD.

FENOMÉN NÁBOŽENSKÉ SVOBODY V EVROPSKÉ
A KŘEŠŤANSKÉ KULTUŘE (1700 LET MILÁNSKÉHO EDIKTU)6

Ks. biskup dr Paisjusz (MARTYNIUK)

IDEA KAPŁAŃSTWA NA PODSTAWIE PISMA ŚWIĘTEGO
I NAUKI WYBRANYCH OJCÓW KOŚCIOŁA.....12

prof. ThDr. Peter KORMANÍK, PhD.

MILÁNSKY EDIKT V HISTORICKEJ PERSPEKTÍVE22

prof. ThDr. Ján ŠAFIN, PhD.

OBRÁTENIE A NÁBOŽENSKÁ POLITIKA
SVÄTÉHO CISÁRA KONŠTANTÍNA VELKÉHO29

doc. Alexander CAP, CSc.

ŽIVOTOPIS SV. KONŠTANTÍNA VELKÉHO.....52

doc. ThDr. Štefan PRUŽINSKÝ, PhD.

PREOBRAZENIE UMENIA A KULTÚRY V CIRKVI.....57

doc. PhDr. Tomáš HANGONI, PhD. – PhDr. Daniela CEHELSKÁ

AKCEPTÁCIA PRINCÍPOV KREŠŤANSKEJ SOCIÁLNEJ PRÁCE
AKO VÝCHODISKOVÝCH PRÍSTUPOV V PROCESE EDUKÁCIE
ČLOVEKA64

Mgr. Jarosław CHARKIEWICZ

EDYKT MEDIOLAŃSKI A ROZWÓJ WYBRANYCH ELEMENTÓW
KULTU ŚWIĘTYCH79

JUDr. Peter KOCVÁR – Mgr. Vladimír KOCVÁR, PhD.

MILÁNSKY EDIKT AKO PRELOM
V ŠTÁTOM VNÍMANÍ CIRKVI.....97

Mgr. Vasyl' KUZMYK, PhD.

DOPAD MILÁNSKEHO EDIKTU

NA VZŤAH CIRKVI A ŠTÁTU V BYZANCII105

Mgr. Pavol KOCHAN, PhD.

VPLYV MILÁNSKEHO EDIKTU

NA TEOLÓGIU 4. STOROČIA111

Mgr. Ján PILKO, PhD.

KATECHETICKÁ PRÁCA CIRKVI PO MILÁNSKOM EDIKTE117

PhDr. Bohuslav KUZÝŠIN, PhD.

VZDELÁVACÍ PROGRES PO ROKU 313.....123

PhDr. Andrej NIKULIN, PhD.

PRAVOSLÁVIE AKO ČINITEL DUCHOVNEJ OBNOVY

V SÚČASNOSTI129

PhDr. ThDr. Maroš ŠIP, PhD. – Mgr. Martina ŠIPOVÁ

EUTANÁZIA, ASISTOVANÁ SAMOVRAŽDA

A PALIATÍVNA STAROSTLIVOSŤ.....138

Mgr. Peter SAVČAK

LITURGIA SV. JÁNA ZLATOÚSTÉHO V REDAKCII

O. JUSTÍNA POPOVIČA S PRIHLIADNUTÍM

NA NIEKTORÉ ASPEKTY LITURGICKEJ OBNOVY V PRAXI159

Mgr. Peter SUROVKA

MILÁNSKY EDIKT A JEHO VPLYV NA SLOBODU

KREŠŤANSKÉHO UMENIA.....167

Mgr. Martina KORMOŠOVÁ

SOCIÁLNE DIMENZIE MILÁNSKEHO EDIKTU181

Mgr. Andrej DUPEJ

APOŠTOL PAVOL A JEHO VÄZNENIE, SITUÁCIA KREŠTANSTVA
V RÍMSKOM IMPÉRIU V OBDOBÍ PRED ROKOM 313 A TESNE
PO ZROVNOPRÁVNENÍ KREŠTANSTVA.....188

Ks. mgr Andrzej GRYZ

GRAMATYKA MUZYCZNA MIKOŁAJA DYLECKIEGO –
PODRĘCZNIK DLA KOMPOZYTORÓW.....200

doc. PhDr. Mária MACHALOVÁ, CSc.

SLUŽBA ČLOVEKU – EDUKAČNÁ SOCIÁLNA PRÁCA
A EDUKAČNÉ SOCIÁLNE PORADENSTVO.....218

doc. ThDr. Miroslav ŽUPINA, PhD.

SLOBODA A JEJ DUCHOVNÝ A ETICKÝ ROZMER227

ThDr. Ján HUSÁR, PhD.

IKONOGRAFIA V CIRKVI PRED A PO MILÁNSKOM EDIKTE
(O PODSTATE IKONOGRAFIE).....236

FENOMÉN NÁBOŽENSKÉ SVOBODY V EVROPSKÉ A KŘEŠŤANSKÉ KULTUŘE (1700 let milánského ediktu)

doc.ThDr. Radim K. Pulec, PhD.

Letošní výročí milánského ediktu – ujednání (podle dikce současné legislativy) se týká nejenom všech křesťanů, ale má zvláštní význam pro rozvoj evropské kultury. Před 1700 lety skončilo definitivně pronásledování Kristovy církve a křesťané mohli svobodně vyznávat svojí víru. Svoboda vyznání dala možnost budovat křesťanskou kulturu Evropy. Navázala na antickou a později helénskou tradici umění, filozofie a vzdělanosti. Klíčovou osobností, která stála na počátku křesťanské kultury, byl imperátor Konstantin Veliký, kterého církev nazývá apoštolům rovný. Učinila tak vědomě, protože dílo tohoto imperátora bylo spojeno s jeho gloriolou, charakterizovanou apoštolským posláním. Svoboda vyznání pro křesťanskou církev znamenala, že mohla svobodně hlásat svaté evangelium v apoštolském duchu a jím proměňovat římskou společnost a další blízké národy doposud ovládané synkretistickým náboženstvím.

Připomeňme na tomto místě, že před Bohem vdechnutém rozhodnutí Konstantina Velikého se konala tři staletí trvající krutá pronásledování křesťanů. V církevním kalendáři jsou vepsána jména obrovského množství mučedníků, kteří se obětovali pro Kristovu víru. Římský stát považoval křesťanství za velké nebezpečí pro zachování tradičního chápání postavení imperátora a s tím spojených ceremonií a snažil se jej všemožně likvidovat. Jedním z hlavních nebezpečí pro impérium byl důraz Kristovy církve na svobodu osobnosti. Konstantin Veliký v ediktu vydaném v Miláně roku 313 rozhodl o rovnosti všech náboženství v římském impériu. Historik Eusébios popisuje ve svém díle vítězství Konstantina Velikého nad Maxenciem 28. října 312 u Mulvijského mostu jako vítězství křesťanské víry. Profesor V. Fidas cituje toto zprávu¹ a vidí ji ve spektru pozdějšího milánského

¹ ΦΕΙΔΑ Β.: Εκκλησιαστική Ιστορία, Α', Αθήναι 2002, s. 329.

edyktu ve čtyřech rovinách: 1) Konstantin Veliký tímto ediktem vydaným v lednu r. 313 se spoluvladařem Liciniem^{1 2} položil základy křesťanské svobody. 2) Zároveň tato náboženská svoboda pro křesťany znamenala možnost výběru římským občanům jakékoliv náboženské příslušnosti. 3) Dále umožnila navrácení bohoslužebných objektů křesťanům bez výjimky spolu s ostatním konfiskovaným majetkem. 4) Edikt dal křesťanům všechna další práva náležející římským občanům.³

V naší křesťanské civilizaci se stále prosazuje globální platnost lidských práv a s nimi spojená úcta k svobodě náboženského projevu jako vyspělého kulturního fenoménu. Bohužel ve mnohých zemích světa se dodnes nerealizuje náboženská svoboda a jsou programově eliminována i ostatní lidská práva. Nemusíme ani hledat mimo hranice evropského kontinentu. V Makedonii byl například nedávno vězněn arcibiskup ochridský Jan. Důvody jeho zatčení mají co do činění právě s tématem náboženské svobody, proto jsou stále aktuální slova Ježíše Krista: „Pronásledovali mne, i vás budou pronásledovat.“⁴ V letech totální vlády stoupenců reálného socialismu ve 20. století se rozpoutalo další kruté pronásledování křesťanů ve státech za tzv. železnou oponou.

Edikt milánský neučinil křesťanskou církev státním náboženstvím říše. Konstantin Veliký nezakázal pohanské kultury a pro svoji osobu dále užíval titul „pontifex maximus“,⁵ náležící ke starověké titulatuře římského imperátora. Přijal katechumenát a připravoval se k přijetí sv. tajiny křtu. Pokřtěn byl až několik hodin před smrtí v říjnu r. 337. Po celou dobu své vlády projevoval mimořádnou starostlivost o Kristovu církev. Budoval pro ni chrámy, církevní osoby osvobodil od daňových povinností, zavedl povinné svěcení neděle v celé říši. Hlavním náboženstvím sice zůstalo římské náboženství, jak o tom

¹ MOLNÁR A., ŘÍČAN R.: Dvanáct století církevních dějin, Praha 1989, s. 142 – 145.

² BURIÁN J.: Římské impérium, Praha 1994, s. 163 – 164.

³ ΦΕΙΛΑ Β.: Εκκλησιαστική Ιστορία, Α', Αθήναι 2002, s. 330.

⁴ BIBLE, Český ekumenický překlad, Praha 1979, Evangelium sv. Jana, 15. kap., 20. verš.

⁵ BURIÁN J.: Římské impérium, Praha 1994, s. 165.

píše zmíněný historik Eusébios,¹ ale ztratilo své výsostné postavení z pohledu římského práva a přestalo být státem podporováno. Svoboda vyznání umožnila křesťanské církvi široký misijní záběr a brzy položila nové základy duchovní identity impéria. Konstantin Veliký římské náboženství evidentně odmítal a programově podporoval křesťanskou církev. Kromě legislativních změn již výše uvedených zavedl také křesťanské symboly na uniformách a zástavách římských legionářů, na mincích a veřejných budovách.²

Díky epochálnímu rozhodnutí Konstantina Velikého dát římským občanům náboženskou svobodu, změnil římský stát svoji duchovní podobu. Víra v Krista vytvořila základy pozdější evropské křesťanské kultury založené na helenské vzdělanosti, římském právu, a křesťanství. Východní část římské říše vytvořila ryze křesťanský kulturní svět, kulturu a vzdělanost křesťanského Východu. Byzanc se stala novým centrem a pramenem kultury a umění.

Velmi podstatné je zdůraznit, jak důležitým obdobím bylo pro křesťanství těžké pronásledování církve, ze strany římské říše. Křesťané odmítali uctívat imperátora jako boha, a klanět se mu, a přinášet mu oběti. Pro křesťany imperátor nebyl bohem, a proto je státní správa pokládána za bezbožné a odsouzeníhodné. Emeritní profesor prot. Georgios Metallinos to vysvětluje nesledujícími slovy „Křesťanství bylo pronásledováno, protože nepřijímalo jiné náboženské teorie. V liturgii se zpívá: „Svatý je náš Pán Ježíš Kristus““. Podle odborníků to je proto, že se jednalo o odpověď starozákonnímu pohledu na Boha, tedy nebyl Bohem trojičným. Výraz „ Is kirios“, znamená jeden král, jeden imperátor, je namířena proti římskému pojetí státnosti. Pouze jeden je ten, který je Král náš. Svatý mučedník Polykarpos, biskup ze Smyrny, to opakoval 160 krát, když stál před římským soudem.³

Velikost imperátora Konstantina spočívá také v tom, že se rozhodl pro křesťanskou menšinu oproti pohanské většině. Důvodem proto byla jistě jeho neformální víra v Boha a jeho hluboká osobní

¹ ΦΕΙΔΑ Β.: Εκκλησιαστική Ιστορία, Α', Αθήναι 2002, s. 329.

² ΦΕΙΔΑ Β.: Εκκλησιαστική Ιστορία, Α', Αθήναι 2002, s. 332 – 333.

³ ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΥ Γ. πρอต.: <http://www.oodegr.com/neopaganismos/sykofanties/kwnst2.htm>, navštíveno 19.6.2013.

zkušenost ze setkání se Stvořitelem a Pánem světa. Přes neochvějnou víru v Krista dal občanům impéria náboženskou svobodu. Každý se mohl rozhodnout na základě své osobní zkušenosti pro Krista nebo zůstat stoupencem synkretistického římského pantheonu. Profesor Metallinos k tomuto tématu napsal: „Žádný politik se nikdy neopírá o menšinu, nýbrž vždy o většinu, ať se jedná o volby nebo jiné záležitosti...”¹ Podle historiků bylo počátkem 4. století v římském impériu křesťany pouze 8-10 procent veškerých obyvatel.

Křesťanská historiografie imperátora Konstantina nazývá velkým, protože byl nositelem velikého Božího požehnání. Pro církev je velkým, neboť jako představitel římského státu pomohl uzákonit synodální systém dodnes panující v pravoslavné církvi. Dále dokázal překonat nebezpečné schizma donatistů a svolal první všekřesťanský sněm, jemuž předsedal. Tento sněm artikuloval hlavní články křesťanské víry oproti ariánské herezi.²

Konstantin Veliký vnesl takto významný vklad při tvorbě kano-nické správy církve Kristovy, kterou vykonává pouze všekřesťanský sněm. Zatím sedm takových sněmů rozhodovalo o závazných pravidlech a zásadách víry platných pro všechny křesťany. Díky jeho legislativním novelám bylo také ustanoveno, že v tématech církevních budou rozhodovat biskupské synody, nikoliv státní moc. Položil tak základy synodální správy církve bez vlivů světské politiky a vnějších světských zájmů.³

Milánský edikt proklamoval náboženskou svobodu na základě negativních zkušeností, jež měli křesťané tvrdě pronásledovaní státní mocí. Jedním z argumentů, kromě exegeze biblických míst sloužila církevním otcům také citace přirozeného práva obsahující překvapivě téma náboženské svobody. Když však vešly později křesťanské zásady do legislativy středověkých států, zcela v nich chyběla právě náboženská svoboda. Takto se otevřela cesta k netoleranci, xenofobii ústící

¹ ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΥ Γ. ΠΟΤ.: <http://www.oodegr.com/neopaganismos/sykofanties/kwnst2.htm>, navštíveno 19.6.2013.

² BURIÁN J.: Římské impérium, Praha 1994, s. 166.

³ KRYŠTOF, ThDr., biskup olomoucko-brněnský: Byzantologie I., Prešov 1995, s. 24 – 25.

do pronásledování lidí „jiné víry“, dokonce jejich upalování a konání pogromů.¹

Vývoj filosofického myšlení a politická praxe na přelomu starověku a novověku znovu objevila fenomén náboženské svobody proklamovaný milánským ediktem. Široké náboženské svobodě se tehdy těšili obyvatelé zemí Koruny české zvláště za vlády císaře Rudolfa II., který ji potvrdil majestátem z roku 1609. Nábožensky tolerantní bylo v té době i Polsko, kde sněm r. 1573 zaručil mír mezi náboženstvími a zakázal diskriminaci z důvodu náboženského přesvědčení.²

Násilná protireformace v 17. a 18. století zcela eliminovala toleranční legislativu většiny evropských států. Teprve osvícenství svým důrazem na zachování základních lidských práv umožnilo vydání tolerančního patentu císaře Josefa II. r. 1781 či formulaci francouzského prohlášení práv člověka a občana r. 1789. Ve 20. století byla náboženská svoboda proklamovaná celosvětově v čl. 18 Všeobecné deklaraci lidských práv r. 1948 Organizací spojených národů, jež dodnes zavazuje její signatáře a je nedílnou součástí evropské kultury a křesťanské civilizace.³

Použitá literatura:

BIBLE, Český ekumenický překlad, Biblické dílo Ekumenické rady církví v ČSR v ÚCN, Praha 1979.

BURIÁN J.: Římské impérium: vrchol a proměny antické civilizace, Svoboda - Libertas, Praha 1994, ISBN: 80-205-0391-9.

ΦΕΙΔΑ Β.: Εκκλησιαστική Ιστορία, Α', Αθήναι 2002.

KRYŠTOF, ThDr., biskup olomoucko-brněnský: Úvod a přehledné dějiny byzantského státu, Byzantologie I., Pravoslavná bohoslovcká fakulta UPJŠ, Prešov 1995, ISBN: 80-7097-325-0.

ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΥ Γ. ποστ.: <http://www.oodegr.com/neopaganismos/sykofanties/kwnst2.htm>

¹ Internet: http://cs.wikipedia.org/wiki/Náboženská_svoboda/2. Dějiny náboženské svobody, navštíveno 19.6.2013.

² Tamtéž, 2. Dějiny náboženské svobody, navštíveno 19.6.2013.

³ Tamtéž.

MOLNÁR A., ŘÍČAN R.: 12 století církevních dějin, 2. revidované
vydání, ÚCN, Kalich, Praha 1989, ISBN: 80-7017-060-3

Internet: [http://cs.wikipedia.org/wiki/Náboženská svoboda/](http://cs.wikipedia.org/wiki/Náboženská_svoboda/)

IDEA KAPŁAŃSTWA NA PODSTAWIE PISMA ŚWIĘTEGO I NAUKI WYBRANYCH OJCÓW KOŚCIOŁA

Ks. Biskup dr Paisjusz (Piotr Martyniuk)

W religii starożytnych Hellenów wspólną nazwą dla kapłanów było słowo *ιερευς*, a w religii Rzymian *sacerdos*. Według etymologii *ιερευς*, może oznaczać człowieka od rzeczy świętych, poświęconych bóstwu, człowieka od ofiar składanych bóstwu. Natomiast rzymska nazwa, *sacerdos*, wskazuje na kogoś, kto zajmuje się świętymi darami. Zasadniczo słowo „kapłan” w obu religiach oznaczało funkcję, nie stan¹.

W Starym Testamencie mamy do czynienia z kapłaństwem ustanowionym przez Boga, jednak kapłaństwem czysto obrzędowym. „Kaź zbliżyć się też do siebie Aaronowi, bratu twemu, z synami jego, z pośrodku synów Izraelowych, aby mi urząd kapłański sprawowali” (Wyjść 28,1-3) - zwraca się Bóg do Mojżesza. Sama zaś ceremonia konsekracji kapłańskiej miała charakter czysto zewnętrzny: „A wziąwszy olejek i krew, która była na ołtarzu, pokropił Aarona i szaty jego, i synów jego i szaty ich” (Kpł 8,30), a co za tym idzie, służba tych kapłanów polegała na wykonywaniu czynności obrzędowych takich jak przynoszenie ofiar.

Kapłaństwo chrześcijańskie różni się jakościowo od kapłaństwa pogańskiego i służby kapłanów w Starym Testamencie. Zapoczątkowane zostało ono przez Samego Zbawiciela. Jezus Chrystus założył Kościół i Sam jest Arcykapłanem, ap. Paweł nazywa Go w odróżnieniu do żydowskich kapłanów: „Kapłanem na wieki, według porządku Melchizedeka” (Hbr 6,11-20). To On jest jedynym najwyższym Kapłanem według nowego, choć zapowiedzianego przez Boga „porządku”. Św. Jan Damasceński podkreśla, iż Jezus to prawdziwy Arcykapłan, którego wyobrażał i przedstawiał w swojej osobie Melchizedek, kap-

¹ Ks. R. Popowski, *Kapłaństwo w starożytnym świecie grecko-rzymskim*, VOX Patrum z. 24 – 29.

Jan Boga Najwyższego¹. Dlatego Kapłaństwo Jezusowe jest wyższe i doskonalsze od kapłaństwa żydowskiego, Aaronowego, tak jak Melchizedek - kapłan Boga Najwyższego - był doskonalszy od Abrahama, który mu złożył dziesięcinę i którego Melchizedek błogosławił (Rodz 14,17-21). Lewi, ojciec tego pokolenia izraelskiego, które stać się miało pokoleniem kapłanów i sług świątyni, uznawał wyższość kapłaństwa Melchizedeka, będąc jeszcze „w lędźwiach” Abrahama (Hbr 7, 10). Jednym z konkretnych przejawów tej wyższości jest trwałość kapłaństwa Chrystusa, ponieważ żyje On po swoim Zmartwychwstaniu, zasiadając po prawicy Bożego Majestatu w Niebie. W innym miejscu św. Jan Damasceński mówi, że przyjąwszy Ciało z Maryi Dziewicy, służy odtąd za pośrednika pomiędzy Bogiem a ludźmi (1 Tym 2,5)². O wielkości Jego służby świadczy jeszcze fakt, że starotestamentowi kapłani tylko przynosili ofiary, Chrystus natomiast, jak mówi się w jednej z liturgicznych modlitw, „jest składającym ofiarę i składanym w ofierze, przyjmującym i rozdawanym...”³.

Jak kapłaństwo Chrystusowe tak i Jego ofiara jest najdoskonalsza. Jest doskonalsza od ofiar składanych Bogu w zniszczonej przez Rzymian świątyni jerozolimskiej - tłumaczy swym czytelnikom autor Listu do Hebrajczyków. Tamte ofiary były jedynie cieniem i zapowiedzią ofiary złożonej przez Jezusa. Ofiarą Jezusową było Jego życie oddane Bogu Ojcu na krzyżu za ludzkie grzechy. To była prawdziwa, nieskończenie doskonała i nieskończenie skuteczna ofiara: złożona z własnej krwi, usprawiedliwiająca rzeczywiście wszystkich ludzi - grzeszników. Dlatego była i nie mogła nie być ofiarą złożoną jeden raz.

Zbawiciel w czasie Swego ziemskiego życia wybiera spośród wielu uczniów dwunastu apostołów, by ci dokonali zapoczątkowanego już dzieła zbawienia ludzkości. Chrystus na początku objawia im „tajemnice Królestwa Niebios” (Mt 13,11); następnie daje im prawo pouczenia innych (Mt 10,6-7); siłę tworzenia cudów (Łk 10,9); a po

¹ Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, Warszawa 1969 s. 220.

² Tamże, s.130

³ *Słudzebnik*, Moskwa 1991, s. 146.

Zmartwychwstaniu prawo wiązania i odpuszczania grzechów (J 20,23). Przed samym zaś Wniebowstąpieniem daje im prawo sprawowania Sakramentu Chrztu, i nakaz nauczania wszystkich (Mt 28,19-20) - ustanawiając tym samym nowotestamentowe kapłaństwo.

Apostołowie realizując razem ze wszystkimi współwyznawcami Jezusa Chrystusa kapłaństwo wspólne, spełniali jednocześnie swoje szczególne powołanie posługi apostolskiej. Głosili Ewangelię, przewodniczyli w łamaniu chleba, troszczyli się o jedność i wypełnienie woli Chrystusa w każdej z powstających wspólnot chrześcijańskich. Powoływali swych pomocników, następców, a także starszych w każdej wspólnocie i diakonów. Ta posługa apostolska wynikała z woli Jezusa: to On kazał Dwunastu iść na cały świat, głosić Ewangelię, chrzcić, uczyć zachowywać wszystko, co sam im przekazał. Posługa spełniana przez apostołów nie tylko wynikała z woli Jezusa, lecz także z Jego własnej misji: to On uczył, a oni mieli w niczym od Jego nauki nie odstępować; to On żądał miłości i jedności między swymi uczniami, a oni mieli wypełniać posługę jednania (por. 2 Kor 5); On wreszcie „łamał chleb”, a im kazał to czynić na swoją pamiątkę. „Kto was słucha, mnie słucha. Kto wami gardzi, mną gardzi” (Łk 10, 16).

Posługa apostolska, a co za tym idzie posługa kapłańska w Kościele jest uczestnictwem w misji Chrystusa: nauczyciela, kapłana, króla. W pewien sposób zakorzeniona w działaniu Ducha Świętego staje się znakiem Jego aktualnego działania w świecie: jako głoszenie zbawienia przez Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa, jako uobecnienie w sakramentach Jego Śmierci i Zmartwychwstania, jako ciągłe wskazywanie drogi realizacji Jego przykazania miłości.

Apostołowie byli pierwszymi spadkobiercami Łaski Bożej, otrzymanej w dniu Pięćdziesiątnicy. Łaska ta upełnomocniała ich do służby duszpasterskiej i została przekazana ich następcom a więc dzisiejszym biskupom, prezbiterom i diakonom. Z Pisma Świętego dowiadujemy się, że ustanowienie biskupów i kapłanów odbywało się poprzez tzw. „włożenie rąk” (*χειροτονία*), (Dz 14,22; Tyt 1,5; 2Tym 1,6), co zachowane zostało do dnia dzisiejszego, tworząc na przestrzeni dwóch tysięcy lat pewnego rodzaju „łańcuch” - nazywany w Cerkwi sukcesją apostolską. Zgodnie z powyższym każdy, nowo konsek-

rowany kapłan, przyjmując święcenia od kanonicznego biskupa, przyjmuje Łaskę Ducha Świętego od Samego Chrystusa¹. Można więc powiedzieć, że Chrystus stanowi wzór nowotestamentowego kapłana.

W nauce św. Grzegorza Wielkiego w odniesieniu do kapłaństwa centralne miejsce zajmuje właśnie Jezus Chrystus. Ten wielki Ojciec Kościoła ukazując Chrystusa jako doskonały wzór pełnienia funkcji kapłańskich, a także jako przykład nieskazitelnego życia, kreśli przed oczami kapłana ideał, na którym powinien się wzorować i zmierzać ku Niemu przez swoją posługę pasterską. Czwarty rozdział *Reguły Pasterskiej*, będący krótką konkluzją całego traktatu Grzegorza Wielkiego na temat kapłaństwa, zawiera wypowiedź papieża, w której wyraźnie wskazuje na to, że całość życia kapłańskiego oraz wszelka działalność duszpasterska powinna być ukierunkowana na Chrystusa - sprawiedliwego Sędziego. Podkreśla on w ten sposób, że jedynie w Chrystusie kapłan może odnaleźć swą tożsamość, dokonać autentycznej oceny swojego życia². Tak więc koncepcja idealnego pasterza, jaką podaje św. Grzegorz Wielki, zmierza przede wszystkim do tego, aby kapłan miał zawsze przed oczami ducha i wielkość swego Mistrza, do którego prowadzi swoich wiernych.

Na czym więc polega rola pasterza? Św. Jan Damasceński stwierdza, iż termin „kapłaństwo”, jest silnie związany z całą tradycją biblijną. Posiada on władzę w powierzonej mu wspólnotce. Jego osoba reprezentuje we wspólnotce najwyższe kapłaństwo Chrystusa. Z polecenia apostolskiego pasterzom należy się posłuszeństwo jako prawdziwym przełożonym. W pierwszym rzędzie powinni oni czuwać nad jednością powierzonej im owczarni. Niepokój św. Jana Damasceńskiego budzi tu głównie niebezpieczeństwo utraty prawowiernej nauki Ojców, zwłaszcza ikonoklazm oraz związana z tym ingerencja cesarza w sprawy Kościoła. „Do cesarza należy zarządzanie sprawami publicznymi, zarząd Kościoła zaś do pasterzy i doktorów”³. Jako pasterz jest tym, który pełni funkcję nauczania. Do pasterzy należy obo-

¹ Por. Ef 4,11-13

² Papież Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, Poznań 1948, s. 250 – 253.

³ Ks. Marek Raczkiewicz, *Kapłan w pismach Jana Damasceńskiego*, [w:] VOX Patrum 13-15 (1993-1995) z. 24 – 29.

wiązek głoszenia Ewangelii, oni też przekazują całą Tradycję Świętą Kościoła i dbają o wierność przekazywanej nauki. Wierność depozytowi wiary i całej Tradycji Świętej Kościoła jest bardzo droga św. Janowi Damasceńskiemu. Wszyscy są zobowiązani, aby podążać „śladami świętych pasterzy i doktorów Kościoła”.

Kapłan jest następnie sługą słowa, który bada Pismo Święte i uczy innych jego właściwego rozumienia. Pismo Święte zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu stanowi podstawowe źródło dla poznania całej Bożej ekonomii zbawienia. Ci, którzy przemawiają w imię Boga jako kapłani obdarzeni „godnością kapłańską” winni znać dobrze Bożą Prawdę. W przeciwnym wypadku staną się kapłanami bezbożnymi, a za głoszenie Ewangelii nie znajdą czci i chwały, ale, jak stwierdza św. Jan Damasceński, raczej szyderstwa, posądzenia i prześladowania. Tego bowiem domaga się głoszenie Ewangelii. Św. Jan Chryzostom podkreśla, iż w kwestii głoszenia kazań kapłan powinien przedłożyć szczególnie dużo starań. Uzasadnia to w sposób obrazowy, a mianowicie: kapłan ma pracować dla całości Kościoła, który jest mistycznym Ciałem Chrystusa; gdy ciało choruje, należy je leczyć, a najskuteczniejszym lekarstwem jest nauczanie¹. Wymowa i nauczanie potrzebne jest kapłanowi w zbijaniu błędów i w zwalczaniu zarzutów, stawianych przez „wrogów Objawienia”. W wygłaszaniu kazań należy kierować się dobrą intencją, nie szukać oklasków i pochwał. Mówca powinien mieć na oku pouczenie i poprawę słuchaczy, ma mówić tak, „aby lud za nim poszedł i naśladował go, a nie żeby on szedł po linii jego namiętności”². Człowiek, korona stworzenia Bożego, od Boga otrzymał dar wolnej woli, wolności wyboru, Bóg nie ogranicza naszej wolności ani nie oddziałuje na człowieka „na siłę”, przymusowo. Tak też i kapłan na swoich wiernych oddziałuje i nimi kieruje za pośrednictwem „słowa” kaznodziejskiego, a nie nakazem prawnym. Aby jednak pouczenie kapłana odniosło pożądany sukces i zaowocowało odrodzeniem duchowym słuchacza, powinno ono posiadać w sobie „wewnętrzną siłę”. Ta właśnie przelewana w dusze

¹ Św. Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, s. 107.

² Tamże, s. 122.

ludzkie „wewnętrzna siła” zapewnia pomyślność kazania i czyni je owocnym¹. Treścią zaś głoszonych nauk są podstawowe prawdy wiary dotyczące tajemnicy Trójcy, Wcielenia, Odkupienia i Zmartwychwstania.

Z posługą Słowa Bożego ściśle wiąże się działalność sakramentalna pasterza. Przedmiotem tej sakramentalnej działalności jest sprawowanie sakramentów świętych. Sakramenty, a przede wszystkim Eucharystia, są źródłem nadprzyrodzonej mocy i życia, gdyż udzielają przyjmującym je Łaski Ducha Świętego. Sakramenty zespalają członków ludu Bożego w jeden żywy, nadprzyrodzony organizm „Bogoludzki”. Ponadto są one źródłem mocy dla kapłanów. Eucharystia natomiast jest ośrodkiem życia chrześcijańskiego, w niej zawiera się również istota służby kapłańskiej. Dlatego właśnie wysiłki pasterza mają zdążać do tego, by cały lud Boży coraz głębiej pojmował sens i znaczenie Eucharystii oraz w niej uczestniczył. Jego posługa ma się koncentrować na rozwoju życia eucharystycznego, sprawowaniu sakramentów i nabożeństw. W tym celu musi on pogłębiać świadomość istoty sakramentów świętych w życiu Kościoła poprzez przygotowanie ludu i zachęcanie do udziału w nich².

Dobry pasterz według słów Chrystusa to ten, który zna i karmi swoje owce, oraz dba, aby „miały życie w obfitości” (J 10,10). Świętego Jana Chryzostoma nazywa Damasceńczyk „obrońcą wdów”, „ojcem sierot”, „troskliwym opiekunem chorych”. Jako dobry pasterz dba on przede wszystkim o dobro duchowe swoich wiernych, napominając ich nieustannie, aby gromadzili sobie skarby w niebie, by „grzechy oczyszczali jałmużną, a niegodziwości – miłosierdziem wobec potrzebujących”. Dobry pasterz troszczy się, by grzech nie wtargnął do duszy wierzących i poucza ich o prawdziwej czci Boga. Nie wystarczy być wierzącym z imienia – mówi św. Jan z Damaszku, lecz wiarę naszą należy pokazywać przez czyny. Cała działalność kapłana musi się przyczyniać do wzrostu duchowego wiernych.

¹ Prof. Archimandryt Kiprian, *Prawosławnoje pastyrskoje służenie*, Sanktpetersburg 1996, s. 93 – 95.

² Ks. Rościśław Kozłowski, *Charyzmat kapłaństwa sakramentalnego*, Prawosławie światło wiary i źródło doświadczenia, Lublin 1999, s. 236 – 237.

Kapłan to wreszcie człowiek, który „naśladuje Boga”, to ikona Chrystusa. Uwagi św. Jana w tym względzie łączą się z całą jego wizją życia duchowego. Na wzór kenozy Chrystusa, fundamentem życia duchowego kapłana winno być uniżenie i pokora, „przez którą Bóg zechciał zbawić świat i zbawiony został człowiek”. Prawdziwa zaś pokora bierze swój początek z wiary. Św. Grzegorz Wielki zaznacza, że ten, kto podporządkowuje siebie woli przełożonego, uzewnętrznia dyspozycję uległości względem Woli Boga¹. Kapłan odznaczający się cnotą posłuszeństwa realizuje tym samym ideał posłuszeństwa Chrystusowego: „bo zstąpiłem z nieba, nie żebym czynił wolę moją, ale wolę Tego, Który mię posłał” (J 6,38). Realizując cnotę posłuszeństwa względem przełożonego wchodzi on w relację, jaka łączy Chrystusa z Ojcem. Św. Grzegorz Wielki domaga się, aby relacja: przełożony – podwładny była oparta na miłości, jaka łączy Ojca z Synem i odwrotnie. Biskup Rzymu dopuszcza i taką sytuację, w której może się zdarzyć, że wymagania stawiane podwładnemu mogą sprzeciwiać się Woli Bożej. W takich wypadkach należy przyjąć zasadę mówiącą, że: „Więcej trzeba słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5,29).

Ważną kwestią przy omawianiu idei kapłaństwa są wymagania stawiane kandydatom do tego stanu. Św. Jan Chryzostom mówi, iż należy zachować wszelką ostrożność przy doborze kandydatów do święceń. Porównuje on kapłana do doświadczonego sternika, okrętu zaś napelnionego ludźmi nie powierza się złemu sternikowi. Mógłby bowiem zatopić statek, coś dopiero, gdy – przy kapłaństwie – grozi nie przepaść morską, lecz piekło². Nie można więc powierzać godności kapłańskiej osobom, które nie poznały jeszcze swej duszy, ani nie zastanowiły się nad wielkością zadania. Nie wolno także godności kapłańskiej zbytnio pożądać, lecz raczej należy uciekać przed jej ogromem. Jeśli zaś ktoś po otrzymaniu święceń kapłańskich widzi, że jest niezdolny do piastowania tego urzędu, to powinien od niego odstąpić. Należy zatem przeprowadzić dokładne badania przy wyborze

¹ Ks. Stanisław Sojka, *Intelektualno-duchowa formacja kapłanów według zasad św. Grzegorza Wielkiego*, [w:] *VOX Patrum* 13-15 (1993-1995) z. 24 – 29.

² Św. Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, s. 78.

kandydatów do świeceń. Kapłan bowiem stoi wobec spraw, dla których winien być gotów wyrzec się własnej chwały jak jego Mistrz, który gotów był stać się człowiekiem, przyjąć postać sługi i umrzeć najhaniebniejszą śmiercią¹.

Od kandydatów do kapłaństwa wymagana jest też świętość życia. Godność kapłańska przewyższa godność anielską, więc również kapłan powinien prowadzić anielskie życie. Na kapłana zwrócone są oczy wszystkich i musi on być dobrym przykładem, żywym obrazem, jak należy postępować. Za jego przykładem idą wszyscy, na niego patrzą jako na wzór i obraz. Musi więc przyświecać świętością życia: „dusza jego powinna jaśniejsza od promieni słońca, zewsząd powinna lśnić jej piękność, aby mogła rozweselić i równocześnie oświecić dusze patrzących”². W swych wypowiedziach na temat życia kapłańskiego św. Grzegorz Wielki porusza zagadnienia czystości. Każdy kapłan, który ma karmić i prowadzić swoją trzodę jako pasterz oraz otaczać ją troską i leczyć jej choroby jako lekarz, powinien zadbać o to, aby nadać własnemu życiu doskonałą prawość³. Jednym z przejawów tej prawości jest – według niego – czystość kapłańska. W swych pismach porównuje on serce kapłana do starotestamentowej arki, w której spoczywają tablice Prawa i kwitnie w niej nauka duchowa. Z tej racji powinien on być „czysty w myśleniu”, tak by jego „kapłańskie serce głosząc rzeczy najwyższe, również i w sobie tłumiło podszepty grzechu i stanowiło im opór jakby na mocy władzy królewskiej”⁴. W taki sposób kapłan naśladuje Chrystusa, a jego życie oznacza całkowite oddanie się na służbę Bogu.

Oprócz wielkiej świętości wymagana jest od przyszłych kapłanów odpowiednia wiedza, roztropność i życiowa mądrość. Kapłan bowiem żyje nie dla siebie – on jest pasterzem. Aby prowadzić ludzi drogą cnoty trzeba umieć odpowiednio podać im prawdę oraz wpłynąć na ich wolę, aby chcieli iść za dobrem⁵. Również św. Grzegorz

¹ Św. Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, s. 79.

² Tamże, s. 79 – 89.

³ Papież Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, s.32.

⁴ Św. Grzegorz, *Listy*, Warszawa 1954, s. 36 – 37.

⁵ Św. Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, s. 86 – 87.

Wielki domaga się od kapłana odpowiedniej formacji intelektualnej. Jego zdaniem, kapłan powinien zdobyć wiedzę w takim stopniu, w jakim będzie mu ona potrzebna w prowadzeniu ludzi do Boga. Potrzebę współzależności między nauką, a misją kapłańską, jaka powinna mieć miejsce w życiu każdego kapłana, stara się dowieść na podstawie licznych tekstów zaczerpniętych ze Starego Testamentu. Prawie cała *Reguła pasterska* zmierza do tego, by przygotować kapłana na skuteczne przepowiadanie do wiernych.

Kreśląc ogólny szkic osoby kapłana wspomnieć należy, iż posługa ta bardziej niż jakakolwiek posługa religijna, poddane jest różnym pokusom, trudnościom i próbom. Kapłaństwo to przede wszystkim „podwиг” – (wzniosłe dzieło, ofiarność), z którym związane są konkretne trudności natury duchowej. Kapłan jest służą Boga Najwyższego i wymagana jest od niego bezwzględna czystość duchowa i cielesna przed Bogiem i ludźmi. Pomimo, iż kapłan żyje i nie się swą posługę w świecie przepełnionym grzechem, nie wolno mu poddawać się utudzie grzechu ani stać się od niego zależnym. Zgodnie z opinią Ojców Kościoła, kapłan, podobnie jak Chrystus na pustyni, poddany jest trzem zasadniczym pokusom: pokusie materialno – bytowej, pokusie autorytetu i pokusie świętości. Tak na przykład nie przystoi kapłanom zabiegać o dobrobyt materialny – „nie samym chlebem żyć będzie człowiek...” (Mt. 4,4). Kapłan wzoruje się na osobach świeckich lub mając na uwadze własne potrzeby i jego bliskich, nierzadko znajduje się pod presją pogoni za bogactwem lub chęci, by „żyć jak wszyscy”. Natomiast pokusa autorytetu – „władzy nad światem...” (Mt. 4,9) – wiąże się często z zabieganiem o pierwszeństwo wśród duchowieństwa, wywyższaniem się oraz z nadmiernym lub nierozsądnym wykorzystywaniem posiadanej władzy. Zdarza się także, że kapłan zabiega o zaszczyty przyznawane osobom świeckim. Ostatnia z głównych pokus – „jeśli jesteś Synem Bożym, dokonaj cudu...” (Mt. 4,6), czyli pokusa świętości – jest bardzo subtelna i niebezpieczna. Potęguje ją dostojeństwo kapłana, sprawowane sakramenty i bezpośredni kontakt z ludźmi. Rozpoczyna się od „pochwał” ludz-

kich, a kończy się na nieuzasadnionych legendach o świętości, aż w końcu sam kapłan uwierzy w „swoje” zasługi i osiągnięcia¹.

Poprawną postawę wobec wspomnianych pokus ukazuje Chrystus na swoim przykładzie, kiedy był kuszony przez szatana. Przede wszystkim w samym załączku należy wykorzenić najmniejsze nieprawidłowości prowadzące do powyższych pokus, oraz umiarkowanie i powściągliwość we wszystkim.

Podsumowując powyższe krótkie uwagi św. św. Ojców Kościoła o kapłaństwie możemy stwierdzić, że podstawę godności kapłańskiej widzą oni w reprezentowaniu Chrystusa we wspólnocie. Wymaga to od kapłana wielkiej odpowiedzialności: jako pasterza, głosiciela słowa oraz znawcy Pisma Świętego. Godność kapłańska domaga się również świętości osobistej kapłana — poprzez ascezę i modlitwę.

Literatura:

Papież Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, Poznań 1948.

Prawosławie światło wiary i źróół doświadczenia, Lublin 1999.

Prof. Archimandryt Kiprian, *Prawosławnoje pastyrskoje służenie*, Sankt Petersburg 1996.

Św. Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, Kraków 1992.

Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, Warszawa 1969.

Służebnik, Moskwa 1991.

VOX Patrum 13-15, 1993-1995.

¹ Prof. Archimandryt Kiprian, *Prawosławnoje pastyrskoje służenie*, s. 132 – 148.

MILÁNSKY EDIKT V HISTORICKEJ PERSPEKTÍVE

prof. ThDr. Peter Kormaník, PhD.

Keď s príchodom Christa odhalilo sa na Zemi Kráľovstvo nie z tohto sveta, s pokynmi či poučením o celi pozemského života a za pozemskými hranicami, s blahou zvestou nového učenia namiesto už prežitých (prekonaných) náboženských blúdení a omylov a s prikázaním – Božie odovzdávať Bohu a iba cisárovo – cisárovi (porov. Mt 22, 21), na obranu pohanského náboženstva postavil sa štát. Boj s pohanstvom sám osebe ako s náboženským poblúdením by pre kresťanstvo nepredstavoval osobitné ťažkosti. Tento však prijal tragický charakter a žiadal krvavé obete od nového náboženstva v priebehu prvých troch storočí jeho existencie. Stalo sa to preto, lebo do tejto záležitosti zasiahol štát, ktorý vyhlásil jeho vyznávačov za takých, ktorí nemajú právo na existenciu vo svojich krajinách a preto aj prijal rozhodné opatrenia k zničeniu tohto nového náboženstva.

Rozhodný obrat v dejinách sveta, ľudskej spoločnosti i Cirkvi Christovej nastáva vtedy, keď na panovnícky stolec nastupuje cisár Konštantín Veľký. Jeho pričinením sa úplne menia samotné vzťahy vládnucej moci ku kresťanstvu. Nielen že sa rušia nedávne ešte kruté prenasledovania na kresťanov, ale štát vstupuje do zväzku s Cirkvou a začína jej napomáhať v realizovaní jej úloh všetkými svojimi dostupnými prostriedkami. Pre Cirkev sa tak odкрývajú veľmi široké možnosti rozvinutia každej stránky jej života a činnosti; jej vplyv sa teraz môže rozšíriť na celú oblasť ľudských vzťahov podliehajúcich do toho času iba vedeniu štátu; kresťanské princípy vnášajú sa do zriadenia života štátu. Začína sa nová éra v živote aj Cirkvi, aj štátu, výrazne sa odlišujúca od predošlej; teraz sa budujú vo svojom základe tie formy vzťahov Cirkvi a štátu, ktoré pokračujú jestvovať práve na východe počas celého ďalšieho obdobia.

Tento tak rozhodný prevrat sa udial vo 4. st. a spája sa, ako sme už spomenuli, s menom cisára Konštantína Veľkého, doslovne stáva sa jeho dielom. Jemu treba pripísať osobnú zásluhu na tom, že sa mohol uskutočniť tak smelý a neočakávaný prevrat. A tak otázka

o víťazstve kresťanstva – podľa jeho vnútornej sily – nad pohanstvom bola, samozrejme, iba otázkou času; kresťanstvo, skôr či neskôr, tak alebo onak, upevnilo by sa v impériu, aj keby Konštantín vo svoj čas nevystúpil ako jeho obhajca, zástanca. Avšak Konštantín svojím vystúpením a činnosťou urýchlil, tak povediac priebeh dejín v normálnom smerovaní a navždy spojil svoje meno s faktom rozhodujúceho víťazstva kresťanského náboženstva v dovtedy pohanskom svete. História vyzdvihla aj jeho význam, keď mu privlastnila epiteton (prívlastok) „veľký“ a samotná východná Pravoslávna cirkev ho pripočítala k zboru svätých a nazvala ho „apoštolom rovný“.

V tomto roku uplynie 1 700 rokov od tých čias, keď kresťanstvo, ako sme už uviedli, z postavenia prenasledovaného, zakázaného náboženstva prešlo do postavenia slobodného vyznávania, oficiálne povoleného štátnou mocou.

V tom najvyššom stupni je to významný fakt, fakt výnimočnej dôležitosti. Istotne v priebehu tejto konferencie odznejú hlbavé, veľmi zaujímavé, podnetné a užitočné príspevky o tom, čo kresťanstvo stihlo urobiť počas uplynulých 1 700 rokov pre ľudstvo, do akej miery napomáhalo a aj dnes napomáha ozajstnému pokroku, ozajstnej kultúre, spoločenskému rozvoju a spásu ľudstva, akú ohromnú silu predstavuje naša pravá kresťanská viera, viera pravoslávna, ktorú vyznávame, ktorou sa hrdíme a chválime ako jedinou pravou a nemeniteľnou.

Aby sme toto všetko, tento výnimočný fakt celosvetového významu mohli správne a s vďačnosťou vnímať, hodnotiť a zúročiť, nemôžeme nevidieť tiež historické pozadie tejto znamenitej udalosti – vydania Milánskeho ediktu v r. 313 – v živote národov i Christovej Cirkvi.

V zmysle slov Cicera, slávneho rímskeho senátora, ktorý hovorí: *„História je svedkom doby, dňom pravdy, životom pamiatky, majstrom života, hlásateľom uplynulých čias“* a tiež slov L. A. Sabatiera: *„Kde niet poznania minulosti, nemôže byť vízia budúcnosti“*, nemôžeme v tomto príspevku obísť niektoré historické črty tohto aktu mimoriadnej vážnosti, najmä však text samotného zákona, ako sa už traduje, vydaného v Miláne.

Milánsky edikt vo svojej originálnej počiatkovej forme – na latinškom jazyku – sa k nám Slovanom nedostal. V prameňoch nie sú uvádzané bezprostredne ani presné dátumy tohto aktu, ani okolnosti jeho vydania. Danosti prameňov sčasti sú také, že pre niektorých vedcov sú podnetom na popieranie dokonca vôbec faktu zverejnenia osobitného zákazu o kresťanoch v Miláne.

Tento zákon z takých alebo iných dôvodov nevošiel do zbierky zákonov zostavenej za panovania Teodózia II., zbierky zvanej „Codex Theodosianus” (438). Správa o zákone, ktorý podľa historikov bol dielom Konštantína a Licinia a mal poslúžiť pre dobro kresťanov, nachádza sa u Euzébia Cézarejského, slávneho „otca cirkevnej histórie”, a potom aj u Lactancia, kde sa uvádza dokument, ktorý obyčajne predtým bol stotožňovaný bezprostredne s Milánskym ediktom, ale ktorý teraz vyvoláva diskusie a stáva sa predmetom rôznych názorov.

Euzébios v posledných kapitolách IX. knihy svojich Cirkevných dejín, hneď za rozprávaním o víťazstve Konštantína nad Maxentiom a postavení v Ríme sochy Konštantína s krížom v ruke a nápisom, iba oznamuje, že Konštantín a Licinianus, po získaných nimi od Boha milostí, „*obaja svorne a jednomyselne načrtávajú dokonalejší a dôkladnejší zákon pre úžitok kresťanov*” a tento zákon, spolu s oznámením o zázračnej pomoci od Boha a o víťazstve nad tyranom, posielajú Maximinovi, ktorý ešte neprejavoval otvorene nepriaznivý vzťah k nim. Avšak samotný text tohto zákona Euzébios tu ešte neposkytuje a ani nehovorí, kde práve a kedy bol vydaný; nezmieňuje sa celkovo ani o pobyte vladárov v Miláne. On iba uvádza na tom mieste reskript (list, listina panovníka alebo vysokého úradu určený širokej verejnosti) Maximina prefektovi Savinovi, vydaný ním namiesto súhlasu so zákonom Konštantína a Licinia, a poznamenáva, že tento reskript bol prijatý kresťanmi s nedôverou a že v skutočnosti on nedovoľoval kresťanom ani organizovať zhromaždenia, ani budovať chrámy atď., aj keď Konštantín a Licinius predkladali Maximinovi žiadosti ohľadne tejto veci a sami v im podriadenej oblasti to riešili cez osobitné nariadenia a zákony. A ďalej, po krátkom rozprávaní o konflikte Maximina s Liciniom a porážke Maximina uvádza sa u neho edikt Maximina o plnej slobode kresťanov, ktorý bol ním vydaný tesne pred smrťou.

Avšak v polovici X. knihy u Euzébia, v rade rukopisov jeho histórie, nachádza sa zborník preložených dokumentov z gréckeho jazyka na latinský a v ich čele stojí – pod záhlavím: „*Opis cisárskych nariadení preložený z latinského jazyka*“ - napísaný v mene Konštantína a Licinia ako reskript k neoznačenému ani podľa mena, ani podľa postavenia predstaviteľovi magistrátu, ktorý sa má postarať o uvedenie vo všeobecnú známosť a o presné vyplnenie toho, o čom rozhodli obaja vládatí, ktorí prišli do Milána, o plnej náboženskej slobode pre kresťanov a pre všetkých iných a o navrátení kresťanskej Cirkvi už skôr odobratého majetku ešte v dobe prenasledovania. Ako predpokladá nemecký historik E. Schwartz (*Eusebius Kirchengeschichte III. (Einleitungen)*). Lpz. 1909, S. LVIII), pôvodne celý tento zborník dokumentov tvoril prílohu k IX. knihe, keď však potom bola pripojená ešte X. kniha, tento zborník bol umiestnený v nej hneď za pochvalným slovom samotného Euzébia k Pavlínovi Týrskemu pri príležitosti postavenia chrámu v Týre, avšak v ďalšom vydaní histórie bol už vynechaný.

Lactancius vo svojom spise *De mortibus persecutorum*, hoci hovorí o pobyte Konštantína a Licinia v Miláne, no sám od seba neposkytuje nijaké informácie o vydaní nimi v Miláne zákona o kresťanoch; zmieňuje sa iba o manželstve Licinia so sestrou Konštantína Konstancou. A ďalej, keď rozpovedal o víťazstve Licinia nad Maximinom a vstupe Licinia do Nikomédie, predkladá latinský text plne zodpovedajúci celkovo gréckemu textu spomínaného dokumentu u Euzébia, ibaže bez toho počiatku, aký má Euzébios. Tento dokument označuje ako reskript odovzdaný Liciniom v Nikomédii predstavenstvu (prezidu) 13. júna roku 313.

A tu predkladáme nachádzajúci sa dokument Milánskeho ediktu u Lactancia a Euzébia.

„Už skôr, mysliať si, že netreba obmedzovať slobodu v náboženstve, že, naopak, treba poskytnúť právo starať sa o božské predmety rozumu a vôle každého podľa jeho vlastnej vôle, prikázali sme aj kresťanom zachovávať vieru v súlade s náboženstvom nimi vyvolaným. Pretože však v tomto nariadení, ktorým bolo im poskytnuté takéto právo, boli v tejto veci ešte stanovené mnohé rozličné podmien-

ky, je možné, že niektorí z nich čoskoro potom stretli prekážky k takémuto zachovaniu.

Keď sme šťastne prišli do Milána, ja - Konštantín August a ja - Licinius August, a podrobili sme posúdeniu všetko, čo sa vzťahovalo k spoločnému úžitku a šťastiu, medzi iným, čo sa nám zdalo pre mnohých ľudí (*gr.* všetkých) užitočným, najmä sme uznali za potrebné vydať uznesenie nasmerované k udržaniu strachu a zbožnosti k Božstvu, a to darovať aj kresťanom, aj všetkým slobodu nasledovať to náboženstvo, o aké každý prejaví želanie, aby prebývajúc na nebesách Božstvo (*gr.* aby Božstvo, aké by Ono nebolo, a ktoré všeobecne prebýva na nebi), mohlo byť milostivé a blahosklonné (*zhovievavé*) k nám a ku všetkým nachádzajúcim sa pod našou právomocou. A tak sme sa uzniesli, riadiac sa zdravou a správnou úvahou, prijať také rozhodnutie, aby sme všeobecne nikoho nepozbavili slobody

(*lat.*) či zachováva
niekto vieru kresťanov,
alebo nasleduje

(*gr.*) nasledovať a držať sa
zachováwanej viery u kresťanov,
a aby každému bola daná
sloboda nasledovať

to náboženstvo, aké sám považuje za najlepšie pre seba, aby *najvyššie* Božstvo, *nami uctievané podľa slobodného presvedčenia*, mohlo prejavíť vo všetkom obyčajnú milosť a priazeň k nám.

(*lat.*) Preto treba *tvojej cti*
(*dicationem*) *vedieť*, čo sme
si priali, aby po odstránení
všetkých plných obmedzení,
ktoré bolo možné vidieť
v tebe (*ad officium tuum*)
už skôr danom nariadení
(*scriptis*) ohľadne kresťanov,

(*gr.*) Túto našu vôľu bolo potrebné
predniesť písomne (*antigrápsai*)
– v zákonnom akte (*reskripte*),
aby po odstránení všetkých
aby po odstránení všetkých plných
obmedzení, ktoré sa nachádzali
tvojej cti (*kathosíosin*) už skôr
poslanom našom nariadení (*grám-*
masi) ohľadne kresťanov a ktoré
zdali sa veľmi nedobrymi a nezlu-
čiteľnými s našou pokornosťou,
- aby to bolo odstránené a

teraz každý zo želajúcich zachovať náboženstvo kresťanov mohol to konať slobodne a bez prekážok, bez akejkoľvek pre seba ostýchavosti

a *ťažkosti*. Oznámiť to tvojej starostlivosti so všetkými okolnosťami sme uznali za potrebné, aby si vedel, že my sme kresťanom darovali právo slobodného a neobmedzeného obsahu svojho náboženstva. Vi-diac však, že je to im nami dovolené, tvoja úcta (*dicatio, kathosíosis*) pochopí, že aj iným je tiež poskytnutá, kvôli spokojnosti našej doby, podobná plná sloboda v zachovaní svojho náboženstva, takže každý má právo slobodne si zvoliť a uctievať to, čo sa mu páči: na tom sme sa uzniesli s tým cieľom, aby sa nezdalo, že nami je spôsobená nejaká škoda nejakému kultu alebo náboženstvu (lat. text je pokazený).

Okrem toho ohľadne kresťanov sme rozhodli (*lat.: rozhodli sme sa* uzniesť), aby tie miesta, na ktorých predtým obyčajne mali zhromaždenia a o ktorých v predchádzajúcom nariadení k tvojej cti (*officium, kathosíosis*) bolo urobené pevne stanovené (*gr. iné*) uznesenie, ak sa ukáže, že boli kúpené v predošlej dobe akýmkoľvek osobami alebo u štátnej pokladnice alebo u niekoho iného, tieto osoby bezodkladne a bez váhania aby vrátili kresťanom (tie miesta, pozn. naša) bez peňazí a bez požadovania akéhokoľvek poplatku; rovnako aj tí, ktorí dostali tieto miesta ako dar, nech podľa možnosti čím skôr odovzdajú (ich) kresťanom. Pritom aj tí, ktorí kúpili miesta a tí, ktorí ich dostali ako dar, ak budú vyhľadávať niečo u našej priazne,

(<i>lat.</i>) nech prosia primeranú	(<i>gr.</i>) nech sa obrátia k miestnemu
náhradu (<i>vicarium postulent</i>)	eparchovi (<i>proséldosi to epí tókon</i>
	epárcho <i>dikáxonti</i>),

aby aj oni podľa našej milosti neostali bez uspokojenia. Všetko toto má byť odovzdané s tvojou pomocou spoločenstvu (*corpori, sómati*) kresťanov okamžite, bez akéhokoľvek odkladu (bezodkladne).

A tak ako je známe, že kresťania mali vo vlastníctve nielen tieto miesta, kde sa obyčajne zhromažďovali, ale aj iné, ktoré tvorili vlastníctvo nie jednotlivých osôb (jednotlivcov), ale ich spoločenstvá (*lat.:*) t. j. cirkví, (*gr.:*) t. j. kresťanov, toto všetko podľa zákona, ktorý sme vyššie stanovili, ty nariadiš odovzdať kresťanom, t. j. spoločenstvu a ich zhromaždeniam bez akéhokoľvek *váhania alebo námietok*, so zachovaním práve hore uvedeného pravidla, aby tí, ktorí bezplatne ich vrátia, nádejali sa získať odmenu od našej dobrosrdečnosti.

V tom všetkom si zaviazaný prejať vyššie menovanému spoločenstvu kresťanov všemožnú podporu, aby naše nariadenie bolo vyplnené v čo najskoršom čase, aby sa tým vyjadrila starostlivosť našej milosti o všeobecnú spokojnosť. A vtedy v dôsledku toho, ako bolo vyššie poznamenané, božská k nám priazeň v tak veľkej miere už nami vyskúšaná nech zostáva vždy, *napomáhajúc našim úspechom a všeobecnému blahobytu.*

A aby tento náš milostivý zákon mohol sa stať všetkým známy, tu napísané si povinný vo svojom verejnom ozname vystaviť všade a dať na vedomie všeobecne, aby tento zákon našej milosti pre nikoho neostával neznámy“.

Tento historický text Milánskeho ediktu s jeho vedeckým komentárom, ktorý predstavuje fakt výnimočnej dôležitosti, bol v tejto podobe uverejnený pred 100 rokmi, teda v čase 1600. výročia tohto dokumentu. Jeho napísanie a následne aj uverejnenie nám vtedy sprístupnil A. I. Brilliantov, ktorý napísal vynikajúcu štúdiu pod názvom: *Imperator Konstantin Velikij i milanskij edikt 313 goda*, ktorú predniesol na slávnostnom zasadnutí Imperátorskej S. Peterburskej Duchovnej Akadémie 14. septembra v roku 313 pri príležitosti 1600. jubilea oslavy kresťanstva v dobe panovania Konštantína Veľkého. Ani 100 rokov od jej publikovania neubralo jej na historickom význame a poučení pre súčasnosť. Okrem toho táto štúdia bola uverejnená aj v Christianskom čteniji č. 2, rok 1914, s. 141-157. Dnes máme k dispozícii aj elektronickú podobu tohto textu, ktorý pripravila Sankt-Peterburská pravoslávna duchovná akadémia (www.spbda.ru) v roku 2009. Vzácnym javom tohto historického dokumentu je skutočnosť, že okrem uverejnenia tohto zákona v ruskom jazyku je tu k dispozícii aj jeho text v latinskom a gréckom jazyku a samotná štúdia je obohatená vedeckým aparátom – vedeckou staršou i novšou západnou literatúrou a tiež ruskou literatúrou, majúc, pravda, na zreteli obdobie do rokov 1913-1914.

OBRÁTENIE A NÁBOŽENSKÁ POLITIKA SVĚTÉHO CÍSAŘA KONŠTANTÍNA VELKÉHO

prof. ThDr. Ján Šafin, PhD.

Začiatkom 4. storočia dochádza k niekoľkým výrazným zmenám v religióznom postoji rímskych cisárov ku kresťanskej cirkvi. Hlavným aktérom tohto dejinného vývoja boli dvaja cisári. Na jednej strane Dioklecián, ktorý rozpútal posledné a najväčšie prenasledovanie kresťanov v staroveku, na druhej sv. Konštantín Veľký, prvý kresťanský panovník v rímskych dejinách.

Perzekuovanie kresťanov na začiatku 4. st. bolo výsledkom rozsiahlych reforiem, ktoré Dioclecianova administratíva uskutočnila, pričom poslednou a najrozsiahlejšou bola práve náboženská. Keď už ju ale spomíname, mali by sme si najprv ujasniť, čo vlastne rímske pohanstvo predstavovalo, aké bolo, čo tvorilo jeho obsah. Odpoveď na túto otázku je prirodzene zložitejšie, než sa nám na prvý pohľad môže zdať. Napríklad skvelý filológ Fiodor (Tadeuzs) Zielinsky dejinám rímskeho náboženstva venoval šesť rozsiahlych zväzkov. My aspoň v stručnosti môžeme rekapitulovať, že rímske náboženstvo tvorilo základný pilier rímskej ríše. Pohanskí bohovia boli jej ochrancami, dobroprajníkmi, boli zárukou prosperity, ale aj krutými katmi. Rímsky panteón bol pritom otvorený pre bohov podrobených národov. Náboženstvo totiž sprevádza každý okamžik Rimana, má prednosť pred všetkým. Avšak jeho moc nie je oslobodzujúca, no spútavajúca. Pritom toto rímske náboženstvo v sebe neobsahuje takmer nič metafyzické. Jeho ráz je predovšetkým praktický – má priniesť rozkvet impéria a ďalšie a ďalšie víťazstva. Jednoducho povedané, neobsahuje žiadne vyznanie viery ani mystické učenie. Obmedzuje sa na ohraničenie, zaistenie a ospravedlnenie rôznych cyklov ľudského života, vrátane poľnohospodárstva či vojny. Právom by sme mohli tvrdiť, že rímske pohanstvo je administratívne a tým zároveň konštatovať neprítomnosť náboženského cítenia u Romulových potomkov. V skutočnosti má toto náboženstvo zvrchovane politický charakter: každý Riman je povinný podieľať sa na ňom, na kulte a obetiach, rovnako

ako musí plniť svoje občianske povinnosti. Kňazi, z ktorých niektorí sú volení ako úradníci a sú zároveň politikmi, zodpovedajú za organizovanie slávnosti, za starostlivé dodržiavanie rituálov, ale nie sú výlučnými vykladačmi vôle bohov. Práve starostlivým dodržiavaním náboženských úkonov sa zaisťuje prežitie skupiny, ale aj celej ríše. Len nenarušiť vôľu bohov. Náboženstvo v Ríme neposkytovalo osobnú slobodu. Pokiaľ jednotlivec existuje v spoločnosti jedine v rámci svojej príslušnosti k rodine, tribui, centurii, mestu... Z hľadiska reliigiózneho presvedčenia každé pochybenie, každá poškvrna rovnakým spôsobom odpudzuje preč od kolektívu. A cieľom nevyhnutného očistenia je ochrana čo najväčšej skupiny pred hnevom božstva a obnovenie dôvery medzi bohmi a ľuďmi. Každý je teda zodpovedný za všetkých a jeho najvyššou povinnosťou je praktikovať pietas, t. j. svedomitododržiavať rituály zaisťujúce božskú ochranu a mať úctu k druhým. Preto je náboženstvo rovnako ako politika, záležitosťou rímskych občanov a týka sa jedine ich.

Toto náboženstvo, ktorého politická organizácia a právny ráz odrážajú typický rímsky dôraz na užitočnosť, sa udržalo počas mnohých stáročí. Avšak už od 2. storočia pred Christom prichádzajú stále silnejšie vplyvy z Orientu, ktoré boli neraz výsledkom výbojov. Rimania sú postupne viac zasahovaní individualizmom a podľa vzoru Orientálcov hľadajú odpovede na otázky týkajúce sa ich osudu, šťastia, prípadného posmrtného života. Náboženské cítenie sa subjektivizuje. Rozširujú sa mysterijné kulty, ponúkajúce odpoveď na záhadné otázky bytia.

Napriek tomu náboženstvo predstavuje najsilnejšie puto spájajúce Rím a ostatné časti ríše, je s mestom a ríšou prepojené do takej miery, že náboženské úkony sú aktom vlastenectva. Termín religio (ktorého etymológia nie je celkom jasná) definuje psychologickú dispozíciu, vďaka ktorej sa človek nikdy nemôže zriecť božstva a naopak si ho musí v každom okamžiku svojho života uzmierovať. Označuje teda pozornosť, s ktorou Riman sleduje všetky prejavy vôle bohov, a starostlivosť, s akou vykonáva všetky úkony, ktoré mu svojou posvätnosťou zaručujú upevnenie vzťahu s bohmi. Riman je pragmatik. Nešpekuluje o budúcnosti. Jeho chápanie náboženstva je, ako už bolo

povedané, administratívne a formálne. Uzaviera s božstvom akúsi osobnú zmluvu, v ktorej nemá miesto žiadna svojvôľa. Táto zmluva spája obe strany: človek sa radi s bohmi skôr než niečo vykoná, aby získal ich súhlas. Výmenou za to mu božstvá dlžia ochranu a zaistenie úspechu. Takto je nastolený boží mier, pax deorum. Riman úzkostlivec, ktorý v každom okamihu potrebuje, aby mu niekto poskytol podporu, vie, že zaistenie blahovôle božstva mu vdychuje odvalu a silu. Kňazi sú tu len preto, aby všetko riadili a určili, čo je potrebné vykonať v prípade porušenia božieho mieru. Nie je v tom žiadna viera. Riman je muž skutočnosti, ktorý záležitosti bohov posudzuje takmer ako právnik.

Pôvodné náboženstvo, ktoré sa obmedzovalo predovšetkým na súlad s prírodnými silami (numina), bolo zjavne obohatené mnohými vplyvmi italickými, etruskými a gréckymi vzormy, ktoré mu vtlačili rysy známe až do 3. storočia pred Christovým narodením. Druhá púnska vojna a príchod východných náboženstiev a mysterijných kultov do Ríma vyvolali vážne náboženské zmeny a krízu, zvýraznenú ešte vplyvom gréckych filozofov na rímsku spoločnosť a politiku. Na sklonku republiky a ešte viacej za cisárstva už rímske rituály napriek Augustovým pokusom o obnovu neuspokojujú ľud, ktorého mentalita sa menila. Najzávažnejšiu úlohu pri tejto zmene nepochybne zohralo kresťanstvo.

Pôvodne kresťania v očiach Rimanov boli považovaní za akúsi židovskú odnož či sektu. Čoskoro ale zistili, že Židia-judaisti k nim zaujímali nepriateľský postoj, hoci nerozumeli presne tomu, prečo. Respektíve nechápali rozdiely, ktoré navzájom oddeľovali Židov od kresťanov, ako to vidíme aj na spore v Ríme medzi Židmi počas vlády cisára Claudia, ktorý nariadil všetkých Židov z hlavného mesta vypudiť, pretože sa búrili „kvôli akémusi Chrestovi (teda Christovi)“. Tento stav s istou evolúciou pretrvá až do vydania Konštantínovho ediktu (bol podpísaný aj Liciniom) roku 313, a až ten prinesie obrat o stoosemdesiat stupňov. Hoci nesmieme zabúdať ani na určité nesmelé záchvevy v prospech kresťanstva u smrteľne chorého Galéria, tie však nemali rozhodujúci význam. Konštantínov krok bol riskom. Bol riskom v tom zmysle, že sa musel opierať o menšiu armádu, než

mal napríklad jeho súper Maxencius, navyše chránený rímskymi hradbami. Bol riskom aj kvôli neistému Liciniovi, ktorý neskôr opäť podporoval pohanstvo, bol riskom, pretože väčšina obyvateľstva rímskej ríše sa aj naďalej pridŕžiavali modloslužobníctva. Že napriek tomu učinil krok, ktorý je nám dobre známy, určite nebolo výsledkom náhody a hľadiac na fakty asi ťažko vypočítavosti. A keby už v ničom inom, potom určite v tomto musíme si Konštantína vážiť a ctiť. Zároveň nás to núti premýšľať nad jeho vierou, nad jeho spoliehaním sa na pomoc Boha kresťanov. Po rozsiahlom prenasledovaní a bezohľadnom zabíjaní kresťanov za jeho predchodcov šlo o nesmierne významný a odvážny krok, ktorý by sme nemali vnímať len ako etický postoj, ale v oveľa širšom rámci politických, kultúrnych a teda aj náboženských reforiem.

Konštantínov predchodca, spomínaný Dioklecianus ako najvyšší kňaz a panovník v jednej osobe, bol presvedčený, že Rímu aj ríši sa len vtedy vráti starobylá vojenská poslušnosť a disciplína, občianska mravnosť a usporiadanie, keď sa na svoje miesta vrátia aj starí bohovia. Presvedčený o správnosti svojich názorov a ovplyvňovaný hlavne fanatickým Galériom, sa pustil do najrozsiahlejšieho perzekuovania kresťanov, aké prvé tri storočia kresťanskej éry zaznamenali. Všetko sa to začalo r. 595 od stvorenia sveta a 303 od Christovho narodenia – ak sa pridŕžíme počítania zavedeného Dionýzom Exiguom – keď cisár Gaius Aurelius Valerius Diocletianus oslavoval dvadsiate výročie nástupu k moci a v budúcom roku sa mal po deviaty krát stať konzulom.¹ Práve v spomínanom roku sa stalo čosi, čo len málokto očakával. Vtedy cisár, podľa svedectva „otca cirkevných dejín“ Euzébia Cézarejského, podpisuje prvý edikt proti kresťanom. A napriek tomu, že až dovtedy sa C.V. Diocles, ako sa Dioclecianus pôvodne volal, nesprával ku kresťanom nejako nepriateľský, veď oproti jeho cisárskemu sídlu v Nikomédii stála veľká kresťanská katedrála, ktorá nakoniec ako prvá padla za obeť cisárskym perzekúciám, muž vojenskou službou vydrežírovanej povahy, počas ktorej prešiel kariérou, o akej mohol rímsky milites iba snívať – od простého vojaka až po prvého muža

¹ Burian, J.: Římské impérium, Praha 1994, s. 140.

v ríši – rozpútava odporné jatky, v ktorých mal cisársky dvor dosť bohatú skúsenosť. Nero kedysi kresťanov obvinil z podpálenia Ríma. Dioclecianus celej ríše. A dôvod sa našiel. V Ríme síce existoval senát, no ten už dávno prestal byť tým, čím býval a teraz predstavoval iba dekoráciu cisárskej moci. Všetky najhlavnejšie otázky štátneho života boli riešené na tajnej rade, ktorej sa zúčastňovali iba cisár a jeho najbližší priatelia a radcovia. Raz takto, zhromaždiac členov tajnej rady v noci – ako predpisoval Platón vo svojej knihe „Zákony” – Dioclecianus oznámil ostatným o svojom úmysle a rozhodnutí vykoreniť kresťanstvo ohňom a mečom.¹ V dôsledku cisárskeho rozhodnutia boli búrane kresťanské chrámy, ničené posvätné knihy, uväzňovaní členovia hierarchie i laici. Postupne nasledovali ďalšie tri edikty, ktorých cieľom pravdepodobne malo byť naplnenie sna o jednotu ríše nielen na báze politickej, ale aj náboženskej. Z tohto uhla pohľadu sa nám Dioclecianové prenasledovanie kresťanov môže zdať súčasťou jeho rozsiahlych reforiem, na konci ktorých stala aj reforma náboženská. Presnejšie snaha o návrat k starým bohom. A cisár, podľa vlastného vyjadrenia Jovius, syn Jupiterov, pretendujúci na ochranu najmocnejšieho rímskeho božstva, bol povolaný na to, aby uchránil tradície. Vo vedomí Rimanov bola história Ríma s jeho slávnymi víťazstvami, ktoré z ríše učinili najmocnejší štátny útvar vtedajšieho sveta, spojená s pohanskou religiou, štát s kultom imperátora. Kresťania, ktorí odmietali klaňať sa pohanským božstvám a preukazovať božské počty samotnému cisárovi, boli podľa presvedčenia Rimanov nepriateľmi ríše a príčinou všetkých bied. Preto bolo potrebné s nimi raz a navždy skoncovať. Ako ateisti – takto kresťanov volali pohania, lebo neuznávali ich božstva – patrili kresťania do arény, aby ich roztrhali levy, povraždili gladiátori, umučili divokí a krvilační kati. Už v spomínanom prvom edikte bolo rozhodnuté: bohoslužobné zhromaždenia kresťanov zakázať, ich chrámy zbúrať, posvätné knihy spáliť. Dodajme, že nielen posvätné knihy kresťanov, ale aj niektorých pohanských autorov, ktorí s otvorenými očami pozerali na svet a nebáli sa napísať pravdu. Preto práce, kritizujúce staré pohanské zvyklosti a zosmieš-

¹ Archimandrit Rafail (Karelin), *Christijanstvo i modernizm*, Moskva 1999, s. 205.

ňujúce či znevažujúce božstva – ako tomu bolo v spise znamenitého Cicera, nazvanom „De rerum deorum“, a snáď aj Lukiána Samosat-ského, ktorého dielo, obľúbené aj v dobách byzantských, bolo často využívané v polemikách s pohanstvom. Ďalej edikt nariaďoval ľuď vznešených a úradne postavených, pokiaľ sa nezrieknu kresťanstva, zbaviť postavenia a privilégií, kresťanov z nižšieho stavu zotročiť, otrokov, vyznávajúcich kresťanstvo, neprepúšťať na slobodu, žiadne žaloby od kresťanov neprijímať a pri súdnych procesoch s nimi používať akékoľvek formy násilia. Rímske právo začalo sláviť nebývalý úspech. Zdá sa, že ešte v tom istom roku vydal cisár Dioclecianus ďalšie dva edikty proti kresťanom. V novom, druhom edikte bolo okrem iného povedané, že všetkých kresťanov majú zatvoriť do temníc a okov, v treťom – tých kresťanských väzňov, ktorí budú súhlasiť s prinesením obete modlám, nariaďoval prepúšťať na slobodu. Tým, ktorí by obeť odmietli, mučiť tisícami mučení.¹ Nakoniec na začiatku roka 304 vyšiel aj posledný edikt, štvrtý a najkrvavejší, rozhodujúci o všeobecnom prenasledovaní kresťanov, podľa ktorého kto nebude obetovať bohom, bude usmrtený.² Na realizáciu tohto ediktu použil Dioclecianus celú štátnu správu a vybrané oddiely vojska. V dôsledku týchto imperátorských ediktov, odoberala cisárska moc, a to častokrát s neslýchanou krutosťou rôzne knihy – bohoslužobné knihy, Bibliu, epistoly apoštolských mužov, diela otcov, dyptichy, cirkevné ústavy, nádoby, svietniky, kňazské rúcha a iné. Knihe väčšinou spálili, cennejšie cirkevné veci vnášali do štátneho eráru. Kresťania, ktorí odmietli vydať knihy či niektoré cirkevné predmety, boli podrobovaní strašným mučeniam. Jedni hynuli mečom, druhí v ohni, tretí vo vlnách vôd, ďalší pod pazúrmí zvierat, zbraňami katov... Podľa cirkevných historikov popravovalo sa po niekoľko mesiacov až rokov niekoľko desiatok, stoviek ba až tisícoch ľudí denne. Za všetkých to vyjadril Lactantius, ktorý napísal, že „keby mal stovku jazykov a železnú hruď, ani vtedy by nedokázal vypočítať všetky druhy mučení, ktorým boli podrobovaní veriaci, celé zväzky kníh nestačia na ich opísanie,

¹ Euzebios Cézarejský, Cirkevné dejiny, VIII., kap. 6.

² Euzebios Cézarejský, O palestínskych mučeníkoch, kap. III.

pretože každý deň boli vyberané nové a nové, stále ťažšie druhy smrti“.¹ Krv tiekla potokmi hlavne vo východnej časti ríše. Najkrutejšie si počínal cisár Galérius v Sirmiu.² Vtedy sa objavili mnohí veľkomučeníci, ako bol napríklad sv. Juraj (Georgios), či Demeter Solúnsky, ktorí boli podrobení zvlášť strašlivým mučeniam, práve kvôli svojej blízkosti oficiálnej moci. Apropo, podľa niektorých správ bol sv. Juraj dokonca prítomný na tajnom zasadnutí rady, rozhodnúcej o perzekuovaní kresťanov, pričom vstal a cisárovi otvorene povedal, že „úlohou cisárov a vládcov je zachovávať spravodlivosť a brániť život i práva svojich poddaných, a vy ste sa pritom rozhodli odovzdať smrti nevinných ľudí a prevýšiť v zlých skutkoch barbarov, ktorí nemajú zákony.“³ Nasledovala otázka antipatra Magnentia, že kto ho takto hovoríť naučil, na čo sv. Juraj odpovedal, že Pravda. A čo je pravda? Spýtal sa pilátovsky Magnentius. Christos, ktorého chcete znova ukrižovať, nebojáčne odpovedal sv. Juraj.⁴ Jeho ďalší osud bol spečatený. A podobne sa dialo aj v iných prípadoch. Aké presné straty na životoch kresťanstvo utrpelo sa historikom nepodarilo zistiť. Boli nepochybne obrovské. Napriek tomu nepodľahlo: bez ohľadu na absolútnu moc cisára, bez ohľadu na bezchybne fungujúci štátny aparát, bez ohľadu na rozsiahlu sieť špicľov a udavačov. Pritom sa vôbec nepokúsilo o ozbrojený odpor...⁵ Avšak skôr, než by sa kresťania pustili do boja s pohanskou mocou, cisár Dioclecianus ťažko ochorel. Už 1. marca 305 oznámil zhromaždenému vojsku v Nikomédii svoju rezignáciu. Logicky utváraný systém tetrarchie tak dostal príležitosť, aby sa osvedčil ako akcieschopný regulátor bezkonfliktnej výmeny osobností, stojacích na čele ríše.⁶

Keď v roku 305 zložil cisársku hodnosť nemocný Dioklecianus a s ním odstúpil aj Maximián Herkules, augustami sa stali ukrutný Galerius a zmierlivý Constantius Chlorus. Za cézarov boli pridelení Se-

¹ Lactantius, *De mortis persecutiones*, s. 16.

² Vojtech Zamarovský, cit. dielo, s. 359.

³ Arch. Rafail (Karelin), cit. dielo, s. 205.

⁴ Ibid.

⁵ Vojtech Zamarovský, cit. dielo, s. 359.

⁶ Jan Burian, cit. dielo, s. 140.

verus a Maximinus Daja. Prenasledovanie kresťanov ale pokračovalo. Po smrti Constantia Chlora zvolilo vojsko za augusta Galie jeho syna Konštantína (Constantinus) Veľkého (r. 306), ktorý pokračoval v šlapajach svojho otca a voči kresťanom bol skutočne zhovievavý. Nad Panóniou a Norikumom vládol Licinius. Na Východe zúrilo prenasledovanie ďalej a ešte viac, lebo teraz tam nikým nehatený Galerius si mohol voľne vyliť svoju zlosť na kresťanoch.

Ale boj proti kresťanom bol bezvýsledný a pohanstvo muselo konečne kapitulovať. Poddať sa muselo pohanstvo najprv tam, kde najviac zúrilo proti kresťanom – na Východe. Ťažko chorý Galerius so svojimi troma spolupanovníkmi vydal roku 311 v Nikomédii prvý tolerančný edikt voči kresťanom, v ktorom pri uznaní vykonaných neprávostí dovoľuje sa kresťanom vyznávať ich vieru, ktorú inak aj tak nepovažuje za rozumnú, ale skôr poveru.

Čoskoro došlo k úplnému zúčtovaniu medzi kresťanstvom a pohanstvom aj na Západe. V Italii vystúpil ako augustus roku 306 syn Maximiána Herkula Maxencius, ktorý ďalej prenasledoval Cirkev. Aj z tohto dôvodu rástlo medzi ním a Konštantínom Veľkým napätie, ktoré viedlo k otvorenej vojne. Konštantín Veľký premohol oveľa silnejšie Maxenciovo vojsko neďaleko Ríma pri Milvijskom moste (stalo sa tak 12. 10. roku 312). Rím otvoril svoje brány pred víťazom, ktorý sa takto stal pánom Západu.

Po porážke Maxencia Konštantín slávnostne vstúpil do Ríma a potom pripojil k tým častiam ríše, nad ktorými vládol, to jest ku Gálii a Británii, tie časti, nad ktorými dominoval krutý Maxencius – Italiu, Afriku a Hispaniu. Spravodlivosť bola jednou z hlavných črt sv. Konštantína. Podľa svedectva, ktoré nachádzame v diele „O cézaroch“, ktoré vyšlo spod pera Aurelia Victora, všetkým svojim nepriateľom ponechal časť a majetky a prijal ich medzi svojich priateľov (po víťazstve nad Maxenciom, keď národ požadoval smrť všetkých jeho nepriateľov, čo Konštantín odmietol spraviť, desiac sa takejto krutosťi). Potom sa vybral do Mediolanu čiže dnešného Milána a tam v tom istom roku (alebo v nasledujúcom) sa stretol s vládcom východu ríše Liciniom. Tu vydali znamenitý Milánsky edikt. Ako záruku novej politiky si Licinius berie nevlastnú sestru Konštantína Konstanciu za

manželku. V tomto edikte sa predovšetkým hovorí, keď vychádzame z Euzébia Cézarejského, nasledujúce: „Riadiac sa zdravým a spravodlivým zmyslom, vyhlasujeme naše nasledujúce rozhodnutie: nikomu nebrániť, aby si mohol slobodne vyberať a zachovávať kresťanskú vieru a každému je darovaná sloboda sústrediť svoju myseľ na tu vieru, ktorá sa mu podľa jeho názoru najviac páči... Odteraz každý, ktorý si slobodne a jednoducho zvolil kresťanskú vieru, môže ju zachovávať bez akýchkoľvek prekážok...”¹ Po slávnom víťazstve pri Milvijskom moste roku 312 sa samovládcom západnej časti ríše stal Konštantín.

Keď vydal spolu so spomínaným Liciniom onen tolerančný edikt staroveku, tzv. Milánsky, niektorí autori majú tendenciu tvrdiť, že tým akoby obnovil ten, ktorý roku 311 vydal smrteľne chorý cisár Galerius, a učinil tak kresťanstvo rovnoprávnym a uznávaným náboženstvom (*religio licita*). Avšak ide o veľmi zjednodušený pohľad. Konštantínov edikt mal široký záber, a zasiahol nielen kresťanov, ale aj iné religie. „Pre Židov to znamenalo,“ ako píše Peter Schäfer, „že kresťanstvo bolo povýšené na úroveň židovstva a že sa mu dostalo verejných privilégií (šlo predovšetkým o oslobodenie od povinnej účasti na verejných obetných zhromaždeniach). Fakticky takto začal proces, na ktorého konci kresťanstvo oslavovalo triumf tiež v Palestíne a v neposlednom rade práve na účet židovstva. Počas Konštantínovej vlády v Palestíne narastal počet kresťanských spoločenskostí; väčších rozmerov nadobudli kresťanské púte (najstaršia zachovávajúca sa správa pochádza od pútnika z Bordeaux z roku 333). V neposlednom rade tiež vyrástli na dôležitých pamätných miestach kresťanstva kresťanské chrámy (predovšetkým ide o Chrám Narodenia Hospodina v Betleheme a Chrám Božieho hrobu v Jeruzaleme)...“²

Všetky tieto zmeny sa mohli diať hlavne preto, že sv. Konštantín pripisoval víťazstvo pri Milvijskom moste zvláštnej pomoci Boha kresťanov. Vtedy sa vnútorne definitívne stal kresťanom. Inak už bol

¹ Euebios Cézarejský: *Cirkevné dejiny*, 10. Kniha, 5. Oddiel. Pozri tiež „Vse monarchi mira. Grecija, Rim, Vizantija“, Moskva 2002, s. 284.

² Schäfer, P.: *Dějiny Židů v antice. Od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*, Praha – Vyšehrad 2003, s. 167-8.

pripravený k tomu od malička vo svojom rodičovskom dome. Jeho otec kresťanov neprenasledoval a matka – sv. Helena – tiež vplývala na tvrdú vojenskú dušu svojho syna.

Aj vďaka tomu sv. Konštantín riešil náboženskú otázku veľkodušne, čo sa konkrétne prejavilo hlavne pri príležitosti schôdzy so svojím švagrom Liciniom v Miláne roku 313. Milánsky edikt priznáva všetkým poddaným ríše, teda i kresťanom, náboženskú slobodu, tiež právo prístupíť ku kresťanstvu a právo Cirkvi mať majetky. Tým sa stala Cirkev stala tak povediac právnym subjektom so všetkými následkami tohto kroku. Súčasne Konštantín nariadil vrátiť Cirkvi všetky budovy, určené pre bohoslužby a tiež majetky, ktoré pred Diokleciánovým prenasledovaním patrili Cirkvi. Napríklad rímskemu arcibiskupovi Miltiadovi daroval lateránsky palác, ktorý bol kedysi majetkom Plaucia Laterána. Tento palác sa stal sčasti bazilikou, sčasti rezidenciou pápežov až do avignonského zajatia v 14. st.

Čo ale cisára priviedlo k tomuto kroku? Prečo sa rozhodol opustiť starorímske tradície, za ktoré neraz tak kruto horlili jeho predchodcovia, a obrátiť sa k cudzej viere, ktorá sa rozšírila z nepokojnej Palestíny? Šlo o výsledok prirodzeného smerovania tohto panovníka, alebo len o náhodné vzplanutie spôsobené nevšedným zážitkom? Za účelom preskúmania tejto otázky je najlepšie obrátiť sa k dielam historikov, hlavne jedného z nich, biskupa z Cézarei Palestínskej Euzébia Pamphila, no nielen na neho. Ten totiž zaznamenal zaujímavú príhodu či skôr zázrak, ktorého hlavným aktérom bol práve svätý Konštantín, a ktorý sa stal tesne pred bitkou Konštantínových vojsk s Maxentiovými. Doslova sa jedna o zjavenie, ktoré bolo dané práve Konštantínovi a ktoré malo zohrať jednu z najdôležitejších úloh v jeho živote. Pre Konštantína bolo akoby vyriešením určitej dilemy. No otázka aj teraz znie: Bolo či nebolo dané cisárovi Konštantínovi videnie, ktoré sa pričínilo o jeho obrat ku kresťanstvu? Spýtal sa svojho času Sir Steven Runciman.¹ Toto je otázka, pokračuje ďalej učený Brit, o ktorú sa budú stále viesť spory medzi historikmi, nasledujúc vlastnú náklon-

¹ Runciman, S.: Vizantijskaja teokratija, Moskva 1998, s. 144.

ność.¹ Všetkým, ktorý sa zaoberajú touto témou, je dobre známe rozprávanie Konštantínovho biografa Euzébia Cézarejského. Pamfilov učeník a biskup v Cézarei Palestínskej nám totiž zanechal správu, podľa ktorej mu sv. cisár Konštantín nazvaný Veľký po mnohých rokoch, uplynúcich od zmienenej udalosti pomerne skromne porozprával, čo sa mu na ceste do Itálie, kde sa chystal zaútočiť na tyrana Maxencia, v oných pamätných dňoch roku 312 prihodilo. Bolo to videnie kríža, žiariaceho pri poludňajšom slnku, a nižšie slová „touto nika, in hoc vinctes“ (týmto víťaz).² Tropar: „Kresta Tvojeho obraz na nebesi videv i, jako-že Pavel zvanije ne od čelovek prijem“ sa podobá na citát z Cirkevnej histórie bl. Teodoreta Kyrského.³ Tej istej noci v sne uvidel Hospodina Isusa Christa, ktorý mu nariadil postaviť na štítoch vojsk labarum, t.j. kresťanský monogram XP.⁴ Historici – racionalisti odmietajú toto rozprávanie ako výmysel samotného Konštantína alebo dokonca Euzébia, ktorý sa medzi nimi stal známy ako nespoľahlivý lichotník a pochlebovač. Zbožní kresťania tu vidia zázrak.⁵ Iní sa domnievajú, že Konštantín skutočne videl zriedkavý, no nie unikátny prírodný jav a vo svojej predstavivosti ho zveličil.⁶ Teda, že šlo o „Parhelion“ – „lživé slnko“, aké zvykne bývať na poludnie, keď sa okolo neho vytvoria akoby vlasy. Jednoducho povedané, ohľadom tejto otázky už dávno existuje celá bohatá literatúra.⁷ Historik Laktancius dosvedčuje, že Konštantínovi vojaci niekoľko týždňov po Konštantínovom videní skutočne vkročili do bitky s Maxenciom pod „labarum“ na svojich štítoch. Napriek tomu ale Laktancius na inom mieste tvrdí, že

¹ Runciman, S.: Vizantijskaja teokratija, Moskva 1998, s. 144.

² Ibid.

³ Bolotov, V.V.: Lekcii po istoriji drevnej cerkvi, Tom III. , Moskva 1994, s. 8.

⁴ Eusebius of Caesarea, Vita Constantini, ed. I.A. Heikel, Griechische Christliche Schriftsteller, VI-VII, Eusebius Werke (Leipzig, 1902), I., s. 21 a nasl. Euzébios, píšuci grécky, uvádza Konštantínom videné slová ako by po grécky. Inak ale neobjasňuje, či ich videl v skutočnosti latinsky alebo grécky. Pozri S. Runciman, vyššie citované dielo, s. 228.

⁵ Runciman, S.: cit. dielo, s. 144.

⁶ Ibid.

⁷ Bolotov, V.V.: cit. dielo, s. 8.

Konštantín mal videnie bezprostredne v predvečer bitky.¹ Toto rozprávanie nemusíme hneď považovať za protirečivé, tvrdí S. Runciman.² Konštantín hovoril s Euzébiom 26 rokov po spomínaných udalostiach a bez zámeru mohol zabudnúť na časový rozdiel medzi svojimi dvoma videniami.³ No bez akýchkoľvek pochybností je dosvedčený fakt, že keď sv. Konštantín ako víťaz koncom októbra 312 vstúpil do Ríma, znamením jeho vojsk bol kresťanský symbol. Potom oni niesli toto znamenie aj na tých východných pochodoch, ktoré z Konštantína urobili vládcu sveta.⁴ Každopádne, nechť mnohých moderných historikov ku Konštantínovi, ktorého by najradšej zobrazili ako zradcu, úskočného a krutého človeka, ktorému nič nebolo sväté a všetko čo robil bolo podmienené zištnými záujmami, je prinajmenšom skresľujúci. Či už sa to niekomu páči alebo nie, fakt Konštantínovho videnia je dobre zdokumentovaný. Najstarším svedectvom je pravdepodobne Lactanciov záznam v diele „O smrti pernasledovateľov“. Prof. V.V. Bolotov sa domnieval, že tento spis vznikol pravdepodobne koncom roka 313,⁵ no určite nie neskôr ako 315.⁶ Lactantiové rozprávanie je pritom približne takéto. Konštantín sa zastavil oproti mostu Milvia. Blížil sa 27 október. V čase sna (in quiete) Konštantín dostal poučenie (commonitus est), aby zobrazil na štítoch nebeské znamenie boha (coeleste signum Dei). Konštantín urobil presne tak, ako mu bolo zjavené: zobrazil na štítoch vojakov monogram XP a ozbrojený týmto znamením vydal sa na pochod. Na to sa odohrala bitka s Maxenciom pričom Konštantín zvíťazil.⁷

¹ Runciman, S.: cit. dielo, s. 144. Lactantius, De Mortibus Persecutorum, e. J. Moreu (Paris, 1954), s. 44 a tiež s. 436-442.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Baynes, N.H.: Constantine the Great and the Christian Church, Proceedings of the British Academy, XV (1929), s. 9-10, 60-65.

⁵ Bolotov, V.V.: cit. dielo, T. III, s. 9.

⁶ Bolotov, V.V.: Otvzov o sočineniji prof. A.I. Sadova „Drevne-christijanskij cerkovnij pisatel' Laktancij (1895)“. In: Žurnal Soveta Spb. Duch. Akademiji za 1895/6 g., s. 142-143.

⁷ Bolotov, V.V.: Lekcii, T. III, s. 9.

O znamení na slnku tu niet ani slová. A nariadenie, aby zobrazil monogram, dostal počas spánku. Pokiaľ by len Lactacius bol jediným zdrojom informácii o tejto udalosti, pravdepodobne by všetko zostávalo v poriadku a všetkom čo sa vtedy vlastne stalo, by nevznikla tak rozsiahla literatúra. Je potrebné zdôrazniť, že Konštantínova armáda bolo menej početná ako Maxenciova: galské legióny dokonca považovali tento pochod priamo za zúfalý. Rozhodnutie vstúpiť do boja nikto z nich neodobroval. Vo vojskách bola nespokojnosť a strach. Auspikovia predpovedali neúspech a nešťastie.¹ Na strane Maxencia stáli nebezpeční a v boji skúsení pretoriáni, ktorí počas bitky 27. októbra dokázali, že sú verní svojej povesti. Hoci tu všetci padli, neustúpili ani o krok. Zápas, ktorý bol pred Konštantínom sa od začiatku javil ako veľmi krutý. No Konštantín napriek strachu a pochybnostiam svojich vojakov bol presvedčený o úspechu jeho štatisticky slabšieho vojska. Jeho presvedčenie prešlo aj na niektorých vojakov, ktorí keď videli cisárovu odhodlanosť, nechceli sa dať zahanbiť. Zatiaľ Maxencius vykonal všetky pohanské sacramenta, dopytoval sa vnútornosti obeti aj Sybillíných kníh. Dokonca existuje jedna podrobnosť o Maxenciovi, ktorá svedčí o jeho poverčivosti. Kedysi skôr, keď Maxencius porazil Severa, bol general-gubernátorom (praefectus urbis Romae) akýsi Annius Anulinus. Pred zápasom s Konštantínom sa na základe Maxenciovho rozhodnutia stal taktiež akýsi Annus, pretože cisár sa domnieval, že táto zhoda napomôže úspechu jeho zbraní. Takto mali byť všetky „omina“ (znamená) proti Konštantínovi. Pred Konštantínom stála neľahká úloha pozdvihnúť ducha svojho vojska, čo sa mu nakoniec aj podarilo.

O niečo neskoršieho dátumu sú potom správy o tejto udalosti, ktoré patria peru Euzébia Cézarejského. Euzébios o tom hovorí dvakrát. Prvýkrát v IX. Knihe Cirkevných dejín (IX, 9, 2), napísanej medzi rokmi 313 a 323. Euzébios tu Konštantína zobrazil ako veľmi mravného človeka, ktorý po otcovi zdedil všetky dobré vlastnosti. „Keď on,“ hovorí Euzébios, „šiel oslobodiť Rím, privolával na pomoc ako spo-

¹ Bolotov, V.V.: Lekcii, T. III, s. 9.

jenca Boha nebeského a Jeho Slovo, Isusa Christa.“¹ O vonkajších znakoch či symboloch na štítoch vojakov Euzébios nehovorí. Konštantín sa dal do zápasu, získal víťazstvo a svoju vieru v Christa dosvedčil. No toto svedectvo je trochu nejasného charakteru. Nariadil postaviť v Ríme svoju sochu so spasiteľným znamením kríža vo svojej ruke. V ruke ale Konštantín nedržal kríž ako kazateľ evanjelia, ale kópiu na vrchu s krížom. Takýmto spôsobom sa toto znamenie dalo chápať dvojako. Pohanania sa domnievali, že Konštantín dosiahol svoje víťazstvo silou zbrane, zatiaľ čo kresťania toto dielo pripisovali krížu.²

Druhá správa o tejto udalosti sa nachádza v Euzébiovom spise Vita Constantini, napísanom medzi rokmi 337-340. V prvej knihe „Konštantínovho života“ (I, 26-31) Euzébios hovorí o tejto udalosti, o ktorej píše aj vo svojich Cirkevných dejinách a pritom v rozprávaní o soche nehovorí nič iné v porovnaní s predchádzajúcim príbehom. No keď hovorí o modlitbe pred pochodom, Euzébios dodáva, že „prižval si na pomoc Boha všetkých i Christa aj víťaznú trofej – spasiteľné znamenie...“, úplne zrejme svätý kríž. Navyše Euzébios ponúka ešte jednu správu, a to od Theosimeia, upozorňujúc, že samotný fakt je zázračný, ale že on ho prevzal z hodnoverného zdroja: samotný cisár, ako sme už hovorili, mu po mnohých rokoch o ňom hovoril s maximálnou úprimnosťou. „Okolo popoludnia, keď sa deň začal schyľovať k večeru (podľa nášho počítania okolo 3 hodín poobede), imperátor uvidel nad slnkom (yperkeimenon tou iliou) znamenie kríža s nápisom: „Týmto víťaz.“ Strach sa vtedy zmocnil jeho aj jeho suity. V noci sa mu zjavil Christos s krížom a nariadil mu urobiť jeho podobu a s týmto znamením vystúpiť proti svojim nepriateľom. Ráno Konštantín rozpovedal svoj sen priateľom, zavolať umelcov a nariadil im urobiť toto zobrazenie (labarum).“³ Ďalej nasleduje opísanie znamenia,

¹ Bolotov, V.V.: Lekcii, T. III, s. 9.

² Ibid.

³ Mimochodom, toto slovo – labarum – nie je ani gréckeho ani latinského pôvodu, ale patrí Baskom, obyvateľom oboch strán pyrenejských hôr na hraniciach medzi Francúzskom a Španielskom. Preto je celkom možné, že ho používali aj v Galii, kde vládol práve sv. Konštantín. Jeho doslovný význam je s najväčšou pravdepodobnosťou „znamenie“.

ktoré sa zhoduje s Lactanciovým. Toto znamenie bolo pripevnené k žrdi koruhvy a bolo ovinuté zlatým venčekom s drahocennými kameňmi. Na hodvábnej látke pripevnenej k žrdi, bolo zobrazenie Konštantína a jeho synov. Monogram skrášľoval aj Konštantínovu prilbu. Avšak o štítoch sa ani tu nič nehovorí...

Medzi historikmi je už dávno zvykom zobrazovať Konštantína ako politika, ktorý videl že spojenie s kresťanmi poslúži jeho moci. Hlavne protestantskí teológovia a historici sa k Euzébiovmu a Lactanciovmu, a v podstate tiež Sozomenovmu rozprávaniu stavali s odmietaním – ako výmyslu – alebo dogmaticky odvrhujúc, podľa ich názoru, zámenu Boha lásky za boha vojny. Preto si mysleli, že celé toto rozprávanie by bolo najlepšie ponechať zabudnutiu opovrhnutiu ako naturlich erlogen. Takáto kritika, ako hovoril V.V. Bolotov, si nezaslúži ani len jedinú peknú mydlovú bublinu. Tento názor sa totiž metodicky nikde nehodí.¹ Navyše Euzébios hovorí, že znamenie kríža na nebi videlo aj Konštantínovo vojsko, doslova stratiotikon apan, tj. všetci vojaci. Podľa V.V. Bolotova tento výraz označuje členov jeho vojenskej suity. Euzébios totiž nepoužíva výraz stratía alebo strateuma, ktoré by nesporne označovali všetko vojsko.²

Pri hodnotení rozprávania Euzébia Cézarejského by sme navyše nemali zabúdať ani na význam paralelných rozprávání z úst pohan-ských autorov o znamení kríža. Tak napríklad v jeseni roku 313 učiteľ rétoriky v Augustodunu (Autun) na prelome 3.-4. storočia Eumenius, ktorý bol v Ríme vedúcim cisárskej kancelárie a od roku 297 cisárom Constantiom Chlorom menovaný za rétora vo svojom rodisku, hovo-riaci pochvalné slovo Konštantínovi,³ sa vyjadril veľmi neurčito: „Akýsi to Boh podnietil Konštantína vypraviť sa na pochod ako na víťazstvo, už prisľúbené Bohom.“ Na objasnenie tohoto Eumeniovho výroku si spomeňme na jeho videnie v sne. O osem rokov neskôr gal-ský rétor Nazarius, hovoriaci pochvalné slovo Konštantínovi Veľké-mu pri príležitosti jeho víťazstva nad Maxenciom, tvrdil, že akoby

¹ Bolotov, V.V.: Lekcii..., T. III, s. 11-12.

² Ibid.

³ Porovnaj tiež jeho panegyrik na cisára Constantia Chlora De instaurandis scholas (O obnove škôl).

v celej Galii rozprávali, že boli viditeľné na nebi vojská, oznamujúce, že sú poslané Bohom. A hoci sa nebeské neprichádza k pozemskému, jednako videli, ako pomoc strašne žiarila, a štíti, ktoré vojaci niesli, sa ligotali, a oni sami hovorili: „Ideme na pomoc Konštantínovi.”¹ Z toho jasne vyplýva, že aj u pohanských autorov vedeli o neobvyčajných udalostiach, ktoré predchádzali Konštantínovmu víťaznému boju s Maxenciom, o bleskoch zbraní a žiarení štítov. Z povedaného je tiež jasné, že bagatelizovať Konštantínovo videnie len ako Euzébiovy výmysel, je aj z „vedeckého“ hľadiska zavádzajúce a minimálne neobjektívne. Vyhýbajúc sa polemike o tom, či tomu máme veriť alebo nemáme, nesmieme ignorovať fakt, že toto videnie bolo aj vo všeobecnosti, nielen u kresťanov známe. Ba môžeme povedať, že ani Euménios či Nazarius by si nedovolili tak smelo a otvorene hovoriť o tomto zázraku, pokiaľ by minimálne v Galii Konštantínovo videnie nedosiahlo určitý ohlas. Je celkom možné, že mnohí z jeho vojakov, ktorí pravdepodobne pochádzali väčšinou z Galie, o ňom hovorili po svojom triumfálnom návrate domov.

Avšak Euzébios môže byť podrobený kritike z iného uhla pohľadu, ako je obvinenie z vyfabrikovania konkrétneho faktu – videnia Konštantína – ktorý by sa nikdy nemal udiať, pretože z pohľadu racionalistov je nemožný a z pohľadu neveriacich vymyslený. Ako sme si už mohli povšimnúť, Euzébios zďaleka nebol sám, kto spomína zvláštne znamenia, predchádzajúce Konštantínovmu rozhodujúcemu zápasu s Maxenciom a pomoc kresťanského Boha pri víťazstve nad vojensky silnejším súperom. Vasilij Bolotov sa domnieval, že tá časť Euzébiovyho diela, ktorá sa venuje cisárovi Konštantínovi predstavuje najslabšie stránky v jeho spisoch.² Podľa inak skvelého ruského historika, Euzébios jednoducho nepochopil Konštantínovo rozprávanie. Imperátor totiž nie je takým spolubesedníkom, s ktorým je možné viesť rozhovor ako interview a klásť mu otázky. Konštantín povedal niekoľko slov, a Euzébios si ich po svojom vysvetlil. Naladenie Konštantína je narysované veľmi nejasne. Keď vidí kríž a nápis, znepoko-

¹ Porovnaj Panegyrici Latiny, tiež V.V. Bolotov, Lekcii, T. III., s. 13.

² Ibid.

juje sa a nevie, čo to má znamenať. Z toho by mohlo byť zrejme, že bol natoľko neoboznámený či neinformovaný o kresťanstve, že aj križ mu bol neznámy.¹ Hospodin sa mu zjavil v sne, a on, prebudiac sa, spýtal sa: „Kto to bol? Kto sa mi zjavil?” No potom kvôli vysvetleniu sna dá pozvať kresťanských biskupov, ktorý Konštantínovi oznamujú svedectva o Christovi. Ako prišlo Konštantínovi na um zavolať práve biskupov?... pýta sa ďalej prof. Bolotov.² Avšak ani pochybností ruského historika nie sú celkom na mieste. Z niekoľkých správ robí závery, akoby ignorujúc iné svedectva o Konštantínovej oboznámenosti s kresťanstvom. Život sv. Konštantína, ako nám ho predkladajú Čet-Minei, hovorí o tom, že jeho matka, sv. Helena, bola kresťankou. Z viacerých historických správ vieme, že Konštantínov otec Constantius Chlorus vedel pomerne dobre, kto sú kresťania a ako už bolo spomenuté, odmietal plniť cisárske edikty o ich perzekuovaní. Určite aj sv. Konštantín, ktorý bol ako už dospejúci muž priamym alebo nepriamym svedkom nesmierne krutého prenasledovania a mučenia kresťanov, vedel, že v ríši žijú aj kresťania a pravdepodobne mal o nich nejaké informácie. Veď aj cisárske edikty proti kresťanom boli vydané ako reakcie na kresťanské opovrhovanie pohanskými bohmi, kvôli neúcte voči božstvám aj cisárskemu božskému majestátu. Pri tejto príležitosti ešte raz pripomeňme, že snáď ešte väčší nepriateľ kresťanov, ako bol Dioclecianus, jeho spoluvládár Galerius sa nachádzal pod silným vplyvom bytínskeho správcu a filozofa Hierokla, ktorý svojho času napísal láskyplné „Slová ku kresťanom“ – *Lógoi filálífeis pros tous christianous* - v ktorých navrhoval spojenie pohanstva a kresťanstva, Christa a neopytagorovca Apolónia Tyanského na určitej ekumenickej báze. Podľa Hierokla medzi nimi existuje taká zhoda, že je vlastne úplne možná koexistencia kresťanstva s pohanstvom.³ Z tohto môžeme usudzovať, že pohanskí vládcovia mali pomerne dobré informácie o kresťanoch, preto by bolo veľmi podivné, keby sv.

¹ Porovnaj Panegyrici Latiny, tiež V.V. Bolotov, Lekcii, T. III., s. 13.

² Ibid.

³ Šafin, J.: Žil niekedy Christos, Prešov 1999, s. 160.

Konštantín o kresťanstve nič nevedel. Jeho údiv sa podľa nášho názoru týka čohosi iného. A to toho, prečo práve jemu sa Boh zjavil...

Podľa Bolotova bije do očí ešte aj iná strana celej tejto záležitosti. Konštantín vidí kríž s nápisom, a v snovom stave sa mu vo videní zjaví Christos s krížom. No sám symboloch a prílbehách nerobí kríž, ale monogram Christa XP. Teda používa osobitý, nezjavený mu znak. Je zrejmé, že Euzébios je popletený predpojatou mienkou, že Konštantín videl kríž, a v tomto zmysle pochopil vyjadrenie Konštantína o nebeskom Božom zjavení, ktorého sa mu dostalo. Kresťanské naladenie Konštantína uvidel v tom, že Konštantín postavil svoju sochu s kópiou korunovanou krížom.¹ Vyjadrenie Lactancia o nebeskom Božom znamení Euzébios nepochopil. V každom prípade bolo možné nové vysvetlenie nebeského videnia, a všetky ťažkosti sa javia prímесou vlastných nedorozumení Euzébia.

Nakoniec pripomeňme ešte tretie rozprávanie. A to historika a konštantinopolského právnika Sozomena (5. st.). Ten pri vysvetľovaní, aké božie znamenia sa Konštantínovi pred pochodom proti Maxenciovi ukázalo, hovorí, že sv. cisár videl v sne znamenie kríža, žiariaceho na nebi a predstojací anjel mu povedal: „Ó, Konštantín, týmto víťaz!” A iní zasa hovoria, že sa mu zjavil Christos. Potom Sozomenos umiestňuje vo svojich Cirkevných dejinách správu z Euzébia. Rozprávanie Sozomena je veľmi charakteristické: je posvätené cisárovi Teodoziovii Mladšiemu a v r. 440 je mu odovzdané v Konštantínopoli ako najdôveryhodnejšie. Pokiaľ v ňom aj cituje Euzébia, nepridáva mu bezpodmienečný význam.²

Takýmto spôsobom objektívna strana celej tejto záležitosti je historikmi sprostredkovaná rozličným spôsobom, preto je presný charakter rozprávania ustanoviť veľmi ťažko. „Čo videl Konštantín? Stalo sa tak v stave sna alebo bdenia? Bolo toto zjavenie úplne prirodzené alebo nadprirodzené?”³ Otázky môžeme klásť jednu za druhou, no prísť k objektívnemu záveru môže byť aj vtedy takmer nemožné. Na

¹ Bolotov, V.V.: cit. dielo, T. III., s. 13.

² Ibid.

³ Ibid.

druhej strane, či nemôžeme takýmto spôsobom spochybníť vlastne všetko významnejšie, čo sa v dejinách odohralo, ako nepravdepodobne, vyfabrikované, nesprávne reinterpretované? Možnosti je určite veľa. A veľa rieši aj viera spojená s poznáním.

Prof. Bolotov až príliš tvrdo a pravdepodobne aj pod vplyvom hlavne západných, zvlášť nemeckých autorít historickej vedy sa domnieval, že toto rozprávanie o Konštantínovom videní kvôli svojej neurčitosti nemôže byť predmetom historického rozprávania a preto ho môžeme odstrániť.¹ Avšak nedomnievame sa, že by mal učený historik v tomto prípade pravdu. Hoci je videnie Konštantína podávané historikmi s určitými odlišnosťami, nikto z nich nepochyboval, že toto videnie bolo reálnou historickou udalosťou, že šlo o zjavenie, ktoré súviselo s kresťanským Bohom a kresťanskými symbolmi, že teda nešlo o vymyslený príbeh zlých falzifikátorov dejín, ktorí takýmto spôsobom sledovali vlastné záujmy. No ďalej sa prof. Bolotov správne domnieva, že je oveľa dôležitejšie ustanoviť spojenie medzi týmto videním a prijatím sv. Konštantínom kresťanstva.² Väčšina moderných bádateľov je presvedčených, že motívom Konštantínovho obrátenia bola predovšetkým vypočítavosť. Zvykli si tohto dôležitého cisára zobrazovať ako prefíkaného a múdreho politika, ktorý videl, že spojenie s kresťanstvom pomôže ríši a aj jemu samému. Napriek tomu, ako hovoril S. Runciman, bojím sa, že títo historici sú až príliš silný v špekulácii.³ Konštantín videl, že ríša sa zmieta v rôznych problémoch: organizačných aj vojenských, sociálnych a ekonomických, a v neposlednom rade tiež religióznych a kultúrnych. V.V. Bolotov sa domnieval, že Konštantín si povšimol nešťastný koniec tých imperátorov, ktorí prenasledovali kresťanov, zatiaľ čo jeho otec Constantius Chlorus, ktorý sa kresťanom správal skutočne spravodlivo, zomrel prirodzenou smrťou.⁴ Ba je dokonca možné, že si prečítal už spomínanú knihu Lactancia, venovanú práve tejto téme – „O smrti prenasledovateľov“. Toto všetko je možné. Je možné aj to, že Konštantín

¹ Bolotov, V.V.: cit. dielo, T. III., s. 13.

² Ibid.

³ Runciman, S.: cit. dielo, s. 144.

⁴ Bolotov, V.V.: Lekcii..., T. III., s. 14.

hľadel na kresťanstvo očami, akými moderní politici, s úprimným záujmom o rozvoj spoločnosti a jej sociálne i duševné zdravie, hľadia na psychiatrické kliniky. A koniec koncov, Cirkev bola predovšetkým nemocnicou, ktorej úlohou bolo riešiť ubolené ľudské duše, jazvy na ich srdciach, uspokojiť šťastie i pokoj hľadájúceho človeka. V tom videl podstatu obrátenia sv. Konštantína grécky teológ a mysliteľ John Romanidis.¹ Nech by bola pravda o Konštantínovom obrátení akákoľvek, najmenej pravdepodobné sú práve mocensko-politické motívy. Múdri vládcovia už dávno hľadali morálnu silu, ktorá by spojila a oduševnila poddaných. Pritom prenasledovanie jednotlivých siekt, predovšetkým kresťanov – z pohľadu Rimanov – bola súčasťou oficiálnej politiky, nasmerovanej k morálnej, politickej i kultúrnej jednote. Pokiaľ sa aj imperátori klaňali pred neporaziteľným Slnkom, predsa ho nikdy nepovažovali za bezpodmienečne jediné Božstvo. Slnčné božstvo sa iba malo stať základom nového synkretizmu. Z začať ochraňovať kresťanov, ktorých náboženstvo bolo už svojou podstatou jedinečné a nespojiteľné s inými, znamenalo revolúciu v politike.² Okrem toho šlo o riskantnú hru, ktorej obeťou mohol byť nakoniec celkom pokojne aj samotný cisár. V tejto súvislosti je dôležité vedieť, aké percento obyvateľstva rímskej ríše predstavovali v tej dobe kresťania.³ Pokiaľ by ich bola polovica, potom by výber nebol až tak ťažký. Avšak zodpovedať túto otázku je ťažké už aj preto, lebo sa nevie presne ani to, koľko obyvateľov žilo v tej dobe v rímskej ríši. Podľa názoru E. Gibbona,⁴ v dobe vlády sv. Konštantína kresťania predstavovali 1/20 všetkého obyvateľstva rímskeho impéria. K tomuto názoru sa pripája aj Fridlaender. Iný historik, H. Richter zasa predpokladá, že kresťania tvorili 1/10 obyvateľstva: 5 až 6 miliónov ich pripadalo na 45 miliónov pohanov.⁵ Toto číslo potvrdzuje tiež Julius Beloch.⁶ Vo všeobecnosti

¹ Romanidis, J.: *Church Synods and Civilization*, Athens 1986, s. 5.

² Runciman, J.: cit. dielo, s. 145.

³ Adolf von Harnack: *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 Aufl. II. Lipsko 1906, s. 276-287.

⁴ Bolotov, V.V.: cit. dielo, T. III., s. 17.

⁵ Richter, H.: *Das westromische Reich*, Berlin 1865, s. 65.

⁶ Beloch, J.: *Die Bevölkerung der griechisch-roemischen Welt*, Lipsko 1886, s. 122.

môžeme povedať, že o presnej štatistike v tak vzdialenej minulosti sa nedá hovoriť. Stretávame síce u klasických spisovateľov zápisy o počte obyvateľov a sú uvádzané číselné údaje, napríklad o armáde. No tieto je potrebné brať opatrne. J. Beloch napríklad došiel k záveru, že na gréckom východe v dobe smrti Augusta žilo 28 miliónov obyvateľov, a na latinskom západe, okrem krajín pri Dunaji 26 miliónov. Spolu 54 miliónov. Ak by sme toto číslo mali rozložiť ešte presnejšie, potom v Európe by šlo o 23 miliónov, v Ázii 19 a 1/2, v Afrike 11 a 1/2. V Egypte 5 miliónov, v Itálii, Hispánii, Ázii a Sýrii po 6 miliónov.¹ Dnes na základe určitých faktov historici predpokladajú, že v dobe milánskeho ediktu r. 313, kedy bola kresťanskej Cirkvi darovaná sloboda slúženia a zákonný status, počet kresťanov nepredstavoval viac ako sedminu obyvateľstva ríše.² A v armáde, hlavnom zdroji cisárskej moci, bolo kresťanov ešte menej. Koniec koncov represálie sa kresťanských vojakov dotkli takmer ako prvých. No robiť z toho záver, že Konštantín možno veril a aj sa nádejal, že jeho vlastná kultová oddanosť slnku by sa mohla spojiť s kresťanstvom, pokiaľ kresťanskí autori častokrát používali Slnko ako symbol nezapadajúceho Božieho svetla, je priveľmi zjednodušené.³ Prof. Bolotov sa zasa domnieva, že videnie či zjavenie počas sna nemohlo spôsobiť ten osudový prelom v Konštantínovej duši. Pričom dodáva, že porovnanie sv. Konštantína s apoštolom Pavlom je nepodarené. Tieto povahy boli úplne disparitné.⁴ V roku 1666 pred očami Isaaca Newtona spadlo jablko, a v roku 1687 sa objavila jeho naturfilozofia s objasnením zákona príťažlivosti. Milióny jablák spadlo aj pred aj po Newtonovi, a predsa zákon príťažlivosti nebol objavený ani pred ani po ňom niektorým samoukom. Inými slovami, jeden a ten istý jav môže spôsobiť odlišné dojmy, prihliadnuc na rozličné naladenia. Newton bol veľmi vnímavý a zo známeho javu urobil zákon. U apoštola Pavla pred cestou do Damasku všetky religiózne otázky boli dovedené do bodu varu, a preto jeho jediné kratučké „áno“ alebo „nie“ mohla zrazu radikálne zmeniť jeho

¹ Bolotov, V.V.: cit. dielo, T. III., s. 17.

² Runciman, S.: cit. dielo, s. 145.

³ Ibid.

⁴ Bolotov, V.V.: cit. dielo, T. III., s. 17.

naladzenie.¹ Z Euzébiovej správy si môžeme myslieť, že názory cisára Konštantína boli nevyhranene a nejasné, a znamenie na nebi nedávalo presnú odpoveď na neexistujúce presné otázky: Konštantín sa aj vo všeobecnosti neodlišoval religióznosťou. Ku kresťanstvu sa priblížil nie okamžite, nie v mihnutí oka, ale postupne.²

Niet dôvodov myslieť si, že do videnia znamenia bol sv. Konštantín pohanom, a po ňom sa stal kresťanom. Aspoň Eumenios dáva možnosť toto dostatočne pochopiť, dodávajúc „bohozjaveniu“ nejasné zafarbenie: „Akýsi boh.“ Senát videl, že Konštantín v religióznom naladení stojí na osobitej pôde, a určite nie stroho pohanskej. Senát tiež urobil redakciu nápisu na Konštantínovom oblúku (r. 315) nie práve najjasnejším spôsobom: „Konštantín oslobodil Rím po vnuknutí Božstva /instinctu divinitatis/.“ Pre senátorov tej doby by bolo prirodzenejšie napísať: „Nariadením Jupitera“. No pravdepodobne cítili, že by to bolo prismeľé a Konštantínovi nepríjemné. Je isté, že Konštantínovo naladenie nebolo stroho pohanské.³ Ba môžeme dodať, že pohanská minulosť zostávala v jeho prípade akoby za prahom dejín. No zároveň Konštantín ešte nebol kresťanom. Ešte neprešiel katechumenátom, neprijal krst. Pravdepodobne aj galský rétor Eumenius by neopomenul tú skutočnosť, že Konštantín je kresťanom. Každopádne kresťanstvo stále viac začína ovplyvňovať život známeho cisára. Hoci navonok sa ešte nestáva kresťanom, jeho skutky, jeho počínanie, štátna politika, prístup k sociálnej otázke sú stále zreteľnejšie poznamenané kresťanským učením, duchom kresťanského života. Senát ho síce aj naďalej považoval za najvyššieho veľkňaza – pontifa maxima, no Konštantín sa stále viac uberá preč od pohanskej minulosti.

Mimochodom samotný monogram mohol byť jednoduchou skratkou, zloženou z gréckych slov XP či PX, podľa toho, ako sa hodi- lo. Podľa Bolotova ho nosili všetci, ktorých mená sa začínali práve týmito písmenami. Tento monogram, sám o sebe nekresťanom pravdepodobne nič nehovoril, a jedine kresťania ho chápali ako znak, uka-

¹ Bolotov, V.V.: cit. dielo, T. III., s. 17.

² Ibid.

³ Ibid.

zujúci na zmenu politiky cisárov voči kresťanom, a tiež na zmenu ich postavenia. Pre pohánov zostával nejasným. Tento monogram bude aj neskôr často stretávaný na mnohých predmetoch. Z toho jeden učenec vyvodil záver, že ide o znak usporiadania vojska. V živote sv. Konštantína tento monogram bol iba prvým krokom smerom ku kresťanstvu. Iba jedno je isté, že tento monogram bol použitý počas pochodu proti Liciniovi.¹

Prof. V.V. Bolotov z tohto robí záver, že táto nadprirodzená udalosť, v čomkoľvek by v nej Konštantín videl stred tiaže, nemala pre neho rozhodujúci význam.²

Avšak Bolotovove závery zďaleka nekorešpondujú so správami historikov, ktorí žili v tej dobe či dobe celkom blízkej a o spomínanej udalosti písali. A hoci my dnes, pokiaľ sa chceme pridržať striktné vedeckého ponímania dejín, ako nám ho predkladá moderná veda, nevieme presne povedať, aký skutočný význam pre sv. Konštantína malo spomínané videnie, určite nemôžeme tvrdiť, že šlo len o sekundárny jav. Jav, ktorý možno urýchlil cisárovo obrátenie k Christovi alebo mu ponúkol významný argument v prospech dozrievajúceho presvedčenia o výnimočnosti kresťanského náboženstva. Avšak určite vieme, že šlo o mimoriadnu udalosť, ktorá sa stala počiatkom nového vzťahu medzi Cirkvou a štátom, medzi sacerdotium et imperium a ktorý najvýraznejším možným spôsobom ovplyvnil ďalší vývoj v dejinách.

¹ Bolotov, V.V.: cit. dielo, T. III., s. 17.

² Ibid.

ŽIVOTOPIS SV. KONŠTANTÍNA VEĽKÉHO

doc. ThDr. Alexander Cap, CSc.

Prvé ucelené dielo o tomto významnom kresťanskom cisárovi napísal historik Euzébios Cezarejský pod názvom „Život Konštantína“. Gajus podľa iných Markus, Flavius Valerius, alebo Flavius Valerius Constantinus¹ sa narodil r. 274² rodičom Konstanciovi I. Chlorovi a Helene³. Otec i matka vychovali svojho syna a dcéru Konstanciu⁴ v kresťanskom duchu v zložitom období, keď oficiálnym štátnym náboženstvom bolo pohanstvo. Otec – Konstancius I. bol zároveň cézarom Západnej polovice ríše a hoci sa na verejnosti správal ako „pohan“ v skutočnosti veľmi nenávidel pohanskú poverčivosť. Celý jeho dom aj služobníctvo potajomky vyznávali kresťanskú vieru.

Cisár Dioklecian, aby mohol lepšie vládnuť obrovskému rímskemu impériu, ju rozdelil na dve polovice. V jednej - vo východnej časti ríše vládol sám, žil v Nikomédii a pri riadení ríše mu pomáhal cisár Galérius. V druhej - západnej časti ríše ustanovil za cisára Maximiána a spoločne s ním vládol aj cisár Konstancius I. Väčšinu svojho detstva prežil Konštantín nie pri svojich rodičoch, ale na dvore cisára Diokleciána v Nikomédii ako „zajatec“, aby si bol cisár úplne istý otcovou loajalitou. Na cisárskom dvore mal možnosť Konštantín vidieť náboženský úpadok pohanstva so všetkými jeho zvrátenými stránkami nečistých telesných vášní, zvrátenosťou, pýchou, intrigami, formálnosťou pohanských obetovaní.

Na cisársky trón Konštantína dosadili Bretánske⁵ vojenské légie v Galii po smrti svojho otca r. 306. Konštantín Veľký pri vojnovej vý-

¹ Imperátor Caesar Flavius Valerius Constantinus Augustus.

² Niektoré svetské zdroje uvádzajú roky jeho narodenie – 280. (Pozri *Všeobecný encyklopedický slovník* G-L. Red. I. Pauličku a kol. Bratislava 2005, s. 638). Iní autori udávajú rok narodenia 285 v Niš na území dnešného Srbska.

³ *Полный православный энциклопедический словарь* Т. 2. Москва 1992, s. 1462.

⁴ Konstancia bola nevlastná sestra Konštantína. Jeho otec bol prvýkrát ženatý s Teodorou, s ktorou mal viacero detí.

⁵ Iní hovoria o británskych légiach.

prave proti Maxentiovi dostal od Boha zjavenie, keď uvidel na nebi križ s nadpisom „S týmto zvíťazíš” – grécky „έν τούτω νικά” – latin-sky „hoc vince”¹. Do boja išiel s bojovými zástavami so znamením križa a v bitke zvíťazil. Od toho času si získal veľkú podporu kresťanov. Po víťazstve nad Maximianom², ktorý zomrel tak, že sa utopil pri úteku z bojiska v rieke Tibér r. 311 ovládol Konštantín celú západnú polovicu rímskej ríše. Na počesť víťazstva dali obyvatelia Ríma postaviť novému cisárovi sochu s kópiou v tvare križa v rukách, kde viala zástava s nadpisom: *„Vďaka tomuto spasiteľnému znameniu oslobodil naše mesto od jarma tyrana a prinavrátil Rímskemu národu a senátu predchádzajúce postavenie a výnimočnosť.”*³ Doterajší spojenec Licínus⁴ ovládol východnú polovicu rímskej ríše, avšak začal prenasledovať kresťanov. Tento rozkaz vydal cisár Dioklecián r. 303, kde vyzval na úplné zničenie kresťanstva. Prenasledovanie sa začalo v Nikomédii, hlavnom meste Východorímskeho impéria, kde došlo k zbúraní kresťanského chrámu a upáleniu asi 20 000 kresťanov. Prenasledovanie kresťanov sa následne rozšírilo do Sýrie, Palestíny, Malej Ázie, Egypta a Itálie⁵. V roku 324 sa preto proti nemu vojensky postavil Konštantín a Licínia porazil. Konštantín sa tak stal jediným vládcom celej Rímskej ríše. Rímsky národ s radosťou prijal za cisára Konštantína Veľkého. Roku 313 vydal tzv. Milánsky edikt, v ktorom boli kresťania zrovnoprávnení v rímskom impériu s ostatnými náboženstvami a mohli verejne vy-

¹ ХРИСТИАНСТВО. Т.1. Москва 1993, s. 812.

² Niektorí autori hovoria, že nad Maxentiom. Podľa všetkého v životopise sv. apoštolom rovných Konštantína a Heleny sa nachádza nesprávny údaj.

³ Жития святых святителя Димитрия Ростовского, Май. Оптына Пустыня 1992, s. 617 - Pozri: Житие святого равноапостольного царя Константина и святой матери его Елены.

⁴ Roku 317 obaja vládcovia určili svojich nástupcov. Konštantín Veľký ustanovil za svojho nástupcu Júlia Križa a Klaudia Konstantína a na druhej strane Licínus určil za svojho nástupcu svojho syna Liciniána Licínia. Pri opätovnom vojenskom konflikte bol Licínus uväznený. Onedlho sa Konštantín Veľký dostal opätovne do vojnového konfliktu s Licíniom, ktorého porazil na mardijských poliach vo Frakii a bol podpísaný mier.

⁵ Жития святых святителя Димитрия Ростовского, cit. dielo s. 607 - Pozri: Житие святого равноапостольного царя Константина и святой матери его Елены.

znávať svoju vieru. Vo sviatočný deň slnka¹, keď pohania prinášali obety svojim modlám, umožnil kresťanom prinášať nekrvavú obeť a sviatkovať nedeľu ako sviatočný deň – deň Slnka Pravdy². Oslobodil kňazov od platenia daní, poskytol kňazom plat, r. 322 zakázal násilím privádzať kresťanov, aby sa zúčastňovali na pohanských sviatkoch, kresťania boli zrovnoprávnení v Rímskej ríši s pohanmi a mohli byť vďaka tomu zamestnaní v štátnej službe. Kresťan sa dokonca mohol stať aj cisárom, čo predtým bolo absolútne nemysliteľné. Svojim synom dal kresťanskú výchovu. V politike sa usiloval o istú neutralitu vo vzťahoch medzi pohanmi a kresťanmi. Nevystupoval veľmi proti pohanom avšak ani kresťanov príliš nevyzdvihoval.

Na jeho podnet bol zvolaný prvý všeobecný snem v Nicei r. 325³, kde aj bol osobne prítomný. Na tomto sneme sa riešila otázka Ária a jeho nesprávneho učenia. Na sneme sa zúčastnil cisár Konštantín ako nástupca predchádzajúcich imperátorov - žrecov, „pontifex maximus“. Konštantín Veľký nazeral na svoju funkciu cisára ako na akéhosi „biskupa z vonku t.j. z laikov“ – grécky „κοινός ἐπίσκοπος“, ktorý sa o Cirkev stará, zvoláva snemy a dokonca sa môže zapájať do riešenia vieroučných a dogmatických otázok. Ako cisár zaviedol lepší poriadok a veľmi prísne⁴ vystupoval proti úžerníctvu. Zrušil trest smrti ukrižovaním, zakázal gladiátorstvo, avšak veľmi prísne trestal falšovanie mincí, čarodejníctvo, zabitie rodičov, kradnutie otrokov. Štát prevzal povinnosť starať sa o vdovy a siroty. Bol pomerne prísny

¹ Dodnes sa v angličtine na označenie sviatočného – nedeľného dňa zachoval tento pohanský názov zasvätený dňu slnka Sunday.

² Dodnes sa v ruštine zachovalo najpôvodnejšie a najvýstižnejšie pomenovanie siedmeho dňa v týždni a to Воскресение, ktoré označuje Vzkriesenie Christa, ktoré nastalo podľa evanjelistov „prvý deň po sobote“.

³ Prvý všeobecný snem ukončil svoju činnosť v Nicei 25. augusta r. 325 na cisárskom dvore, keď cisár Konštantín oslavoval jubileum 20. rokov svojho panovania. Na sneme sa zúčastnilo okolo 2000 ľudí – biskupov, kňazov, diakonov. Z toho bolo 318 biskupov. Snem v Nicei vypracoval symbol viery, ktorý bol doplnený ešte na druhom všeobecnom sneme v Carihrade. Dodnes sa na každej sv. liturgii v Pravoslávnej cirkvi číta tento Niceocarihradský symbol viery bez zmeny.

⁴ Necirkevné a svetské zdroje ho nazývajú krutým panovníkom. (Pozri *Všeobecný encyklopedický slovník* G-L, cit. dielo, s. 638).

k narušovateľom zákona, avšak bol spravodlivý k ostatným občanom ríše. Cisár bol štedrý, populárny a vedel krásne rečniť. Na jeho príkaz bolo vybudovaných mnoho kresťanských chrámov v Ríme, Konštantínopole a Palestíne.

Roku 326 financoval cisár Konštantín archeologickú expedíciu do Palestíny, ktorú viedla jeho matka Helena. Cieľom bolo nájsť posvätné miesta pre kresťanov, kde bol Spasiteľ Isus Christos. Tak s Božou pomocou objavili jaskyňu, kde bolo uložené mŕtve telo Spasiteľa. Následne bola nájdená jaskyňa v Betleheme, kde sa Spasiteľ narodil, na Olivovej hore miesto, kde Spasiteľ vystúpil na nebo a v Getsemanskej záhrade, kde sa našiel hrob Presvätej Bohorodičky. Na všetkých týchto posvätných miestach boli postavené kresťanské chrámy. Najdôležitejšou úlohou expedície bolo nájsť kríž, na ktorom bol Spasiteľ ukrižovaný. Aj ten sa im po rôznych peripetiách podarilo nájsť. Kríž pred množstvom ľudí pozdvihoval jeruzalemský biskup Makarios a ako prvá sa tomuto krížu poklonila a pobožkala Helena. Následne tak urobili prítomní kresťania. Mnoho pohanov a židov¹, ktorí boli pri tom, sa obrátilo a prijalo kresťanstvo. Na mieste, kde bol kríž nájdený, bol s pomocou cisára Konštantína postavená obrovská bazilika, zasvätená Vyzdvihnutiu svätého a životodarného kríža. Pravoslávna cirkev si modlitebne tento sviatok pripomína každý rok 14 septembra². Časť z Christovho kríža bola slávnostne matkou Helenou a jej doprovodom prenesená do Konštantínopolu. Starý Rím, ktorý sa stal symbolom pohanstva sa ako mesto nepáčil Konštantínovi Veľkému. Preto sa tento cisár rozhodol založiť Nový Rím, ktorý niesol v názve aj jeho meno. Na mieste gréckej osady Byzantion založil hlavné mesto Východorímskej ríše Konstaninopolis - Konštantínopol, ktorý sa dnes po turecky nazýva Stanbul - Istanbul, alebo sa niekedy v staroruštine či staroslo-

¹ Medzi židmi bol aj istý Juda, ktorý po krste prijal meno Kiriak. Išlo o človeka, ktorý pomohol nájsť Christov kríž pod obrovskou hromadou odpadkov. Neskôr sa stal patriarchom jeruzalemským a mučenícky zomrel v čase prenasledovania Juliana Apostatu. Jeho pamiatku si Cirkev pripomína 28 októbra.

² Pri samotných pravoslávnych bohoslužbách sa v tento pôstny deň oslavuje nájdenie Christovho kríža. Slávnostným spôsobom sa tento kríž prenáša do prostriedku chrámu a ľudia pred ním robia veľké poklony a bozkávajú ho.

vančine nazýval Царь – град, čiže Carihrad t.j. v doslovnom preklade „cisárovo – cárovo mesto”. Konštantín Veľký bol predovšetkým vojak, smelý vodca, skúsený stratég, ktorý vedel nadchnúť iných a až následne bol politikom, ktorý sa vedel orientovať v zložitej politickej dobe, v ktorej žil.

Krst prijal r. 337 v Nikomédii tesne pred svojou smrťou, na vojenskej výprave proti Peržanom. Pochovaný bol v hrobke v Konštantínopole, v chráme sv. Apoštolov, ktorý sám dal počas svojho života postaviť. Christova Cirkev ho kanonizovala za svätého, rovného apoštolom a jeho pamiatku si pripomína modlitebne 21. mája spoločne s jeho svätom matkou Helenou.

Zoznam bibliografických odkazov:

ХРИСТИАНСТВО. Т.1. Москва 1993. ISBN 5-85270-050-9.

Полный православный энциклопедический словарь Т. 2. Москва 1992. ISBN 5-87744-005-5.

Všeobecný encyklopedický slovník G-L. Red. I. Pauličku a kol. Bratislava 2005. ISBN 80-7181-659-9.

Жития святых святителя Димитрия Ростовского, Май. Житие святого равноапостольного царя Константина и святой матери его Елены. Оптына Пустыня 1992.

PREOBRAZENIE UMENIA A KULTÚRY V CIRKVI

doc. ThDr. Štefan Pružinský, PhD.

Isus Christos pri svojom preobrazení na hore Tábor ukázal slávu svojho Božstva nielen ako nestvorené svetlo alebo blahodať, ktorá naplňa Jeho samotného, ale aj ako silu a energiu, ktorou premenil učeníkov, Cirkev a cez ňu aj najrôznejšie oblasti ľudskej činnosti. Túto pravdu veľmi výstižne vyslovil apoštol Pavol, keď povedal: „Hľa, poviem vám tajomstvo: Nie všetci umrieme, ale všetci sa premeníme“¹. Isteže toto prorocké slovo hovorí v prvom rade o udalostiach, ktoré nastanú až na „konci vekov“, no v Cirkvi sa všetko približuje a naplňa postupne. Aj Božie kráľovstvo, aj peklo, aj koniec sveta, aj príchod Christa, aj príchod antichrista, aj premena stvorenia dosiahne svoje naplnenie až na konci vekov a vo večnosti na novej zemi a v novom nebi, no všetko toto sa už minimálne ako odraz, tieň, predobraz, závdavok, či zárodok začína v istej obmedzenej miere už tu a teraz v duchu slov Isusa Christa: „Veru, hovorím vám: Niektorí z tých, čo tu stoja, neokúsia smrť, kým neuvidia Syna človeka, ako prichádza vo svojom kráľovstve“² a slov apoštola Jána: „Deti moje, je posledná hodina. A ako ste počuli, že príde antichrist, tak teraz vystúpilo mnoho antichristov. Z toho poznávame, že je tu posledná hodina... Milovaní, teraz sme Božími deťmi, a ešte sa neukázalo, čím budeme. Vieme však, že keď sa On zjaví, budeme Mu podobní, lebo Ho budeme vidieť takého, aký je... Každý, kto má túto nádej v Neho usiluje sa byť čistý, ako je On čistý... Kto ostáva v Ňom, nehréši... Kto koná spravodlivo, je spravodlivý, ako je On spravodlivý... Kto sa narodil z Boha, nepácha hriech, lebo v ňom ostáva Jeho semeno“³.

Práve toto vyššie spomenuté semeno Boha a budúcich vecí v ľuďoch spôsobilo preobrazenie ich samotných aj ich činnosti vrátane umenia a kultúry po všetky stáročia existencie novozákonnej Cirkvi

¹ 1Kor 15, 51.

² Mt 16, 28.

³ 1Jn 2, 18; 3, 2-3. 6-7. 9.

až dodnes. Všetky najlepšie diela umenia a kultúry, vznikli vďaka premene človeka Božou silou a energiou. Máme však samozrejme na mysli diela, v ktorých sa odráža skutočná, nielen telesná, ale aj duchovná krása, čistota, mravnosť a všetky ostatné cnosti¹ ako odblesky Božieho svetla, slávy, krásy a čistoty. Takéto diela vznikli vďaka tomu, že niektorí ľudia dovolili, aby sa cez nich mohol prejavíť Boh, Jeho Ducha a nestvorená božská energia, čiže blahodať. Odstránenie samého seba je totiž základom veľkosti ľudskej osobnosti, jej dôstojnosti a hodnoty. Tam, kde človek realizuje seba, nastáva úpadok a smrť kultúry a umenia. Tam, kde človek necháva pôsobiť cez seba Boha, tam je rozkvet, krása a skutočný pokrok vo všetkom, vrátane umenia a kultúry v duchu slov apoštola Pavla: „Veď kto ti dáva vyniknúť?! Čo máš, čo si nedostal? A keď si dostal, čo sa chvasceš, akoby si nebol dostal?”². Najkrajším príkladom takéhoto pokorného zapretia samého seba vo všetkom sú svätí apoštoli. O apoštoloch, medzi ktorými bol aj apoštol Lukáš - prvý a najznámejší ikonopisec, apoštol Pavol píše: „Zdá sa mi, že nám, apoštolom, Boh prideliť posledné miesto ako odsúdeným na smrť, lebo sme sa stali divadlom pre svet, anjelov i ľudí. My sme blázni pre Christa,... sme slabí,... znevážení,... hladní, smädní a nahí, bijú nás pásmami, sme bez domova, ťažko pracujeme vlastnými rukami; keď nás preklínajú, my žehnáme, keď nás prenasledujú, my to znášame, keď nás potupujú, my sa modlíme. Stali sme sa akoby smeťami sveta, vyvrhelmi pre všetkých až doteraz”³. Napriek takémuto poníženiu, neuznaniu zo strany iných a úplnému sebazapreniu apoštoli položili základy novej premenenej kresťanskej kultúry a umenia.

¹ ŽUPINA, M.: Obnova tradičných kresťanských hodnôt ako návrat k cnostnému životu človeka. In: *Prawosławie jako czynnik odnowy tradycyjnych wartości chrześcijańskich w Unii Europejskiej: międzynarodowa konferencja naukowa.* (online). Gorlice 2012, s. 54-61 [cit. 2013-06-19]. Dostupné na internete: <http://www.okp-elpis.pl/book,open,1803,0,Mi%C4%99dzynarodowa_konferencja_naukowa_%E2%80%9EPRAWOS%C5%81AWIE_JAKO_CZYNNIK_ODNOWY_TRADYCYJNYCH_WARTO%C5%9ACI_CHRZE%C5%9ACIJA%C5%83KICH_W_UNII_EUROPEJSKIEJ%E2%80%9C_.html>.

² 1kor 4, 7.

³ 1Kor 4, 9-13.

V práci apoštolov potom pokračovali ich nasledovníci, svätí otcovia a sväté ženy, ďalší známi aj neznámi svätí ikonopisci¹, speváci, architekti a predstavitelia všetkých ostatných pocirkevných a Svätým Duchom premenených umeleckých remesiel až dodnes. Na tomto mieste chcem uviesť tri výstižné svedectvá o podstate cirkevného umenia, pochádzajúce od významných osobností cirkevného života z doby málo vzdialenej od súčasnosti. Prvým z týchto dvoch svedectiev sú slová Alexandra Ivanoviča Maťušina, známeho pod mníšskym menom jeromonach Roman. Tento pustovník, kňaz a mních, ktorý bol zároveň básnikom a spevákom, vyjadril rozdiel medzi necirkevným a cirkevným umením v nasledujúcej básni: „Si majster štetca a palety, spevák výnimočnej krásy, mág plátna a objekt modlitby. No všetko si to ty, iba ty. Vytvoril si iné svety, v zápale upriamuješ pohľady, maľuješ a uvedomuješ si svoju geniálnosť, svoj talent, svoje dary. Naplno vnímaš, že ťa zachvátila inšpirácia, no či je to vždy zo správneho konca? Poplietol si si Stvoriteľa so stvorením a zamenil si Ho sebou samým. Si napoly bezbožník, napoly mystik, no spamätaj sa, priateľ, a ochladni. Môžeš byť géniom štetca, no nie prameňom krásy. Zanechaj namyslenú tvorbu, skroť pýchu ducha. Diagnózou tvojho pádu je všetka tvoja tvorba. Zabudni na neosobnú krásu, krása je Boh a je svätá. Preto povedal veľký: „Národy spasí krása“. Staň sa zrkadlom u Boha, očisť sa a odrážaj. Ináč sa krásy nedotýkaj, nekaz ju a nevytváraj“². Z uvedeného textu môžeme urobiť záver, že krása je nielen „jedno z kritérií kvality a dokonalosti“³, ale aj „jedno z mien Boha“⁴, ktorý je zároveň aj jediným prameňom všetkej skutočnej krásy.

¹ HUSÁR, J.: Pozícia pravoslávnej ikony v súčasnosti. In: *Pravoslávie a súčasnosť: zborník príspevkov z II. vedeckej konferencie študentov, absolventov a mladých vedeckých pracovníkov s medzinárodnou účasťou*, Prešov, 9. marec 2010. (online). Gorlice 2010, s. 5-11 [cit. 2013-06-19]. Dostupné na internete: <<http://www.okp-elpis.pl>>.

² МАТЮШИН, А. И. (Иеромонах Роман): *Избранное. Стихи и духовные песнопения*. Минск 1995, s. 156.

³ МЕДУШЕВСКИЙ, В. В., Архим: *Духовно-нравственный анализ музыки. Пособие для студентов педвузов* (online). [cit. 2013-06-19]. Dostupné na internete: <<http://www.portal-slovo.ru/art/35812.php?PRINT=Y>>.

⁴ Tamže.

Druhým, už viac praktickým svedectvom o podstate a vlastnostiach Bohom premeneného cirkevného umenia je svedectvo profesionalnej ruskej speváčky Olgy Stronskej o tom, ako spieval a akému spevu učil pskovský starec svätého života o. Nikolaj Gurjanov. Podľa jej slov starec „dokázal odovzdať svoje vnútorné modlitebné rozpoloženie zvukom, vokálom cez spev, čo veľmi oduševňovalo všetkých počúvajúcich. Od starca sa bolo možné iba učiť a napodobňovať ho. Ja, ako speváčka, by som chcela mať aspoň malú časť starcovho rozpoloženia. My všetci trpíme nejakými vnútornými a neriešiteľnými problémami, čo sa odráža v speve, v ktorom sa odráža určitá clivosť, smútok. Všetko, čo človek odovzdáva spevom, je možné počuť a vidieť navonok, všetko toto vychádza z nás, z hĺbky našej duše. Je to všetko to žalostné a prežalostné v nás. Starec však spieval ideálne a napriek všetkému, čo prežíval, v jeho speve vždy žiarila radosť a nádej. Zvuk vydával osobitým spôsobom, nie takým, ako to robia všetci. Nemôžeme sa s ním porovnávať, môžeme ho iba sčasti napodobniť na úkor (akoby) správnej tvorby zvuku a aj to už bude pre nás úspech. Najzložitejšie je spievať unisonom. Toto sa dosahuje vtedy, keď speváci navzájom počúvajú jeden druhého a vzniká taký hlasový prejav, ktorý tvorí jeden celok, pričom sa vytvára aj správny tón. Je to krásne! V chrámovom zborom speve sa nesmie nikto vydeľovať od ostatných. Ak to niekto robí, kazí zvuk, obsah a narušuje aj modlitbu. V hudbe existujú pravidlá, ktoré sa musia dodržiavať a nesmú sa narušovať. Individualizmus ničí celé dielo. Kedysi sa začiatočníci učili tak, že spočiatku iba počúvali chór a až neskôr sa potichučky akoby vlievali do spoločného zvuku. Ako hovoria speváci, spievať je potrebné cez uši a rozum, čiže na desať percent spievať hlasom a na deväťdesiat percent ušami a mozgom. Vtedy bude tón čistý, všetky hlasy sa budú zlievať a modlitba bude hneď plynúť. Starec takto spieval a bol veľmi hudobne založeným človekom. Zvyčajne má každý človek svoj diapaazón¹, v ktorom sa mu dobre spieva. No, keď človek spieva vokálne správne, môže spievať aj basom, aj baritonom, aj tenorom, aj soprán-

¹ Tónový rozsah.

nom, aj koloratúrou¹. Pri správnej tvorbe zvuku hlas reaguje v rámci celého diapazónu. Najdôležitejšie je, aby bol správne „postavený” hlas a aby spevák vedel kontrolovať silu zvuku. Starec mal správne „postavený” hlas, preto spieval na všetky hlasy krásne a správne. Mal absolútny sluch od Boha a čistú intonáciu. Keď vo svojom vnútri človek počuje tón čisto a dokáže ho tiež čisto zaspievať, je to Boží dar. Starec nikdy nespieval silno, pretože spieval prirodzene. Keď človek spieva prirodzene, môže to, čo počuje vo svojom vnútri, zaspievať aj skontrolovať. Starec počul tón každej noty, ktorú spieval. Vedel intonovať² vnútri seba a šikovne všetko spojiť do jedného celku. Okrem toho bol celý v Bohu a spieval duchovne, čo dávalo jeho spevu neopakovateľnosť a poučnosť... Keď speváci spievali príliš silno, starec vždy hovoril: „Spievajte ticho, vtedy spev viac preniká do srdca”³.

Aj z tohto druhého svedectva vyplýva veľmi podobný záver, že tak, ako v každej inej ľudskej činnosti, aj v speve je výsledok závislý od toho, v akom rozpoložení sa človek nachádza a či je v spoločenstve s Bohom. Keď človek nežije s Bohom, výsledkom jeho speváckeho prejavu môžu byť v lepšom prípade len príjemné telesné pocity a emócie. Keď však človek žije v tesnom a živom spoločenstve s Bohom, spevom môže sprostredkovať iným aj duchovný zážitok a to je už oveľa viac, než môže dať svetské umenie. Je to neporovnateľne vyššia a dokonalejšia forma umenia, ktorá má silu a schopnosť pomôcť ľuďom meniť svoje rozpoloženie k lepšiemu. Keď je človek naplnený Božím Duchom a duchovne zdravý, jeho modlitebný spev sprevádzaný ďalšími prejavmi viery a zbožnosti môže napomôcť aj iným ľuďom k modlitbe, odohnať smútok a zúfalstvo a priblížiť človeka k viere i samotnému Bohu.

Príkladom odovzdávania duchovného rozpoloženia cez modlitebný spev je aj posledné svedectvo, ktoré chceme v tejto štúdii uviesť. Ide o slová, ktoré vyslovila jedna veriaca po bohoslužbe, ktorú slúžil

¹ Spevácka technika, pri ktorej sa melódia obohacuje rôznymi melodickými ozdobami, výzdoba a figurácia spevnej melódie.

² Nasadiť tón.

³ АЗАРКИНА Л. Е.: *Служитель Божий. Жизнеописание старца митрофорного протоиерея Николая Гурьянова*. Санкт-Петербург 2011, s. 593-594, 598.

duchonosný stavec Nikolaj Gurjanov: „Čo sa vtedy stalo, neviem, no v mojej duši začala plynúť Isusova modlitba... Stavec slúžil tak zbožne, že v ten večer sa moja duša veselila a radovala a tá modlitba sa sama od seba diala v mojom vnútri. Keď som ráno odišla domov, všetko pokračovalo ďalej... Mala som takú radosť v duši, že to jednoducho nedokážem vyjadriť”¹. Tento stav pokračoval dovtedy, kým uvedená veriaci nespáchala hriech, kvôli ktorému neustálu modlitbu a radosť stratila. Ako je vidno, duchonosný človek môže svojou modlitbou vyjadrenou okrem iného aj spevom a slúžením oduševňovať aj iných ľudí a ak je takých ľudí viac, môžu veľmi výrazne vplývať aj na celkovú duchovnú kultúru a klímu spoločnosti, v ktorej žijú.

Zoznam bibliografických odkazov:

- АЗАРКИНА Л. Е.: *Служитель Божий. Жизнеописание старца митрофорного протоиерея Николая Гурьянова*. Сакт-Петербург 2011. ISBN 978-5-8469-0077-6.
- БИБЛИЯ. *Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке*. 2. vydanie. Санкт-Петербург 1900, Москва 1993. ISBN 5-85524-009-6.
- BIBLIA. *Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. 1. vydanie. Banská Bystrica 2008. ISBN 978-80-85486-48-3.
- HUSÁR, J.: *Pozícia pravoslávnej ikony v súčasnosti*. In: *Pravoslávie a súčasnosť: zborník príspevkov z II. vedeckej konferencie študentov, absolventov a mladých vedeckých pracovníkov s medzinárodnou účasťou, Prešov, 9. marec 2010*. (online). Gorlice 2010, s. 5-11 [cit. 2013-06-19]. Dostupné na internete: <<http://www.okp-elpis.pl>> ISBN: 978-83-931180-2-1.
- МАТЮШИН, А. И. (Иеромонах Роман): *Избранное. Стихи и духовные песнопения*. Минск 1995, s. 156.
- МЕДУШЕВСКИЙ, В. В., Архим: *Духовно-нравственный анализ музыки. Пособие для студентов педвузов* (online). [cit. 2013-06-19]. Dostupné na internete: <<http://www.portal-slovo.ru/art/35812.php?PRINT=Y>>

¹ АЗАРКИНА Л. Е., cit. dielo, s. 596-597.

ŽUPINA, M.: Obnova tradičných kresťanských hodnôt ako návrat k cnostnému životu človeka. In: *Pravoslavie jako czynnik odnowy tradycyjnych wartości chrześcijańskich w Unii Europejskiej: międzynarodowa konferencja naukowa*. (online). Gorlice 2012, s. 54-61 [cit. 2013-06-19]. Dostępne na internecie: <http://www.okp-elpis.pl/book/open,1803,0,Mi%C4%99dzynarodowa_konferencja_naukowa_%E2%80%9EPRAWOS%C5%81AWIE_JAKO_CZYNNIK_ODNOWY_TRADYCYJNYCH_WARTO%C5%9ACI_CHRZE%C5%9ACIJA%C5%83SKICH_W_UNII_EUROPEJSKIEJ%E2%80%9C_.html> ISBN 978-83-63055-11-0.

AKCEPTÁCIA PRINCÍPOV KREŠŤANSKEJ SOCIÁLNEJ PRÁCE AKO VÝCHODISKOVÝCH PRÍSTUPOV V PROCESE EDUKÁCIE ČLOVEKA

doc. PhDr. Tomáš Hangoni – PhDr. Daniela Cehelská

*„Ludské etické správanie by malo byť založené na pochopení,
vzdelaní a sociálnych väzbách, potrebách a hodnotách”.*
(Albert Einstein)

Sociálna práca ako praktická činnosť a aj ako vedný odbor prešla na Slovensku určitým vývinovým obdobím. Vo svojich začiatkoch nadviazala na tradíciu sociálnej práce realizovanú v kontexte celosvetových východísk, opierajúc sa o východiská sociálnej práce Spojených štátov amerických ako aj škandinávskeho modelu sociálneho zabezpečenia. Druhoštádiové vývojové obdobie zaznamenáva v období od roku 2002, keď sa do procesu sociálnej intervencie implementovali kresťanské východiská. V súčasnom období vyvstáva potreba posilňovať občana v jeho sociálnych kompetenciách, táto realizácia dostáva svoju východiskovú platformu v edukačnej sociálnej práci, ktorá sa opiera o kresťanské princípy sociálnej práce. Ide hlavne o sociálnu edukáciu človeka, ktorá mu ponúka uschopňovací proces v sociálnych kompetenciách. Realizáciou takejto sociálnej práce sa stáva človek viac slobodnejším a menej závislým na opatreniach spoločnosti. Príspevok objasňuje proces implementácie edukačnej sociálnej práce založenej na kresťanských východiskách do procesu sociálnej intervencie.

Sociálna práca – profesia založená predovšetkým na princípe altruizmu, venujúca sa službe a pomoci druhým, kde sociálni pracovníci pôsobia pri výkone svojej činnosti v priamom styku a kontakte so svojimi klientmi, vzdorujúc spolu s nimi rôznorodým problémom, vrátane účinkov chudoby, diskriminácie a útlaku. Princíp sociálnej práce spočíva v jedinečnosti rozpoznať problém jednotlivca s využitím percepcie a v pochopení reparačnej a liečivej sily ľudských vzťahov. Sociálni pracovníci prichádzajú tvárou v tvár ku svojim klientom, pokúšajú sa zmierniť ich utrpenie, bolesť a vyriešiť nastolené

problémy, často krát si neuvedomujú, že zasvätili svoj pracovný život pomáhaniu druhým cez hľadanie spôsobov, ako uspokojiť klientove potreby spoločným prekonávaním existenčných prekážok ich fungovania.

Kým sociálna práca bola definovaná ako priama praktická činnosť, prostredníctvom individuálnych prístupov koncom 20. storočia, dnes dochádza k rastúcej obrode komunity spoločenskej praxe v sociálnej práci. Široký a stále rastúci význam majú vzťahy sociálneho poradenstva, vzťahy výchovy, vzdelávania cez ktoré sa sociálni pracovníci snažia pomôcť ľuďom prostredníctvom medziľudských sociálnych zručností, ktoré môže byť veľkou spoločenskou hodnotou v podpore stability spoločnosti najmä v oblasti fungovania inštitúcií manželstva a ozdravenia krízy rodiny¹.

V Spojených štátoch amerických predstavitelia a učenci v odbore sociálna práca diskutovali o účele a povahe profesie od jej začiatku koncom 19. storočia. Títo pracovníci, počnúc od pohybov riešenia porúch, sa snažili o jej zameranie na sociálnu reformu, altruizmus cez odhalenie systémových príčin chudoby.

Sociálna práca na Slovensku, ktorá sa vyprofilovala do niekoľkých svojich odvetví vedeckého skúmania, ale aj do praktickej roviny, je stále jednou z rozhodujúcich faktorov, ktoré sa podieľajú na realizácii tak individuálnej osobnostnej zmeny u jedinca, ako aj celospoločenskej zmeny v rámci rôznych sociálnych útvarov. Sociálna práca ako samostatný vedný odbor sa kreuje svojou prirodzenou cestou do spoločensky žiaducich a naliehavých sfér spoločenského života. Takto prirodzeným mechanizmom sa vykreovala do edukačnej sociálnej práce na základe smerovania jej cieľov a úloh. Pričom edukačnú sociálnu prácu v kontexte kresťanskej sociálnej práce je potrebné chápať v spojitosti zvyšovania sociálnych, odborných a ľudských kompeten-

¹ JACOBSON, W. B. : Beyond therapy: Bringing social work back to human services reform. Social Work. In: CEHELSKÁ, D.: Teoreticko-praktické vymedzenie kompetencií profesionálnych sociálnych pracovníkov a súčasný stav ich vnímania v najrozvinutejších krajinách sveta. In: *Sociálna a duchovná revue. Vedecko-odborný recenzovaný zborník*. č. 4, roč. III. 2012. Prešov 2012. s. 49.

cií jedinca, ktorý prostredníctvom ich získavania sa stáva v sociálnom prostredí, v ktorom koexistuje s inými ľuďmi schopnejší, kompetentnejší, slobodnejší, keď sa fenomén slobody uňho prejavuje v poznaní a nachádzaní nevyhnutných súvislostí a prevzatia plnej zodpovednosti za seba a za svojich blízkych, ktorí sú na ňom duchovne, psychosociálne a materiálne závislí.

Každým dňom sociálni pracovníci poskytujú rôzne druhy služieb ľuďom s biotickými, relačnými, zdravotnými, duševnými problémami, kladúc dôraz na prevenciu proti týmto a rôznym iným neduhom spoločnosti. Spojitosť vzdelávania, sociálneho poradenstva v kontexte sociálnej práce môže v prvom rade pomôcť väčšine sociálnym pracovníkom, ktorí zistili, že služby sociálnej práce ako také sú neefektívne, orientované len na teóriu bez praktických aplikácií na konkrétne problémové oblasti.

Vplyvom spoločenskej nerovnosti, starnutia populácie, globalizácie, prírodných katastrof, vojen a hospodárskeho útlmu, potrebujeme nastolenie preventívnych opatrení a nových prístupov najmä v oblasti vzdelávania sociálnej práce viac ako inokedy. Na zabezpečenie zvýšenia ľudského blahobytu, rozpoznanie a definovanie najrozmanitejších deficitov a problémov populácie a nevyhnutného verejného ozdravenia spoločnosti je preto žiaduce v súčasnej dobe ozrejmienie pojmu prevencia najmä v oblasti vzdelávania (edukácie) a zvyšovania profesionálnej prípravy, teda kompetencií profesionálnych sociálnych pracovníkov.

Zvyšovanie kompetencií a vedomostí potrebných v sociálnej práci rozdeľuje Silvia Staub-Bernasconi na dva základné okruhy:¹

- 1) vedomosti, týkajúce sa vzťahov k problému,
- 2) vedomosti, potrebné na riešenie problému ako napríklad:
 - znalosti jednotlivých vied využívaných v sociálnej práci,
 - znalosti hodnôt a kritérií, tzv. normatívnej preferencie,

¹ STAUB-BERNASCONI. S.: *Social Action in Group Work Social Action in Group Work. Social Work with Groups*. s. 14, Numbers 314. CONTENTS. Preface. xi. Acknowledgements. xv. Introduction. Abe Vinik 1992. s. 58.

- znalosť predmetu a problémov, ktoré tvoria centrálny bod teórie sociálnej práce.

Medzi hlavné úlohy profesionalizácie sociálnej práce v oblasti edukácie v praxi patria aj činnosti ako: prepojenie klienta s agentúrami a programami, ktoré riešia ich bio-psycho-sociálne potreby, zdravotne špecializovaná sociálna práca, poradenstvo (psychoterapia), služby v oblasti riadenia ľudských zdrojov, tvorba a úprava sociálnych politík a smerníc, analýzy najrôznejších sociálnych situácií, komunitná sociálna práca, výučbová tzv. školská sociálna práca a sociálno-vedný výskum. Vo všetkých týchto odboroch ide o pomoc druhým (altruizmus) v akomkoľvek rozmere a situáciách.

Tieto zámary možno realizovať predovšetkým prostredníctvom vzdelávania, či už funkcionálneho (realizovaného sociálnym učením, aj prostredníctvom kresťanského sociálneho pracovníka v rámci seba-inštrumentalizácie) alebo intencionálneho (realizovaného samotnými štátnymi orgánmi, ktoré majú v garancii zabezpečiť občanovi minimálne životné podmienky v čase jeho absencie príjmu zo zamestnania, ako aj inštitúciami realizujúcimi programy celoživotného vzdelávania).

Edukačná sociálna práca učí a vychováva človeka k nezávislosti, orientuje ho na využitie svojich vlastných zdrojov a síl pri riešení zložitých životných situácií ako aj sociálnych problémov. Edukačná sociálna práca najviac koreluje s cieľom sociálnej práce, doviesť človeka k svojpomoci a využíva na to prostriedok najdostupnejší s veľmi vysokou mierou efektivity, a to vzdelávanie. Aby tento nástroj a zároveň prostriedok v sociálnej práci mohol byť v rámci svojej dostupnosti aj vysoko účinný, je potrebné v rámci profesionalizácie sociálnej práce vo vzťahu k edukačnej sociálnej práci taxatívne načrtnúť podmienky zvyšovania profesionálnej odbornosti v tejto činnosti.

Získať v súčasnosti všeobecné vzdelanie v sociálnej práci, či už stredoškolským alebo vysokoškolským štúdiom nestačí. Už aj v sociálnej práci sa požaduje profilácia, nadobudnutie špeciálnych, odborných vedomostí, ktoré sú aplikovateľné podľa:

- typu a charakteristiky klienta,
- problému, ktorý klient má,

- osobnostnej poruchovosti,
- sociálneho prostredia z ktorého klient vzišiel,
- osobnej zainteresovanosti klienta na odstránení sociálneho problému,
- klientových prirodzených zdrojov sociálnej opory a podpory,
- možnosti štátnych intervencií.

Nadobudnutie schopností pre realizáciu zmeny u klienta sociálnej práce si vyžaduje osvojenie a praktickú aplikáciu sociálnych kompetencií, nakoľko len základné osvojenie poznatkov je už nepostačujúce. V edukačnej sociálnej práci, ktorá tvorí momentálne najžiadanejšiu formu praktickej sociálnej práce sa profesionálne kompetencie diferencujú na:

1. Osvojenie poznatkov zo základných disciplín tvoriacich platformu edukačnej sociálnej práce, najmä teológie, andragogiky, psychológie a sociálnej práce.

2. Nadobudnutie sociálnych kompetencií z oblasti sociálnej komunikácie, didaktiky dospelých, sociálnej percepcie osôb, persúázie, empatie, zvládania konfliktov, mediácie.

3. Dodržiavanie žiaduceho prejavu správania vo vzťahu ku klientovi, schopnosť aplikácie zásad a princípov kresťanskej sociálnej etiky.¹

Teologické disciplíny nás varujú pred tým, aby sa naša spoločenská aktivita neskončila v samoučelnom aktivizme, ktorý nás privedie k mylnému, namyslenému a samolúbemu presvedčeniu, že takto sami vybudujeme svoje spasenie. Aktivita bez ducha, pokory a Božej blahodate sa totiž celkom určite minie účinkom, nebude v harmónii, ale v rozpore s hlavným poslaním a cieľom človeka, ktorým je spása. Keď sa kresťania zamerajú iba na sociálnu prácu, a to ešte v jej sekuľárnej forme, pričom zabudnú na duchovnosť, stratia svoju identitu a keď im niekto po čase znovu uprie právo verejne túto prácu vyko-

¹ Pozri bližšie o etike v kresťanskej sociálnej práci HANGONI, T.: *Osobnosť kresťanského sociálneho pracovníka*. Gorlice 2011. s. 67 - 81.

návať, ako sa to už v histórii neraz stalo, môžu stratiť aj svojej miesto v spoločnosti.¹

Edukačná sociálna práca je nepochybne postavená na platforme kresťanskej sociálnej práce. Dnes je už viac ako všeobecne akceptovateľné, že človek ocitajúci sa v existenčnom probléme potrebuje riešiť otázky existencie, pominuteľnosti, večnosti a spásy, no bez duchovného kontextu sa táto úloha plniť nedá. Prostredníctvom duchovna môžeme meniť osobnosť človeka, jeho myslenie, upravovať jeho správanie, upriamovať jeho pozornosť na veci podstatné, týkajúce sa pravého zmyslu života. V rámci profesionalizácie edukačnej sociálnej služby problematiku zvládania duchovných otázok vo vzťahu ku klientovi, blížnemu, nám umožňuje osvojenie si a zvládnutie a ovládanie teologických disciplín.

Duchovné prepojenie na edukačnú sociálnu prácu sa realizuje prostredníctvom teologických disciplín, ktoré korešpondujú s teologicko-sociálnymi východiskami sociálnej práce.² Patrí tu najmä štúdium Starého a Nového zákona, Kresťanská antropológia, Exegéza evanjelií a ďalšie disciplíny, ktoré formujú edukačnú sociálnu službu do jej kresťanských hodnôt, a dávajú jej rozmer kresťanskej sociálnej služby.

Sociálna práca poskytuje edukačnej sociálnej práci už vytvorený aparát nástrojov aplikovateľných do konkrétneho sociálneho prostredia, ku konkrétnemu klientovi edukačnej sociálnej práce.

Andragogika ako jedna zo základných platforiem edukačnej sociálnej práce sa zameriava na špecifiká výchovno-vzdelávacieho procesu u dospelého človeka. Je východiskom aplikácie učenia vo vzťahu k dospeléj osobe, ktorá sa potrebuje učiť k sociálnym kompetenciám vo všetkých oblastiach spoločenského života. Práve tento proces získavania sociálnych kompetencií má za cieľ uschopňovať človeka v uplatnení sa v sociálnych rolách, ktoré aktuálne zastáva a ktoré pri-nášajú so sebou aj sociálne problémy a aby nachádzal na tieto sociálne

¹ Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: Sociálna práca a askéza. In: *Sociálna práca a jej kresťanské dimenzie*. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou. Prešov 2005, s. 66.

² Pozri HANGONI, T.: *Osobnosť kresťanského sociálneho pracovníka*. Gorlice 2011. s. 137 – 138.

problémy adekvátne formy ich riešenia. Patrí tu aj profesionálne vzdelávanie, ktoré naplňa a skvalitňuje výkon profesionálnej role jedinca. V procese celoživotného, permanentného vzdelávania nevynechávame ani staršiu generáciu seniorov, ktorí zapadajú hlavne do procesu uplatňovania sa jedinca do sociálnych rol, jeho prípravy na starobu, na dôchodok a na ďalšie somatopsychosociálne problémy, ktoré staroba prináša.

Psychológia ako veda o psychickej regulácii správania dáva možnosť a poskytuje nástroje pre edukačnú sociálnu prácu, aby proces sociálnej intervencie prostredníctvom jej hlavného nástroja vzdelávania bol čo najefektívnejší. Odporúča postupy a metódy za akých je možno dosiahnuť u cieľovej skupiny edukačnej sociálnej práce požadovaný efekt, realizáciu pozitívnej zmeny človeka, ktorá sa prejavuje v jeho schopnosti žiť plnohodnotný život, prinášajúci množstvo problémov, nevyhnutných jedincom vyriešiť.

Spomínané disciplíny sú poznatkovou základňou edukačnej sociálnej práce, ale do jej praktickej aplikácie je potrebné zvládnuť aj sociálne kompetencie, prostredníctvom ktorých sa urýchľuje sociálna intervencia. V tejto súvislosti je potrebné podotknúť, že ako metóda edukačnej sociálnej práce sa bude aplikovať edukačné sociálne poradenstvo. Edukačným sociálnym poradenstvom na Slovensku za oberá doc. PhDr. Mária Machalová, PhD., ktorá edukačné sociálne poradenstvo vymedzuje *„ako druh špecializovaného poradenstva a zároveň odborného a pomáhajúceho poradenstva. Zameriava sa na zistenie príčin vzniku sociálnych problémov, na vymedzenie povahy sociálnych problémov predovšetkým z hľadiska, edukačnej determinácie výskytu sociálnych problémov.”*¹

Vo vzťahu k sociálnej práci zväčšňuje pôsobenie edukačného sociálneho poradenstva tým, že cez neho sa realizuje sociálna pomoc prostredníctvom výchovno-vzdelávacích aktivít resp. edukačných aktivít a edukačných procesov.²

¹ MACHALOVÁ, M.: Edukačné sociálne poradenstvo a sociálna funkcia edukácie dospelých. In: *Sociálna a duchovná revue. Vedecko-odborný recenzovaný zborník*. č. 2, roč. II. Prešov 2011, s. 13.

² Tamže, s. 13.

Celkove edukačné sociálne poradenstvo v kontexte s duchovným poradenstvom môžeme považovať za základnú metódu edukačnej sociálnej práce. Pričom pod duchovným poradenstvom chápeme komplex odborných služieb poskytujúcich ľuďom pri riešení takých zložitých životných situácií, ktoré títo ľudia spájajú s duchovnou oblasťou, pričom cieľom tohto poradenstva je podobne ako u iných oblastí poradenstiev podporiť orientáciu klienta v jeho situácii, zoznámiť ho s rôznymi možnosťami riešenia jeho situácie a motivovať ho k samotnej realizácii týchto možností.¹

Pri tejto metóde je potrebné zvládnuť základnú sociálnu kompetenciu, a to efektívnu komunikáciu. Prostredníctvom nej realizovať metódu riadeného rozhovoru.²

Celý systém duchovného poradenstva je smerovaný k posilneniu a k uschopňovaniu vlastného vedomia prostredníctvom ktorého sa človeku dostáva zdroj vlastnej pomoci prekonať sociálny problém. Hlavným mediačným prostriedkom tohto poradenstva je *duchovné slovo*.³

Resocializáciu klienta nemôžeme striktne oddeliť od edukačného procesu, z uvedeného dôvodu je potrebné pre účinné aplikovanie nástrojov edukačnej sociálnej práce ovládať výchovno-vzdelávacie procesy v sociálnej práci s dospelým klientom. Na zvládnutie tejto kompetencie je potrebné získať vedomosti z disciplíny Didaktika dospelých. Táto disciplína skúma buď riadený, alebo funkcionálny vyučovací proces s dospelými, ktorý prebieha buď v inštitucionálnych podmienkach, alebo mimo nich za predpokladu sústavného pôsobenia jednotlivých súčastí vyučovacieho procesu na účastníkov výchovno-vyučovacieho procesu. Pri stanovaní predmetu Didaktiky dospelých môžeme konštatovať, že jej predmetom je každý proces intelektuálneho pôsobenia na dospelých a proces ich vzdelávania sa najmä

¹ Pozri VOJTÍŠEK, Z.: Duchovní poradenství v multikultúrní společnosti. In: KRAHULCOVÁ, B.:(ed) *Kontexty sociální a charitativní práce. Sborník katedry psychosociálních věd a etiky*. Praha 2008. s. 141 – 142.

² Bližšie o tejto problematike MACHALOVÁ, M.: *Komunikácia v sociálnej práci*. Prešov 2011.

³ HANGONI, T.: *Osobnosť kresťanského sociálneho pracovníka*. Gorlice 2011, s. 62 -63.

vo výchovno-vzdelávacom procese. Do problematiky predmetu Didaktiky dospelých je zahrnuté aj sebazvdelávanie a jeho vnútorná a vonkajšia koordinácia. Vnútorná, prostredníctvom vlastnej sebareflexie, empirie a konfrontácie javov a poznatkov, vonkajšia, prostredníctvom riadeného procesu, ktorého dôležitým prvkom je učiteľ, lektor, sociálny pracovník. Zvládnutie didaktických princípov a zásad v práci so sociálnym klientom dáva alternatívu možnosti nového náhľadu na problémy, ich súvislosti a na ich riešenie.

Z kompetenčných nástrojov pre profesionalizáciu edukačnej sociálnej práce spomenieme *persuáziu*, ako psychologickú metódu ovplyvňovania človeka človekom, výsledkom takéhoto pôsobenia by malo byť presvedčenie. Pričom presvedčenie sa chápe podľa Gráca¹ ako „špecifické ovplyvnenie vyznačujúce sa dobrovoľným, zainteresovaným a zúčastneným uistením recipienta o zdôvodnenosti svojho stanoviska.“

Táto metóda pre edukačnú sociálnu prácu môže byť využívaná ako nástroj sociálnej kompetencie v rámci edukačného sociálneho poradenstva. Môžeme ním ovplyvňovať pozitívnu zmenu na osobnosti človeka.

Jednou z nie menej dôležitých kompetencií je *schopnosť aplikovať zásady a princípy kresťanskej etiky do edukačnej sociálnej práce*. Prostredníctvom aplikácie kresťanskej etiky vnášame do edukačno-sociálneho pôsobenia na klienta duchovný rozmer a tak v spolupráci s ním, sa podieľame na jeho sociálno-duchovnom uschopňovaní. V profesionálnej výbave pracovníka edukačnej sociálnej služby by mali v rámci etického prístupu k celkovému procesu edukácie rezonovať najmä tieto požiadavky:

- Udržiavať, upevňovať a pestovať v sebe vieru vo všemohúceho Boha.
- Šíriť Christove Evanjelium.
- Žiť život kresťana.
- Klientom, blíznym byť vnímaný ako kresťan, veriaci s duchovnou silou.
- Uplatňovať spoločnú modlitbu s blíznym.

¹ GRÁC, J.: *Persuázia ovplyvňovanie človeka človekom*. Martin 1985, s. 17.

- Uplatňovať a apelovať pri práci s klientom na dôležitosť uvedomovania si vlastného svedomia.
- Milovať blížneho ako seba samého.¹

Osobnosť kresťanského sociálneho pracovníka, jeho vnútorné predispozície predstavujú nástroj samotného výkonu práce, naznačujú, že teória a vedomosti sociálnych pracovníkov významne prispievajú k formovaniu osobnosti sociálnych pracovníkov, k informovaniu a pomoci klientov v sociálnej oblasti, kde voľba pracovníka a uplatnenie jeho nadobudnutých vedomostí v praxi, bude závisieť od formálneho vzdelania a príslušných znalostí, ako aj jeho ideológie, preferencie existenčných hodnôt a životnej filozofie.

Profesionalizácia edukačnej sociálnej práce je proces vyžadujúci holistický a komplexný prístup k jej klientovi. Tento prístup sa vyžaduje aj z dôvodu, že hlavnou metódou prostredníctvom ktorej sa rieši problém klienta, aj v jeho osobnostnej rovine je edukačné sociálne poradenstvo. Edukačné sociálne poradenstvo, aby bolo čo najúčinnnejšie vo vzťahu ku klientovi edukačnej sociálnej služby, by malo vychádzať z určitých princípov, ktoré sú jeho základným východiskom a fundamentom. V ďalšom prístupe sa pokúsime o vymedzenie princípov edukačného sociálneho poradenstva, podľa ktorých by sa mali kreovať postupy a ciele edukačného sociálneho poradenstva.

- **Princíp jasnosti a zrozumiteľnosti**
- **Princíp postupnosti krokov**
- **Princíp primeranosti**
- **Princíp jednoty požiadaviek a záujmov klienta**
- **Princíp komplexnosti**
- **Princíp participácie**
- **Princíp pravidelnosti**
- **Princíp vyhodnocovania cieľov a úloh**

¹ Pozri HANGONI, T.: *Osobnosť kresťanského sociálneho pracovníka*. Gorlice 2011, s. 76 – 78.

Princíp jasnosti a zrozumiteľnosti je úzko spojený s objasňovaním a klasifikáciou problému, ktorý klient má. Ide o priame zadefinovanie problému, jeho identifikovanie. Na úvod poradenstva sa stanoví jeho ciele a úlohy, ktoré by mali byť transparentné a ku ktorým by sme sa mali počas celého poradenského procesu vracieť. Taktiež by mali byť vyjasnené očakávania klienta od takéhoto poradenstva, aby presne vedel, čo sa edukačným sociálnym poradenstvom rieši vo vzťahu k jeho sociálnemu problému, ktorý si nedokáže, ani za pomoci svojich blízkych vyriešiť sám. Tento princíp by mal byť akousi hlavnou ideou celého poradenského procesu, aby sme predišli sklamaniam a nedorozumeniam, ktoré sa v prípade nejasného chápania poradenského procesu môžu objaviť a významne narušiť celkový poradenský proces.

Princíp postupnosti krokov znamená určitú etapovitosť v poradenskom procese. Postupnosť by mala prebiehať v identifikácii klienta, hlavne v jeho intelektových a vzdelanostných charakteristikách, diagnostiky problému, s ktorým prišiel, v navrhovaní prijateľných a klientom akceptovateľných riešení, odporúčaní a argumentácie odporúčaní, zvolenie vhodného nástroja edukačného sociálneho poradenstva, jeho samotná realizácia a identifikácia výstupov z poradenského procesu. Vynechanie niektorého z postupov znamená nedodržanie poradenskej kontinuity, čo má za následok negáciu celého edukačno-poradenského procesu.

Princíp primeranosti znamená v edukačnom sociálnom poradenstve dodržiavať diferenciaciu klientov hlavne podľa kritérií nadobudnutého vzdelania, dosiahnutej intelektuálnej úrovne a veku. Tento princíp veľmi úzko súvisí s princípom jasnosti a zrozumiteľnosti. Túto požiadavku môžeme naplniť, ak budeme klientovi primerane, vzhľadom na vyššie uvedené kritériá objasňovať jeho možnosti v rámci odstraňovania problému, alebo pomocou inštitucionálnych nástrojov k tomu vytvorených.

Princíp jednoty požiadaviek a záujmov klienta vychádza zo skutočnosti, že v spolupráci s klientom je potrebné v edukačnom sociálnom poradenstve vychádzať zo záujmov a potrieb klienta a celý poradenský proces smerovať tak, aby bol pre klienta čo najpríťažlivej-

ší, aby klient na ňom participoval. Ide o zosúladienie celospoločenskej požiadavky, to znamená, aké správanie spoločnosť od neho očakáva a taktiež o zosúladienie osobnostných požiadaviek, ktorými klient disponuje.

Princíp komplexnosti znamená v edukačnom sociálnom poradenstve jeden zo základných princípov. Osobnosť klienta v edukačnom sociálnom poradenstve vnímame ako biopsychosociálnu bytosť, ktorá má svoj vzdelanostný, intelektuálny a duchovný rozmer, vo všetkých prípadoch a podľa týchto kritérií aj k nej pristupujeme. Príčiny problémov môžu byť rôzne, taktiež prístupy ku klientovi v rámci poradenstva sa môžu odlišovať, ale v konečnom dôsledku je potrebné ku klientovi v rámci poradenského procesu pristupovať z viacerých hľadísk a posudzovať ho ako osobnosť so všetkými jej zložkami v súlade so sociálnym prostredím, ktoré ho obklopuje a v ktorom koexistuje s inými ľuďmi.

Princíp participácie znamená, že aktéri poradenského procesu, ktorí vystupujú v roli klientov, majú právo a dokonca povinnosť aktívne sa zúčastňovať poradenského procesu a zasahovať do jeho priebehu a celkového diania. Edukačné sociálne poradenstvo je postavené na rovnocennom partnerskom vzťahu edukačného sociálneho poradcu a klienta. Rovnocennosť postov obidvoch aktérov edukačného sociálneho procesu je základom dobrej partnerskej spolupráce a predpokladá vysoký efekt úspešnosti. Klientovi sú ponúkané riešenia a možnosti eliminácie následkov nepriaznivých sociálnych situácií prostredníctvom edukácie a edukačného procesu, pričom klient si vyberá, ktorá metóda, alebo zvolený prostriedok mu bude najviac vyhovovať. Výsledkom takéhoto poradenského procesu je dohoda medzi klientom edukačného poradenského procesu a edukačným sociálnym poradcom, ktorá sa periodicky vyhodnocuje a je záväzná pre plnenia, z nej vyplývajúcich úloh pre obe strany poradenského procesu.

Princíp pravidelnosti znamená kontinuitne pokračovať v edukačnom sociálnom poradenstve, ktoré, ak má byť s určitým efektom na riešení nejakej sociálnej udalosti, je potrebné ho viackrát opakovať, posúvať poradenský vzťah do kvalitatívnejšej roviny a špecifikovať

a zovšeobecňovať výsledky z edukačného sociálneho procesu. Edukácia je proces permanentný, doplňujúci a obmieňajúci poznatky a sociálne kompetencie. V užšom slova zmysle by sme ho mohli aj identifikovať ako prostriedok, respektíve ako nástroj pre dosiahnutie výraznejšej kvality života v pozitívnom zmysle slova.

Princíp vyhodnocovania cieľov a úloh znamená, že každú činnosť, jej efekty a účinky je potrebné vyhodnotiť, zadokumentovať. Táto činnosť sa nevykonáva kvôli administratíve, ale kvôli určitej štandardizácii v edukačnom sociálnom poradenstve. Prostredníctvom štandardizácie edukačných procesov môžeme dosiahnuť rýchlejší efekt z edukačného sociálneho procesu. Samozrejme, že tento postup nie je univerzálne aplikovateľný na všetky postupy v edukačnom sociálnom poradenstve, je orientačný a z nie mála aj navigačný v riešení problémov klienta. Dôležité je akceptovať klientov ako jedinečné ľudské osobnosti so svojou osobitosťou a takto k nim aj počas trvania celého poradenského procesu pristupovať.

Profesionalizácia v oblasti akceptácie princípov edukačného sociálneho poradenstva si vyžaduje získať také kompetencie z edukačného sociálneho poradenstva, v rámci ktorých je potrebné osvojenie sociálnej percepcie osôb, ich identifikácie a osvojenia si konkrétnych metód edukačného sociálneho poradenstva. K tomuto úsiliu môže prispieť v neposlednom rade aj zvyšovanie úlohy nástroja podpory a pomoci sociálnym poradcom, sociálnym pracovníkom, cez ich samotných klientov, prostredníctvom tzv. supervízie - ako metódy seba-reflexie a identifikácie v profesionálnej činnosti. Potrebné sú tiež sociálno-psychologické výcviky v poradenskom procese, ako aj výcviky v mediácii a komunikácii.

Otázky zvyšovania významu existencie profesionálnych sociálnych pracovníkov a sociálnej práce sú aktuálne, no na druhej strane na trhu práce pribúda z roka na rok viac a viac absolventov sociálnej práce, ktorí sa budú čoraz ťažšie presadzovať v praxi. Potreba neustáleho zvyšovania kvality sociálnych pracovníkov a výkonu činností sociálnej práce sa stane prirodzenou súčasťou ich profesionálneho pôsobenia, ak sa budú chcieť stať žiadanými a obstať na trhu práce v strete konkurenčného pôsobenia.

Vzdelávacia skúsenosť tak poskytuje sociálnym pracovníkom možnosť byť si vedomí osobných hodnôt, ktoré vývojom ukazujú a podporujú význam profesie a analyzujú etické dilemy a spôsoby, ktoré majú dosah na súčasnú prax, sociálne poradenské služby a ich klientov. Možno teda konštatovať, že súčasná sociálna práca si vyžaduje aplikáciu princípov kresťanskej etiky a hodnôt vzdelania v oblasti edukačného sociálneho poradenstva a mala by byť zahrnutá v aj celej osnove ďalšieho štúdia v oblasti kresťanskej sociálnej práce.

Zároveň chceme podotknúť, že edukačné sociálne poradenstvo a jeho profesionalizácia sa začína kreovať v rámci celosvetového priestoru spoločenských a behaviorálnych vedách na Pravoslávnej bohosloveckej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove. Pričom v tomto študijnom programe dochádza priamo k nadviazaniu edukácie v širšom slova zmysle na jej duchovný rozmer v edukačnom sociálnom poradenstve, preto je kvalifikovanejšie hovoriť tak o edukačnom ako aj o duchovnom sociálnom poradenstve.

Zoznam bibliografických odkazov:

- GRÁC, J.: *Persuázia ovplyvňovanie človeka človekom*. Martin 1985.
- HANGONI, T.: *Osobnosť kresťanského sociálneho pracovníka*. Gorlice 2011. ISBN 978-83-63055-00-4.
- JACOBSON, W. B. : Beyond therapy: Bringing social work back to human services reform. In: CEHELSKÁ, D.: Teoreticko-praktické vymedzenie kompetencií profesionálnych sociálnych pracovníkov a súčasný stav ich vnímania v najrozvinutejších krajinách sveta. In: *Sociálna a duchovná revue. Vedecko-odborný recenzovaný zborník*. č. 4, roč. III. Prešov 2012. s 49. ISSN 1338-290X.
- MACHALOVÁ, M.: Edukačné sociálne poradenstvo a sociálna funkcia edukácie dospelých. In: *Sociálna a duchovná revue. Vedecko-odborný recenzovaný zborník*. č. 2, roč. II. Prešov 2011, s. 10. – 16. ISSN 1338-290X.
- MACHALOVÁ, M.: *Komunikácia v sociálnej práci*. Prešov 2011. ISBN 978-80-555-0328-8.
- NIKULIN, A.: Východiská psychologickej starostlivosti o deti z detského domova. In: *Nová sociálna edukácia človeka (?) Zborník*

- príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie. Prešov, Prešovská univerzita v Prešove Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2012. s. 59 -64. ISBN 978-80-555-0641-8.
- PRUŽINSKÝ, Š.: Sociálna práca a askéza. In: *Sociálna práca a jej kresťanské dimenzie. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou*. Prešov 2005. ISBN 80-8068-357-3. S. 59-70.
- STAUB-BERNASCONI. S.: *Social Action in Group Work Social Action in Group Work. Social Work with Groups*. s. 14, Numbers 314. CONTENTS. Preface. xi. Acknowledgements. xv. Introduction. Abe Vinik 1992. s. 58. [online] február 2012 [cit.: 2012-02-15]. Dostupné na internete: www.haworthpress.com/store/toc/J009v14n03_TOC.pdf?sid=TVVUTQDRURN59KP5HQM1DL6NHNHW6CE1&. 1992. s. 58
- ŠIP, M.: Spirituálny a religiózny faktor v spoločnosti. In *Duchowość jako socjalny czynnik rozwoju społeczeństwa w Polsce i na Słowacji. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie*. Gorlice 2010. ISBN 978-83-931180-0-7.
- VOJTÍŠEK, Z.: Duchovní poradenství v multikultúrní společnosti. In: KRAHULCOVÁ, B.: (ed) *Kontexty sociální a charitativní práce. Sborník katedry psychosociálních věd a etiky*. Praha 2008. s. 141 – 142.

EDYKT MEDIOLAŃSKI A ROZWÓJ WYBRANYCH ELEMENTÓW KULTU ŚWIĘTYCH

Mgr. Jarosław Charkiewicz

Ogłoszenia edyktu mediolańskiego w 313 r. miało dla chrześcijan znaczenie przełomowe w wielu aspektach życia Kościoła. Jest to również symboliczna data dla rozwoju kultu świętych, bowiem zalegalizowanie chrześcijaństwa w Cesarstwie stworzyło m.in. korzystne warunki dla rozwoju czci oddawanej przez chrześcijan świętym.

Chociaż praktyczne załączki czci oddawanej świętym sięgały późnego okresu starotestamentowego, to początki kultu świętych należy odnieść do czasów nowotestamentowych. Idea kultu świętych wśród chrześcijan w II-III wieku nieustannie dojrzewała, mimo że nie bazował on bezpośrednio na żadnym konkretnym przykazaniu czy precyzyjnym zapisie w Piśmie Świętym. Stanowił on jednak element całkowicie odpowiadający duchowi chrześcijaństwa. Burzliwy rozwój tego kultu oraz, co nie mniej istotne, jego teologiczne ugruntowanie stało się możliwe właśnie dzięki edyktowi mediolańskiemu.

W pierwszych trzech wiekach kult chrześcijańskich świętych obejmował zasadniczo nowotestamentowych męczenników, w tym najbliższych uczniów Jezusa Chrystusa – apostołów. Jeszcze przed zakończeniem okresu prześladowań¹ pojawił się jednak pogląd, że męczeństwo nie musi być krwawe, ale może być również bezkrwawe, duchowe. Taki pogląd głosił np. Klemens Aleksandryjski², czy św. Cyprian z Kartaginy. Drugi z nich pocieszając chrześcijan podczas zarazy, pisał: „Co innego jest, gdy męczeństwo brak ducha, a co inne-

¹ Ks. Marek Starowieyski pisze, że miało to miejsce w połowie III w., gdy „chrześcijanie zaczynają sobie uświadamiać coraz wyraźniej, że nie stanowi ono [męczeństwo – przyp. J.Ch.] jedynej formy świętości”, *Męczennicy*, oprac., wstęp i wybór tekstów E. Wipszycka i ks. M. Starowieyski, „Ojcowie Żywi”, t. IX, Kraków 1991, s. 135.

² Por. Św. Klemens Aleksandryjski, *Stromata* 4, 15, 3; Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiary*, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1-2, Warszawa 1994.

go, gdy duchowi zbrakło męczeństwa”¹. Poza męczeństwem, jako najdoskonalszą z form oddania się Bogu, pojawiło się dziewictwo i bezżenność, zarówno kobiet, jak i mężczyzn². Pierwsze tego świadectwa sięgają już schyłku I wieku, początkowo jednak kult dziewicy był jeszcze ściśle związany z męczeństwem krwi (np. św. Agnia/Agnieszka, Agata, Łucja, itd.).

Właściwie wraz z męczennikami w pierwszych wiekach chrześcijaństwa w Kościele pojawili się wyznawcy (gr. *homolegetes*, łac. *confessores*). Podczas kolejnych fal prześladowań niektórzy spośród chrześcijan, pomimo tego, że byli wtrącani do więzień, torturowani i zsyłani, to życia swojego nie zakończyli męczeńską śmiercią. Na części z nich, skazanych na śmierć, nie wykonano wyroku śmierci. Tym samym, chociaż uszli oni z życiem, to swymi cierpieniami dawali świadectwo swojej wiary. Kościół nazywał ich wyznawcami, a termin ten niekiedy używano zamiennie z terminem „męczennik” (*martyr* – świadek), a nawet mylono³.

Obecność wyznawców w Kościele uwydatniła się wraz z początkiem III wieku. Po początkowym okresie krwawych prześladowań chrześcijan w Cesarstwie w I-II wieku, polityka władz uległa wówczas pewnej modyfikacji – celem prześladowców stało się nie tyle pozabawienie życia wyznawców Chrystusa, co zmuszenie ich przy pomocy tortur, więzienia, wygnania i innych środków do wyrzeczenia się wiary. Biskup Kartaginy Cyprian (+258) uważał, że należy im się kult podobny do męczenników, bowiem „odwaga i godność ich nie jest tak mała, aby nie można było zaliczyć ich do błogosławionych męczenników”⁴. To, że wyznawca nie został męczennikiem wynikało z tego, że „nie jego brakło katuszom, lecz katuszy dla niego”⁵.

¹ Św. Cyprian z Kartaginy, *O śmiertelności* 17, cyt. za: L. Małunowiczówna, *Ideał świętości w Kościele starożytnym*, „Ateneum Kapłańskie”, 1979, nr 421, s. 332.

² Terminem „asceta” nazywano mężczyznę, a terminem „dziewica” kobietę.

³ Por. Izajasz, *Z traktatu o męczennikach* II, cyt. za: *Męczennicy*, dz.cyt., s. 523.

⁴ Św. Cyprian z Kartaginy, *List* 12, 1, cyt. za: Św. Cyprian, *Listy*, tł. W. Szoldrski, wstęp M. Michalski, oprac. E. Stanula, Warszawa 1969, s. 56.

⁵ Tamże.

Przed 313 rokiem kult męczenników zarówno krwawych, jak i bezkrwawych miał wyraźny charakter sakramentalno-eschatologiczny, a jego sens był głęboko chrystologiczny (co wyrażało się w ścisłym związku czci oddawanej męczennikom z Eucharystią oraz w powiązaniu tej czci z grobami męczenników). Edykt mediolański sprawił jednak, że „środek ciężkości” czci oddawanej świętym, przy zachowaniu swojego sakramentalnego charakteru (i marginalizowaniu charakteru eschatologicznego), zaczął stopniowo ewaluować w kierunku kultu wstawienniczo-uświęcającego. Swój wyraz znajdowało to w coraz silniejszej wierze w modlitewne orędownictwo świętych za żywych, połączonej z kultem relikwii i ikon, które pozwalały obcować ze świętymi i czynić ich obecnymi „tu i teraz”.

Edykt mediolański szeroko otworzył drzwi różnym formom oddawania czci świętym. Po IV wieku na terenie cesarstwa (a później i poza jego granicami) powszechnie zaczęto wznosić przestronne, okazałe bazyliki, rozwijała się poezja liturgiczna i hymnografia, powstawały nowe święta, w tym na cześć Bogarodzicy i tych świętych, których imiona były powszechnie znane, świętym zaczęto dedykować nowe świątynie. Z biegiem czasu każdy dzień roku stawał się związany z pamięcią jednego bądź kilku świętych, czczonych lokalnie, a niekiedy już powszechnie, zaś czytanie „Akt męczenników” wyszło poza ramy nabożeństwa, a na ich miejsce wprowadzono śpiew hymnów ku czci świętych.

Chociaż teologicznie kult świętych w Kościele ostatecznie uformował się dopiero w okresie zmagania z herezją ikonoklazmu, to dzięki przyzwalającemu charakterowi edyktu mediolańskiego wyszedł on z ukrycia, podobnie jak i samo chrześcijaństwo. Szybko zajął też ważne znaczenie w historii Kościoła, i jego hagiografii, hymnografii, ikonografii, pobożności i innych sferach życia kościelnego. W tle wielkich sporów teologicznych, rozstrzyganych przez Sobory Powszechne, precyzowała się i rozwijała nauka Kościoła o kulcie świętych.

Na krótko po wydaniu edyktu mediolańskiego zapoczątkowana został prawna regulacja czci należnej męczennikom, a rozwijający się stopniowo, ale sukcesywnie, kult świętych w Kościele pierwotnym nabrał charakteru powszechnego. Kult ten w zakresie czci należnej

męczennikom sankcjonują sobory lokalne w Gangrze (ok. 340), Kartaginie (ok. 348) oraz w Laodycei (ok. 360¹). Kanon 20. pierwszego z tych soborów stanowi: „Jeśli ktoś, powodowany uczuciem pychy i pogardy, ganiłby zgromadzenia wiernych przy grobach męczenników albo nabożeństwa tam odprawiane oraz pamięć o nich, niech będzie wyklęty”². Równolegle o czci oddawanej męczennikom zdecydowanie stanowi kanon 2. drugiego z tych soborów, przestrzegający: „Niech nikt bezbożny nie hańbi majestatu męczenników i niech nie zbierają zwykłych ciał, którym, zgodnie z miłosierdziem Kościoła, należy się jedynie pochówek, by nadać imię męczenników tym, którzy popadli w szaleństwo bądź na skutek grzechu zostali wydani z innego powodu i w innych okolicznościach niż te, które przynoszą cześć męczennikom lub też gdy ktoś obrażając męczenników włącza niegodnych do ich chwały”³. Sobór z Laodycei poucza zaś: „Żaden chrześcijanin nie powinien opuszczać męczenników chrześcijańskich”⁴ (kanon 34.), jednocześnie ustanawiając: „W czasie Wielkiego Postu nie należy obchodzić narodzin męczenników; można je wspominać jedynie w soboty i niedziele” (kanon 51.)⁵.

Główne myśli tych soborów dotyczące czci oddawanej męczennikom powtarzają też „Konstytucje Apostolskie” (ok. 380). Czytamy w nich: „Mówimy wam o męczennikach po to, abyście ich otaczali pełną czcią, tak jak my otaczamy czcią błogosławionego biskupa Jakuba oraz naszego brata, diakona Szczepana”⁶. Byli to w tym okresie, prawdopodobnie, jedyni święci czczeni już nie tylko lokalnie, lecz

¹ Data tego soboru nie jest pewna i w literaturze często podaje się jedynie ogólne sformułowanie, że odbył się on „pod koniec IV wieku”.

² 20. kanon Synodu w Gangrze, cyt. za: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2006, s. 128*.

³ 2. kanon Synodu w Kartaginie, cyt. za: tamże, s. 195*.

⁴ 34. kanon Synodu w Laodycei, cyt. za: tamże, s. 116*.

⁵ 51. kanon Synodu w Laodycei, cyt. za: tamże, s. 118*.

⁶ *Konstytucje Apostolskie* V, 8, 1, cyt. za: *Konstytucje apostolskie*, [w:] *Konstytucje apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z Apostolskiego Synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne św. Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, przekł. Konstytucji S. Kalinkowski, przekł. innych pism A. Caba, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2007, s. 118*.

przez cały Kościół. „Konstytucje” zachęcają również do świętowania pamięci męczenników oraz oddawania czci ich relikwiom: „Śmiało zbierajcie się na cmentarzach, czytajcie tam święte księgi i śpiewajcie psalmy w intencji zmarłych męczenników i wszystkich dawnych świętych, waszych braci, którzy zasnęli w Panu. Składajcie w kościołach i na cmentarzach czcigodną Eucharystię, antytyp królewskiego ciała Chrystusa, i na pogrzebach śpiewając psalmy odprowadzajcie zmarłych, jeśli wierzyli w Pana. „Błogosławiona jest bowiem w oczach Pana śmierć Jego świętych”; [...] Szczątki tych, którzy żyli w obliczu Boga, nie są więc godne pogardy¹.

Wraz z wydaniem edyktu mediolańskiego, uzyskaniem przez chrześcijaństwo statusu legalności w cesarstwie i ustaniem oficjalnych prześladowań Kościoła, rozpoczął się okres entuzjastycznego kultu męczenników. Pozostawali oni w dalszym ciągu najwyższym wzorcem dla chrześcijanina, zaś ich groby mogły już jawnie i oficjalnie przekształcić się w prawdziwe miejsca pamięci. Nie może więc dziwić definicja męczennika zaczerpnięta ze wspomnianych „Konstytucji Apostolskich”. Męczennikiem nazywają one tego, który „Skazany dla imienia Pana Boga jest przecież świętym męczennikiem, bratem Pana, synem Najwyższego, mieszkaniem Ducha Świętego, przez którego każdy z wierzących otrzymał <blask chwały Ewangelii>, gdy zasłużył na nieskalany wieniec oraz prawo do złożenia świadectwa o Jego cierpieniach i do udziału w Jego krwi, aby się upodobnił do śmierci Chrystusa i <ku przybraniu za syna>”². W gronie męczenników najszerszą czią cieszyli się w tym okresie pierwszomęczennik Stefan oraz (chronologicznie pierwszy męczennik przed Stefanem) Jan Chrzyciel. Męczeństwo nadal pojmowano jako najpełniejsze zjednoczenie się z Chrystusem, najdoskonalszy przejaw doskonałej miłości oraz

¹ *Konstytucje apostolskie* VI, 30, 2.5, cyt. za: *Konstytucje apostolskie*, [w:] *Konstytucje apostolskie...*, dz.cyt., s. 171*.

² *Konstytucje apostolskie* V, 1, 2, cyt. za: *Konstytucje apostolskie*, [w:] *Konstytucje apostolskie...*, dz.cyt., s. 106*.

„chrzest krwi” (dla katechumenów równoważny z chrztem z wody, a dla już ochrzczonych jakby odnowieniem chrztu)¹.

Już w pierwszej połowie IV w. św. Ojcowie zaczęli dostrzegać paradoksalność sprawadzania świętości wyłącznie do męczeństwa, co stanowiło rozwinięcie wcześniej pojawiających się w tym względzie sygnałów, o których była już mowa. Kościół zaczął akcentować inne formy naśladowania Chrystusa poza męczeństwem, męczeństwo krwi stopniowo zastępując życiem według Ewangelii². Na podstawie tego założenia, w Kościele pojawił się pogląd mówiący, że życie prowadzone z pełnym oddaniem Kościołowi pod względem świętości równe jest męczeństwu. Niekiedy nazywano je „codziennym męczeństwem” lub „męczeństwem w ukryciu”³ (w przeciwieństwie do publicznego).

Mając już wcześniejsze przykłady, św. Ojcowie coraz częściej zaczęli głosić, że istotą doskonałości chrześcijańskiej jest miłość do Boga i ludzi, podkreślać rolę ascezy w doskonaleniu się. Św. Jan Chryzostom pisze: „Ciała męczenników były rzeczywiście ofiarą całopalną. Ale każdy chrześcijanin może złożyć taką ofiarę, spalając swoje ciało, np. ogniem dobrowolnego ubóstwa i umartwiania. Kto umartwi i ukrzyżuje swe ciało, otrzyma wieniec męczeństwa”⁴. Za ideał życia chrześcijańskiego i warunek osiągnięcia doskonałości coraz częściej zaczęto uważać dziewictwo (traktując je jako stan przewyższający małżeństwo) i ascezę. W przeciwieństwie do II-III w., dziewictwo i asceza od IV w. zaczęły być zasadniczo realizowane już nie w wa-

¹ Por. Tertulian, *O chrzcie* 16, 2; Tertulian, *Wybór pism*, wstęp E. Stranula, oprac. W. Myszor i E. Stranula, Warszawa 1970; Św. Augustyn, *Państwo Boże* 13, 7; Św. Augustyn, *Państwo Boże*, t. 2, tł. W. Kubicki, Poznań 1934.

² Por. L. Małunowiczówna, *Ideał świętości w Kościele starożytnym*, „Ateneum Kapłańskie”, 1979, nr 421, s. 228-238, oraz G. Skowrońska-Płacynta, *O kategoriach świętych w prawostawiu i ekwiwalentach ich rosyjskich nazw w języku polskim*, [w:] *Z problemów przekładu i stosunków międzyjęzykowych*, pod red. T. Żeberek i T. Boruckiego, AP, Kraków 2002, s. 180.

³ Św. Grzegorz Wielki, *Dialogi* 3, 26, cyt. za: św. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tł. W. Szoldrski, wstęp J. S. Bojarski, oprac. E. Stanula, Warszawa 1969, s. 134.

⁴ Św. Jan Chryzostom, *Homilia na List do Hebrajczyków* 11, 3, cyt. za: L. Małunowiczówna, *Ideał świętości w Kościele starożytnym*, dz.cyt., s. 332.

runkach domowych, rodzinnych, lecz na drodze wyobcowania się ze społeczeństwa i tworzenia odrębnych wspólnot. Najbardziej gorliwi chrześcijanie, widząc w ucieczce od świata jedyny sposób dochowania wierności Chrystusowi, zostawali pustelnikami i ascetami. Dziewice i wdowy swoje powołanie do zjednoczenia się z Bogiem urzeczywistniały zaś w bezgranicznym angażowaniu się w szerzenie Królestwa Bożego na ziemi. Żyjąc w czystości i ascezie, praktykując posty i oddając się modlitwie, poświęcały się делам miłosierdzia (głównie troska o chorych), swoim przykładem wcielając w życie ewangeliczne przykazania.

W tym też okresie powstał kult świętych mnichów – świątobliwych (cs. *prepodobnyje*). Szersze oddawanie czci świętym mnichom, jako osobnej kategorii świętości, rozpoczęło się wraz z końcowym okresem prześladowań chrześcijan i zbiegło się w czasie z początkiem rozwoju życia monastycznego. De facto zostało ono zapoczątkowane na przełomie III-IV w. i związane było z trzema osobami: eremity – św. Pawła z Teb (+341), anachorety – św. Antoniego Wielkiego (+356) oraz założyciela pierwszej wspólnoty cenobitycznej – św. Pachomiusza Wielkiego (+ok. 348). Początkowo świątobliwi byli czczeni głównie lokalnie (w granicach monasterów lub diecezji), a dopiero po pewnym czasie – wraz z rozprzestrzenianiem się wiadomości na temat ich świętego życia, cudów przez nich dokonanych lub wiadomości na temat ich niezniszczalnych relikwii – ich kult rozprzestrzenił się na cały Kościół¹. Genezy pojawienia się w chrześcijaństwie świętych mnichów (a w późniejszym czasie również świętych mniszek) upatrywać należy przede wszystkim na kartach Ewangelii i znajdującym się tam niedoścignionym wzorze do naśladowania dla chrześcijan w osobie Jezusa Chrystusa. Nie jest to jednak geneza jedyna. Zgodnie z koncepcją Petera Browna, swą popularność święci mnisi zawdzięczali przejęciu przez nich funkcji patrona i arbitra w dobie kryzysu przywództwa w społecznościach wiejskich w Syrii w IV-V wieku, jak też

¹ H. Paprocki, *Ewolucja kryteriów świętości w Kościele Wschodnim*, [w:] *Święci a pojednanie Kościołów. Święci łączą czy dzielą?*, Kraków 1998, s. 54.

łącznika tej społeczności z miastem¹. Z kolei Claudia Rapp podkreśla modlitewną rolę świątobliwych w społeczeństwie, zdolnych być najlepszymi orędownikami przed Bogiem w różnych sytuacjach życiowych², co, jej zdaniem, nie przeciwstawia się koncepcji Browna, a ją uzupełnia.

Równolegle z męczennikami w Kościele wzrastała ranga wielkości apostołów, filarów Kościoła³, którzy „pierwsi głosili orędzie o Wcielonym Słowie Bogu i o zbawieniu przez Chrystusa”⁴. Dotyczyło to szczególnie tych spośród nich, których uważano za założycieli danego Kościoła lub gdzie odkryto ich relikwie (Piotra i Pawła w Rzymie, Jakuba brata Pańskiego w Jerozolimie, Marka w Aleksandrii). Jak zauważa Michaił Skabałanowicz⁵, pamięci apostołów, wcześniej niż męczenników nabrały wymiaru ogólnokościelnego. Jakkolwiek kult apostołów stał się powszechny dopiero od IV w., a datą graniczną wydaje się właśnie rok 313.

Praktycznie wraz z męczennikami w Kościele pojawili się wyznawcy (cs. *ispowiedniki*), w pewnym stopniu obecni już co najmniej od początku III wieku⁶. Pozostawali oni często w cieniu męczenników, jednak ich rola we wspólnotach kościelnych była znaczna. Niekiedy

¹ P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, „Journal of Roman Studies”, 1971, nr 41, s. 86; por. R. Kosiński, *Hagiosyne kai eksusia. Konstantynopolitańscy święci mężowie i władza w V wieku po Chr.*, Warszawa 2006, s. 17-21.

² C. Rapp, „For next to God, you are my salvation”: reflections on the rise of the holy man in late antiquity, [w:] *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, red. J. Howard-Johnston, P.A. Hayward, Oxford 1999, s. 53-81.

³ A.J. Kostin, *Niebiesnyje zastupniki*, Moskwa 2004, s. 9.

⁴ G.S. Bebis, *Święci Kościoła*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, Lublin 1999, s. 126.

⁵ M. Skabałanowicz, *Tołkowyj Tipikon. Objasnitielnoje izłożenija Tipikona s istoriczeskim wwidienijem*, Moskwa 2004, s. 279.

⁶ Literaturze przedmiotu nieobce jest też odnoszenie kategorii wyznawców dopiero do V w., gdy było ono już obecnie „w czystej postaci”, tj. całkowicie wyodrębnione z kategorii męczenników; wydaje się to nazbyt dużym uproszczeniem, podobnie jak odnoszenie do tego samego wieku powstania czci oddawanej biskupom i świątobliwym; por.: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, chrześcijaństwo, islam*, pod red. A.T. Khoury, przekł. J. Mąrzecki, Warszawa 1998, s. 1046.

powodowało to trudną sytuację wynikającą z problemu podwójnego autorytetu: z jednej strony był wielki autorytet wyznawców, a z drugiej władza biskupia. Od IV w., po wydaniu edyktu mediolańskiego, termin „wyznawca” otrzymał też inny niż wcześniej odcień. Zaczęto go stosować wobec biskupów, kapłanów i mnichów, którzy wiele wycierpieli już nie z rąk pogan i nie za wiarę w Chrystusa (jak wcześniej), lecz z rąk heretyków w obronie czystości wiary. Walcząc z herezjami arianstwa, eutychanizmu, monofiletyzmu, ikonoklazmu i innymi, będąc prześladowanymi, więzionymi czy wypędzanymi, zmarli oni nie śmiercią męczeńską, lecz naturalną. W tym też okresie termin „wyznawca” był niekiedy używany równolegle wobec osób, które świętością i doskonałością życia, polegającą na porzuceniu świata i oddaniu się modlitwie oraz surowym praktykom ascetycznym (a więc przede wszystkim pustelnicy i mnisi), zaświadczały o swojej wierze, przy czym nie zmarły śmiercią męczeńską. Wtedy też, a zatem jeszcze w IV w., do świąt na cześć męczenników dołączyły obchody pamięci wyznawców. Idea rozwijania kultu wyznawców na Wschodzie pielęgnowana była szczególnie w nauczaniu św. Bazylego Wielkiego¹ (+379) i św. Jana Chryzostoma² (+407).

W poszczególnych Kościołach lokalnych, gdziekolwiek już w IV wieku, na równi z męczennikami, wyznawcami i apostołami czczono też pamięć kierujących nimi zmarłych hierarchów (cs. *swiatiteli*). Na rozwój ich czci szczególny wpływ miało sprawowanie przez nich apostolskiego urzędu, wynikające z sukcesji apostolskiej. Tak więc, cześć oddawana hierarchom stanowiła przedłużenie czci, którą Kościół oddaje apostołom³. Przy ich imionach nie używano przy tym terminu *natalitiae* (śmierć rozumiana jako narodziny do nowego życia),

¹ Św. Bazyl Wielki, *Homilia* 19; PG 31, 507-526.

² Św. Jan Chryzostom, *Mowa na cześć ojca naszego Eustachego, wielkiego arcybiskupa antiocheńskiego*; PG 50, 597-606.

³ Biskup Hilarion (Ałfiejew) kult świętych hierarchów nazywa „następnym według czasu po kulcie apostołów i męczenników”, nie wspomina przy tym zupełnie o kulcie świętych starotestamentowych; patrz: Biskup Hilarion (Ałfiejew), *Prawosławie*, t. I, Moskwa 2008, s. 709.

zastrzeżonego dla męczenników, lecz „pamięć” bądź „śmierć”¹. Świadcstwo hierarchów konsekwentnie broniących czystości wiary przed herezjami, dawane czy to przez całe życie, czy też w końcowym jego okresie, było na swój sposób zbliżone do świadectwa męczenników.

W przypadku biskupów, uznanie za świętego odbywało się na podstawie ich życia i cnót. Początkowo cześć oddawana hierarchom jako świętym koncentrowała się w Kościołach lokalnych, a każda lokalna wspólnota obchodziła pamięć swoich biskupów. Ich imiona, podobnie jak imiona męczenników, wpisywano do dyptychów² i regularnie odczytywano podczas nabożeństw. W miarę rozwoju kultu, imię tego czy innego świętego zaczynało wykraczać poza granice jednej diecezji, a kult nabierał charakteru powszechnego³. Dopiero z biegiem lat zaliczenie hierarchów do grona świętych zaczęło być bardziej selektywne. Z bodaj najwcześniejszymi przykładami czci oddawanej świętymi hierarchom niebędącym męczennikami czy wyznawcami mamy do czynienia w osobach św. Grzegorza biskupa Neo Cezarei (+266-270) na Wschodzie oraz biskupa Rzymu Lucjusza (+254) na Zachodzie, a więc jeszcze przed wydaniem edyktu mediolańskiego.

¹ M. Skabałanowicz, *Tolkowij Tipikon...*, dz.cyt., s. 279.

² Dyptychy składały się z trzech części: w pierwszej był wykaz świętych, a drugiej żywych, a w trzeciej zmarłych. Święci byli umieszczani bądź w porządku ich „ważności”, bądź według reprezentowanej przez nich kategorii świętości (oddzielnie męczennicy, święci biskup, świętobliwi, itd.). Gdy Kościoły lokalne zaczynały czcić pamięć nie tylko swoich świętych lokalnych, ale również świętych innych Kościołów, to ich imiona wpisywano do kalendarzy danego Kościoła, lecz czy miało to miejsce również w przypadku dyptychów, tego zdaniem Eugeniusza Gołubińskiego nie można powiedzieć, patrz: E.E. Gołubiński, *Istorija kanonizacii swjatykh Russkoj Cerkwi*, Moskwa 1903, s. 26, przypis.

³ Za świętych uznano np. wszystkich biskupów rzymskich pierwszych wieków chrześcijaństwa (pierwszych 30 biskupów rzymskich odbierało cześć jako męczennicy), niemal wszystkich patriarchów konstantynopolińskich poczynając od Mitrofana (+ok. 326), a kończąc na Eustachym (+1025), poza tymi, którzy wpadli w herezję, zostali usunięci z katedry lub prowadzili niegodne życie.

Wraz z uznaniem chrześcijaństwa za religię państwową w Cesarstwie (380), pojawił się kult świętych władców¹ (cs. *blagowiernyje*). Oddawanie im czci zostało zapoczątkowane w okresie Soborów Powszechnych i koncentrowało się w patriarchacie konstantynopolitańskim, którego dzieje były ściśle związane z Cesarstwem Bizantyjskim². Sam status władcy, zgodnie z wyrażeniem cesarza Konstantyna I Wielkiego, „postawionego przez Boga biskupem spraw zewnętrznych Kościoła”³, pozwalał stosować wobec niego przymiotnik „prawowierny”⁴, tj. wyznający prawdziwą (tj. prawosławną) wiarę. Było to możliwe pod dwoma warunkami: władca taki nie mógł być heretykiem, a w swych działaniach musiał kierować się poczuciem sprawiedliwości⁵. Nie bez znaczenia była również jego pobożność. Od IV w. kultem świętych otaczano przeważnie tych władców, „którzy okazali Kościołowi pomoc w walce z herezjami w epoce Soborów Powszechnych”⁶. Święci władcy czczeni byli zatem nie tyle za swoje wysoce moralne i ascetyczne życie, ile za rolę, jaką odegrali w historii Kościoła. Zaliczenie ich do grona świętych było więc nie tyle uznaniem ich świętości, co „aktem wdzięczności ze strony Kościoła”⁷. Spośród władców w kalendarzach wschodnich najwcześniej pojawiły się imiona świętego cesarza Konstantyna Wielkiego oraz jego matki Heleny.

Na krótko przed edyktem mediolańskim narodziła się kolejna kategoria świętości, której przedstawiciele wsławili się swą bezinteresownością w służbie bliżnim. Zazwyczaj ta grupa świętych wydzielana jest w osobną kategorię świętości zwaną „darmo leczący” (cs. *bies-*

¹ Biskup Hilarion (Alfiejew) pisze, że „kult pobożnych cesarzy i prawowiernych książąt jest późniejszy w porównaniu z kultem męczenników, świętych hierarchów i świętych mnichów”; patrz: Biskup Hilarion (Alfiejew), *Prawosławie*, t. I, dz.cyt., s. 710.

² Ihumen Andronik (Trubaczow), *Blagowiernyj* (hasło encyklopedyczne), [w:] *Prawosławnaja encikłopedija*, t. V, Moskwa 2002, s. 251.

³ Euzebiusz, *Vita Constantini* IV, 24.

⁴ A. Znosko, ks., *Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski*, Białystok 1996, s. 22.

⁵ Ihumen Andronik (Trubaczow), *Blagowiernyj*, dz.cyt., s. 251.

⁶ G. Fiedotow, *Święci Rusi (X-XVII w.)*, tłum. ks. H. Paprocki, Białystok-Bydgoszcz 2002, s. 74.

⁷ Biskup Hilarion (Alfiejew), *Prawosławie*, t. I, dz.cyt., s. 710.

srebrebniki). Byli to święci pracujący dla dobra innych, nieodpłatnie leczący choroby ducha i ciała, przy jednoczesnej odmowie pobierania jakiegokolwiek wynagrodzenia za swą pracę. Święci ci „uważali, że miłosierdziem Bożym i dobrem jest dla nich to, że otrzymywali możliwość bezinteresownej pracy w imię Chrystusa”¹. Ponieważ jeszcze w III w. i na początku IV w. większość darmo leczących poniosła męczeńską śmierć, to byli oni włączani do kalendarzy jako męczennicy, natomiast tytułu „darmo leczący” przy ich imieniu zaczęto używać dopiero w VII-VIII wieku. W przypadku zaś Cyrusa i Jana (+311), którzy swojego życia nie zakończyli śmiercią męczeńską, początkowo używano ogólnego określenia „święci”².

Analogiczna sytuacja miała miejsce w przypadku umieszczania w spisach imion świętych, którzy przez Kościół nazywani są saloitami (szaleńcami dla Chrystusa, szaleńcami Bożymi, ludźmi Bożymi, szaleńcami dla Chrystusa) (cs. *jurodiwyje* lub *blażennyje*). Ta nowa, „najbardziej niezwykła”³ kategoria świętości sformowała się w Bizancjum w VI-VII w., a jej powstanie bierze początek w środowisku monastycznym Kościoła Aleksandryjskiego i sięga w głąb IV w.⁴ do osoby św. Izydory (+ok. 365). Fenomen saloizmu, łączącego w sobie odrzucenie rozumu ludzkiego z ascezą ciała, dominował wśród ludzi świeckich, jakkolwiek okresy *jurodztwa* można również dostrzec w żywotach świętych innych typów świętości, jak np. mnichów Symeona Stylity Młodszego (zwanego Diwnogorcem) (+ok. 596) i Bazylego Nowego (+X w.).

Imiona świętych starotestamentowych (wyjątek stanowi tu pamięć męczenników Machabeuszy, która pojawiła się bardzo wcześniej) pojawiły się we wschodnich kalendarzach liturgicznych (obecnie jest to kalendarzom zachodnim) później niż męczennicy i apostołowie. Było to zapewne przedłużenie ich kultu obecnego w judaizmie. Zgodnie ze

¹ Ihumen Andronik (Trubaczow), *Biessrebrebniki* (hasło encyklopedyczne), [w:] *Prawosławna encyklopedia*, t. V, Moskwa 2002, s. 9.

² Arcybiskup Sergiusz (Spasski), *Połnyj miesiacestow Wostoka*, t. I, *Wostocznaia agiologija*, Moskwa 1997, s. 19.

³ Biskup Hilarion (Alfiejew), *Prawostawie*, t. I, dz.cyt., s. 710.

⁴ E.E. Gołubiński, *Istorija Russkoj Cerkwi*, t. I, Moskwa 1880, s. 656.

świadcstwem św. Cyryla Jerozolimskiego (+386), już w starożytnej liturgii imiona proroków były wymieniane po sakramencie Eucharystii¹. Pisał on w drugiej połowie IV wieku: „wspominamy też zmarłych, najpierw patriarchów, proroków, apostołów, męczenników”². Z reguły wpisywanie imion świętych starotestamentowych wiązało się z odnajdywaniem ich relikwii, przenoszeniem tychże relikwii oraz cudami, które miały przy nich miejsce. W późniejszych kalendarzach pojawiają się m.in., związane z odnalezieniem relikwii, imiona proroków Izajasza i Daniela, jak też Dzieciątek Betlejemskich czy św. Ignacego Teofora. Z czasem na Wschodzie (w odróżnieniu od Zachodu) w kalendarzach pojawiło się święto ku czci świętych Starego Testamentu (w tym proroków), obchodzone w niedzielę przed Bożym Narodzeniem.

Inni starotestamentowi święci – praojcowie – czczeni są w chrześcijaństwie jako święci co najmniej od drugiej połowy IV wieku. Początki ich kultu wiążą się głównie z Kościołem w Jerozolimie³, a kult ten znalazł swój wyraz w ustanowieniu świąt ku czci świętych praojców (rozumianych przede wszystkim jako patriarchów Starego Testamentu) i świętych ojców (rozumianych jako świętych Starego Testamentu, którzy znajdują się w drzewie genealogicznym Jezusa Chrystusa).

Następująca po wydaniu edyktu mediolańskiego epoka siedmiu Soborów Powszechnych jest zatem okresem wszechstronnego rozwoju kultu świętych, przejawiającego się przede wszystkim w pojawianiu się i rozwoju różnorodnych kategorii świętości. Z kolei formująca się typologia świętości rzutowała na elementy powiązane z czcią oddawaną świętym, w tym kult relikwii, rozwój architektury kościelnej i kalendarzy kościelnych, hymnografię, hagiografię czy ikonografię. Każdy z tych elementów zasługuje na szersze omówienie, jednak w

¹ W.M. Żywow, *Swjatost'...*, dz.cyt., hasło *Swjatost'*.

² Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza dwudziesta trzecia o Mszy Świętej* 5, 9, cyt. za: św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, tł. W. Kania, wstęp J.S. Bojarski, oprac. M.A. Bogucki, Warszawa 1973, s. 319.

³ W.M. Żywow, *Swjatost' (kratkij słowar egiograficznych termonow)*, Moskwa 1994, <http://www.wco.ru/biblio/books/zhivov1/Main.htm> (dostęp 20.05.2010), hasło *Praotiec*.

tym miejscu, ze względu na ograniczenia co do objętości referatu, uwaga zwrócona zostanie jedynie na liturgiczny aspekt rozwoju kultu świętych po 313 roku.

Podkreślić należy, że okres następujący bezpośrednio po ogłoszeniu edyktu mediolańskiego przyniósł skrytalizowanie myśli teologicznej dotyczącej idei modlitewnego wstawiennictwa świętych za żywych. W pierwszych trzech wiekach praktyka żywej czci wobec męczenników i modlitewne z nimi obcowanie jakby wyprzedzała myśl teologiczną, chociaż zawierała już wiele elementów teologii męczeństwa i świętości. Nowa epoka przyniosła ze sobą najpierw praktyczne, a następnie i teoretyczne, teologiczne postrzeganie świętych jako szczególnych wystawienników przed Bogiem. Wcześniej bowiem chrześcijanie modlili się do wszystkich zmarłych (namacalnie świadczą o tym chociażby napisy w katakumbach), bez względu na to, czy zmarli oni śmiercią męczeńską czy nie. Modlitwa ta była zakorzeniona w wierze w „świętych obcowanie”, a powołanym do świętości był każdy chrześcijanin.

Chrześcijanie okresu konstantynowskiego w dalszym ciągu modlili się za siebie wzajemnie, a ich miłość wzajemna nie ustawała wraz z przejściem do wieczności. Jednak ich modlitwa za zmarłych uległa pewnemu zawężeniu i zaczęła być praktykowana jedynie w stosunku do pewnej grupy zmarłych. O ile członkowie Kościoła nadal modlili się za tych zmarłych, których nie uważano za świętych, o tyle z modlitwą taką przestali się zwracać do tych, którzy odeszli w opinii świętości. Jednym z pierwszych, który wyraźnie sprecyzował różnicę między modlitwą za zmarłych a modlitwą skierowaną do świętych, był bł. Augustyn z Hippony. Wskazywał on, że świętość męczenników jest doskonała, dlatego też Kościół nie modli się już za nich, a modli się za innych zmarłych, którzy wciąż potrzebują takich modlitw, męczennicy zaś są wystawiennikami przed Bogiem za żywych¹.

Myśli dotyczące modlitewnego orędownictwa świętych za żywych znajdujemy w dziełach i pismach wielu św. Ojców. Pisał o nich

¹ Bł. Augustyn z Hippony, *Mowa* 285., cyt. za: A. Schmemmann, ks., *Wwiedzenie w liturgiczno-bogosłowie*, dz.cyt.

choćby św. Grzegorz Teolog, który wielokrotnie podkreślał ogromną rolę modlitwy świętych do Boga. Okolicznościami ku temu były m.in. pogrzeby. W mowie pogrzebowej na cześć swojego ojca pisał on: „Jestem pewien, że teraz modlitwami swymi sprawi on więcej niż wcześniej nauczaniem, bowiem znalazł się bliżej Boga, zrzucawszy z siebie okowy ciała...”¹. Bł. Teodoret z Cyru pisze zaś: „Zdrowy prosi [świętego – przyp. J.Ch.] o zachowanie zdrowia, chory o uzdrowienie. Bezdzietni proszą u męczenników o dzieci, kobiety wzywają ich, aby stać się matkami. [...] Ci, którzy wybierają się w podróż, pragną mieć ich za współtowarzyszy, a powracający z podróży przynoszą im swe podziękowanie. [...] Zwracają się do nich nie jak do bogów, lecz jak do boskich ludzi, prosząc ich o wstawiennictwo”².

Wraz z pojawianiem się kolejnych rytów liturgii w IV w., ich twórcy i późniejsi redaktorzy uwzględnili również kwestię wspominania świętych w tym nabożeństwie, w szczególności zaś w najważniejszej jego części – anaforze. Początkowo, jak pisze ks. Henryk Paprocki: „Najstarsze zachowane teksty liturgiczne bądź też opisy liturgii, nie wspominają o komemoracji Matki Bożej i świętych w anaforze”³. Takiego samego zdania jest też o. Miguel Arranz⁴. A zatem, wspomnienia świętych w tych głównych rytach liturgii nie da się połączyć z imionami ich twórców: Bazylim Wielkim czy Janem Chryzostosem. Wspomnienie świętych zaczęło wchodzić do tych rytów stopniowo, przy czym najpierw pojawiły się nazwy kategorii świętości, a dopiero później (w niektórych anaforach) również niektórzy święci z imienia.

O ile dotyczące świętych modlitwy o charakterze błagalnym i wspomnieniowym były już obecne w anaforach wschodnich w

¹ Św. Grzegorz Teolog, *Mowa 18., pogrzebowa na cześć swojego ojca*, cyt. za: J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog – u źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 324.

² Bł. Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu* 8, 63, cyt. za Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, tłum., wstęp i oprac. S. Kalinkowski, Warszawa 1981, s. 77.

³ H. Paprocki, ks., *Wspomnienie Matki Bożej i świętych w anaforach wschodnich*, „Elpis”, 2011, XIV (XXV), 23-24(36-37), s. 254. W innej swojej pracy ten sam autor pisze, że wspomnienia świętych nie zawierała na przykład „Tradycja Apostolska” z III w., przypisywana Hipolitowi Rzymskiemu; patrz: H. Paprocki, *Misterium Eucharystii...*, dz.cyt., s. 27.

⁴ M. Arranz, *Jewcharistija Wostoka i Zapada*, Moskwa 1999, s. 14-16.

ostatniej ćwierci IV wieku¹, to uroczyste wspomnienie Bogurodzicy zostało włączone do intercesji anafory Liturgii św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego dopiero pod koniec V w. lub w pierwszej połowie VI wieku². Bez wątpienia rozwinęło się ono pod wpływem Soboru Efeskiego (431) i Soboru Chalcedońskiego (451)³ i stanowi wyznanie wiary w Jej Boskie macierzyństwo.

Kwestia modlitw do świętych, aktualna od pierwszych wieków chrześcijaństwa, została poruszona również przez Sobory Powszechne. Św. Ojcowie uczestniczący w IV Soborze Powszechnym (451) z radością deklarują: „Flawian żywy jest po śmierci”, dodając: „Niech on, męczennik, modli się za nas”⁴. Z góra trzy wieki później, w aktach VIII Soboru Powszechnego (787), w kilku miejscach znajdują się odniesienia mówiące o modlitwach do świętych. Już w liście zapraszającym wschodnich patriarchów na to zgromadzenie patriarcha Konstantynopola Tarasjusz, wyznając wiarę w to, w co wierzy, pisze: „Proszę o wstawiennictwo Najświętszej Nieskalanej Zawsze Dziewicy Marii, świętych aniołów i świętych chwalebnych apostołów, proroków, męczenników, wyznawców i nauczycieli”⁵. Z tych słów widać dobitnie, jak już w owym czasie silnie ugruntowana była wiara Kościoła w modlitewne wstawiennictwo świętych przed Bogiem.

Wraz z rozwojem hymnografii chrześcijańskiej w IV-V w. znalazło się w niej stałe miejsce przeznaczone dla świętych. Paradoksalnie znaczny wpływ miały na to herezje. Heretycy (w szczególności arianie, gnostycy i donatyści) starali się bowiem za pomocą hymnów promować i rozpowszechniać swoje nauki. Wiktor Ałymow pisze

¹ R.F. Taft, *Statji*, t. II, *Liturgika*, Omsk 2011, s. 82.

² *Liturgie Kościoła prawosławnego*, dz.cyt., s. 120, przyp. 277. Robert F. Taft pisze, że imię Bogurodzicy włączone zostało do modlitw liturgicznych nieco wcześniej, bowiem w 431 r., tj. po zwycięstwie nad Nestorianami, a w intercesji pojawiło się ono w odpowiedzi na odmowę tytułowania Marii Bogurodzicą przez patriarchę Antiochii Meryriusza (459-470); patrz: R.F. Taft, *Statji*, t. II, *Liturgika*, dz.cyt., s. 70, 82.

³ H. Paprocki, ks., *Wspomnienie Matki Bożej i świętych...*, dz.cyt., s. 260.

⁴ *Akta Soborowe IV Soboru Powszechnego* 11, cyt. za: *Diejanija Wsielenskich Soborow*, t. 4., Kazań 1908, s. 111.

⁵ *Akta Soborowe VII Soboru Powszechnego* 3, cyt. za: *Diejanija Wsielenskich Soborow*, t. 7., Kazań 1909, s. 95.

wręcz: „Hymnografia kościelna tego okresu sformowała się jako antyteza dla heretyckich hymnów gnostyków i arian”¹. Największymi obrońcami czystości wiary byli św. Ojcowie. Oni też przede wszystkim, poza traktatami teologicznymi, pozostawili po sobie wielkie bogactwo w postaci twórczości hymnograficznej.

Hierarchia kościelna, broniąc się przed zgubnym dla ludu oddziaływaniem heretyckich hymnów, musiała przeciwstawić jej własne hymny. W tym nurcie na Zachodzie ojcami hymnografii zostało dwóch biskupów: Hilary z Poitiers (+367) oraz Ambroży z Mediolanu (+397), zaś na Wschodzie św. Efrem Syryjczyk (+373). Poza nim w walce z heretyką hymnografią zasłużyli się w tym okresie inni święci: Atanazy Wielki (+373), Grzegorz Teolog (+389) i Jan Chryzostom (+407). Ostatniemu z nich tradycja przypisuje np. wprowadzenie do nabożeństwa *troparionów-antyfonów*, śpiewanych podczas Liturgii i nocnego czuwania². Wśród setek hymnów przypisywanych św. Efremoni (Syryjczyk i Koptowie przypisują mu nawet 12-14 tys. wszelkiego rodzaju hymnów³), wychwalających przede wszystkim Zbawiciela i Kościół, wymienia się też m.in. 25 hymnów na cześć apostołów Piotra i Jana, 15 na cześć św. Jana Chrzciciela⁴ oraz 9 na cześć proroka Jonasza⁵. Były wśród nich również hymny poświęcone męczennikom, nie wspominając o ok. 50 hymnach na cześć Bogurodzicy⁶. W tym czasie, tj. w IV-V w., wychwalanie świętych, szczególnie męczenników i apostołów, zasadniczo wciąż wyrażało się „orga-

¹ W. Ałymow, *Lekcii po istoriczeskoj liturgikie*, <http://www.liturgica.ru/bibliot/alymov/alymov14.html> [dostęp 22.05.2011].

² M. Skabałanowicz, *Tolkowyj Tipikon...*, dz.cyt., s. 158; Filaret (Gumilewski), abp, *Istoriczeskij obzor piesnopiscew i piesnopenija Greczeskoj Cerkwi*, Sankt Petersburg 1902, s. 150.

³ M. Skabałanowicz, *Tolkowyj Tipikon...*, dz.cyt., s. 158; patrz też: Filaret (Gumilewski), abp, *Istoriczeskij obzor...*, dz.cyt., s. 85.

⁴ W. Ałymow, *Lekcii po istoriczeskoj liturgikie*, dz.cyt.

⁵ Filaret (Gumilewski), abp, *Istoriczeskij obzor...*, dz.cyt., s. 86.

⁶ M. Skabałanowicz, *Tolkowyj Tipikon...*, dz.cyt., s. 159. Nie wszystkie hymny napisane przez św. Efrema na cześć Matki Bożej, męczenników i innych świętych używane są obecnie w praktyce liturgicznej; patrz: Filaret (Gumilewski), abp, *Istoriczeskij obzor...*, dz.cyt., s. 88.

nizacją im czuwania (tj. nabożeństwa żałobnego – przyp. J.Ch.) w przededniu dnia pamięci oraz w dniu pamięci liturgii z agapą i, co najmniej, wspólną Eucharystią”¹.

Powyższy szkic, jak się wydaje, pokazał wyraźnie, jak przełomowe znaczenie nie tylko dla Kościoła i jego struktur, ale również dla rozwoju kultu świętych w chrześcijaństwie miał rok 313. Z tym większym zaangażowaniem współcześnie chrześcijanie powinni poznawać jego pozytywne przesłanie i zgłębiać horyzonty, które przed Kościołem dokument ten otworzył.

¹ M. Skabałanowicz, *Tołkowyj Tipikon...*, dz.cyt., s. 280.

MILÁNSKY EDIKT AKO PRELOM V ŠTÁTOM VNÍMANÍ CIRKVI

JUDr. Peter Kocvár – Mgr. Vladimír Kocvár, PhD.

Vzťah kresťana k štátu je určovaný slovami svätého apoštola Pavla v jeho liste Timoteovi: Predovšetkým teda žiadam, aby sa konali prosby, modlitby, príhovorné modlitby, vďaka za všetkých ľudí, za kráľov a za všetkých, ktorí majú moc, aby sme mohli žiť nerušene a pokojne vo všetkej pobožnosti a dôstojnosti. (1Tim 2, 1-2) a v liste Rímskym: Každý nech sa podriadi vrchnosti. Lebo niet vrchnosti, ak len nie od Boha, a tie, ktoré sú, ustanovil Boh. (Rim 13, 1). Úplne inak sa vyvíjal vzťah štátu a jeho predstaviteľov ku kresťanom a Cirkvi. Samotná cirkev bola vnímaná cez jej predstaviteľov: biskupov, kňazov, veriacich a aj preto je niekedy ťažké hovoriť o prenasledovaní Cirkvi, v dejinách prvých troch storočí išlo častokrát o prenasledovanie kresťanov. Či už išlo o prenasledovania za vlády cisára Nera, Domiciána. Cisár Traján posunul spôsob prenasledovania do inej fázy: „samotné pomenovanie kresťan je obsahom zločinu a za neho je potrebné trestať. A hoci zakázal pátrať po kresťanoch a zavrhol anonymné podania ako „nedôstojné našej doby“, kresťanstvo bolo v tomto výnose odsúdené celou silou rímskeho zákona. Od tohto okamihu každý, kto bol obvinený z toho, že je kresťan a kto to nevyvrátil prinesením obety bohom, bol odsúdený na smrť.”¹

Rím nemal inštitút štátneho žalobcu. S každým obvinením musel vystúpiť vždy konkrétny človek, pretože samotné impérium spočiatku nepreberalo sa seba iniciatívu prenasledovania. Preto pri prenasledovaniach kresťanov vidno dlhé prestávky medzi jednotlivými prenasledovaniami ako aj viac menej ich individuálny charakter, kde uväznenie konkrétneho človeka bolo možné aj na zhromaždení kresťanov bez toho, aby tým trpeli ostatní prítomní.²

¹ ШИМЕАН, А.: *Исторически путь православья*. Цетиње 1994. с. 61-62.

² Pozri tamže, s. 62.

Z dejín sa dozvedáme aj o obdobiach relatívneho kľudu, obdobiach tolerovania kresťanov, kde ich povinnosti boli vymedzené ako povinnosti všetkých iných občanov ríše. Euzébios Cézrejský vo svojich Cirkevných dejinách uvádza rozkaz cisára Antonia: „Co se týče křesťanů, mnoho provinčních místodržících napsalo mému vznešenému otci a obdrželo od něho rozhodnutí, aby je žádným způsobem neobtěžovali, jestliže nepodnikají nic proti Římské moci. I my jsme obdrželi četné zprávy o křesťanech, na které jsem odpověděl ve stejném smyslu jako otec.”¹ Po ňom však na trón nastúpil jeho syn Marcus Aurelius s ktorým sa viaže obdobie ďalšieho prenasledovania kresťanov. Známe je tiež veľké prenasledovanie kresťanov, zvlášť v Alexandrii, za cisára Severa. Počas prenasledovania za cisára Maxima boli prenasledovaní iba predstavení cirkevných obcí, považovaní za pôvodcov evanjeliového učenia.² Aj v dobách relatívneho pokoja a uvoľnenia, ako napríklad doba panovania cisára Galliena, ktorý vydal predpis o tom, aby boli uvoľnené všetky miesta určené na bohoslužobné účely ako aj poskytol kresťanom možnosť získavať do svojho vlastníctva cintoríny, sa však vyskytovali prípady obvinení konkrétnych veriacich, ktorí po preukázaní viny boli popravení. Vznikol akýsi paradox: Cirkev bola relatívne slobodná, kresťania prenasledovaní. K obvineným kresťanom často prichádzajú duchovní, aby ich posilňovali, no voči týmto nie sú vyvodzované žiadne dôsledky.³ Všetko sa zmenilo ediktmi cisára Diokleciána, ktorý v roku 303 vydal najprv edikt prikazujúci zbúrať chrámy, spáliť knihy a uväzniť kresťanov, ktorí pôsobili na významných miestach v ríši, trochu neskôr ďalší edikt, prikazujúci uväzniť predstavených cirkvi a prinútiť ich k pohanským obetám. Zvlášť tvrdo postihol tento edikt kresťanov – vojakov, z ktorých mnohí radšej zanechali vojenskú službu a hodnosť, ako svoju vieru.⁴ Toto prenasledovanie, vykonávané aj nástupcami Diokleciána trvalo takmer 10 rokov.

¹ EUSEBIUS PAMPHILI: Cirkevní dějiny. In: *Osmá patristická čítanka*. Praha 1988. s. 70.

² Pozri tamže, s. 119.

³ Pozri tamže, s. 136-137.

⁴ Pozri tamže, s. 152 – 153.

Veľký krok k slobode priniesol tzv. Galériov edikt z 5. mája 311, ktorý vydal tento cisár niekoľko dní pred svojou smrťou. Je preto diskutabilné do akej miery bol tento edikt vykonaný. V skutočnosti neide o nariadenie samotného Galéria, Eusébios Cézarejský v úvode k tomuto ediktu hovorí, že je to nariadenie trojice spoluvládárov: Galéria, Konštantína a Licínia. Edikt jasne hovorí o vôli vládarov, aby napravili verejné správanie Rimanov v súlade so starými zákonmi a zároveň, aby aj kresťanov, ktorí opustili vieru svojich predkov prinavrátili k správne mu zmýšľaniu. To, čo je v tomto edikte jasne vymedzené ako porušenie zákona je to, že „nielenže nenasledovali staré obyčaje, ktoré možno ustanovili práve ich predkovia, no podľa vlastného uváženia a tak ako sa im to páčilo, ustanovili vlastné zákony, ktoré dodržiavali a ktorými spájali rôzne národy z rozličných oblastí. Teda nadnárodný a univerzálny charakter bolo to, čo bolo v rozpore s rímskymi zákonmi.“¹ Úľavu pre kresťanov znamenali slová ediktu: „...rozhodli sme sa, že naše odpustenie treba bez otáľania dať aj im, aby znovu mohli byť kresťanmi a stavať si budovy, kde sa zhromažďujú, ale tak, aby nečinili nič proti ustanovenému poriadku... za túto milosť sa kresťania majú modliť k svojmu Bohu za našu spásu a za spásu štátu a svoju, a aby štát zostal neporušený a oni mohli bezpečne žiť vo svojich príbytkoch.“² Samozrejme, tento edikt neznamenal konečné riešenie, veď aj v samotnom dokumente sa spomína „druhý list sudcom, ktorý určí sudcom, na čo majú obrátiť pozornosť.“³ Cisár Maximin po Galeriovej smrti obnovil prenasledovania kresťanov, no krátku dobu pred smrťou vydal zákon v prospech kresťanov. Boli im garantované slobody nielen v oblasti slobody vierovyznania, no bolo prihliadané aj na majetkové krivdy, ktoré boli učené počas prenasledovania: „Ak kresťania mali nejaké domy a pozemky v právoplatnom vlastníctve a tieto podľa rozkazu našich otcov prepadli štátu alebo sa stali vlastníctvom mesta, nech všetok tento majetok je na zá-

¹ ПОПОВИЋ, Р.: *Васељенски сабори - први, други, трећи и четврти - одабрана документа*. Београд 2012. с. 29.

² Tamže, s. 29.

³ Tamže.

klade nášho príkazu kúpou alebo darovaním znovu vrátený predchádzajúcemu majiteľovi, kresťanom.

Úplná sloboda vierovyznania, ako ju poznáme dnes však prišla až vydaním Milánskeho ediktu. Týka sa slobody vierovyznania vo všeobecnosti, hoci dôraz je kladený na kresťanstvo. Čiastočnú slobodu už kresťanom dávali aj predchádzajúce zákony, no vždy boli spojené s určitými obmedzeniami, bolo možné budovať chrámy, no nebolo možné pristúpiť ku kresťanstvu, a toto bolo pravdepodobne zakázané aj kresťanom, ktorí sa počas prenasledovania zriekli viery. Milánsky edikt hovorí jasne: „Nech teraz každý z nich, kto túži držať sa kresťanskej viery, to robí bez akéhokoľvek znepokojenia a nepríjemností.”¹ Osobitné miesto v edikte zaberá problematika bohoslužobných miest, chrámov: „...aby miesta, na ktorých sa kresťania predtým zhromažďovali, ako boli odkúpené, či už peniazmi alebo niečím druhým, boli vrátené kresťanom bez peňazí a bez žiadania náhrady, bez otáľania a vyhovárania. Navyše, aj tí, ktorí ich dostali ako dar, nech ich čo najskôr vrátia kresťanom.”² To, čo sa objavuje ako novum je chápanie Cirkvi ako organizácie, jej nazvanie spoločenstvom. Už to nie je sloboda pre konkrétnych ľudí, ktorí narúšali rímske zákony, ale sloboda kresťanského spoločenstva. „Všetko to, musí byť prostredníctvom Teba ihneď a bezodkladne vydané kresťanskému **spoločenstvu**. Keďže je známe, že kresťania mali nielen budovy, v ktorých sa zhromažďovali, ale aj druhý majetok, ktorý patril ich **spoločenstvu**, teda **cirkvám a nie jednotlivcom**, všetko to, podľa horeuvedeného zákona, prikážeš, aby bolo vrátené kresťanom, teda ich **spoločenstvám** a ich cirkvám bez akéhokoľvek ďalšieho otáľania zdržiavania; za hore uvedenej podmienky, že to vrátia bezodplatne, môžu od našej milosti očakávať náhradu.”³ Kresťanstvo sa postupne stáva jedným zo základných prvkov samotného impéria a to nielen v zmysle nahradenia pohanstva, mnohobožstva, monoteistickým náboženstvom, no čoraz viac sa do popredia dostáva práve fakt spoločenstva, toho, čím vo

¹ ПОПОВИЋ, Р.: *Васељенски сабори - први, други, трећи и четврти - одабрана документа*. Београд 2012. с. 32.

² Tamže s. 32-33.

³ Tamže s. 33.

swojej podstate je aj štát. Už to nie je iba viera jednotlivca a jej prejav v bohoslužbe a živote, ale hlavne základný znak kresťanstva, ktorý je v ňom viditeľný od počiatku: zhromaždenie spoločenstva ako hlavný prejav Cirkvi.

A ako toto vnímanie zodpovedá súčasným štandardom ochrany náboženských práv a slobôd v európskom priestore? Pre všetky členské štáty Rady Európy platí v tomto ohľade čl. 9 Európskeho dohovoru o ochrane ľudských práv a základných slobôd¹. Ten definuje limity, v rámci ktorých musia štáty pristupovať k náboženskej viere a jej prejavom, vrátane cirkevnej organizácie náboženského života.

Pokiaľ ide o otázku, či Európsky dohovor chráni vo vyššie zmienenom ohľade jednotlivcov, alebo Cirkv ako takú, je potrebné všimnúť si, že tento medzinárodný dohovor tak, ako bol pôvodne napísaný, v zásade vníma ľudské práva individualisticky, vždy ako patriace konkrétnemu človeku. To teda zodpovedá aj pôvodnému rímskemu prístupu ku kresťanom ako k jednotlivcom, prekračujúcim svojím náboženským presvedčením predpisy na ochranu štátom uznaného náboženstva. Takýto prístup zohľadňujú napr. rozsudky ESLP týkajúce sa odmietnutia výkonu vojenskej služby z náboženských dôvodov², povinnej náboženskej prísahy v rámci súdneho konania³ alebo práva, aby sa súdne pojednávanie nekonalo v deň, pripadajúci na náboženský sviatok⁴

¹ Článok 9

Sloboda myslenia, svedomia a náboženstva

1. Každý má právo na slobodu myslenia, svedomia a náboženstva; toto právo zahŕňa slobodu zmeniť náboženstvo alebo vieru, ako aj slobodu prejavovať náboženstvo alebo vieru sám alebo spoločne s inými, verejne alebo súkromne, bohoslužbou, vyučovaním, náboženskými úkonmi a zachovávaním obradov.
2. Sloboda prejavovať náboženstvo alebo vieru môže podliehať len takým obmedzeniam, ktoré sú stanovené zákonom, a ktoré sú nevyhnutné v demokratickej spoločnosti v záujme verejnej bezpečnosti, ochrany verejného poriadku, zdravia alebo morálky alebo na ochranu práv a slobôd iných.

² Napr. rozsudok zo 7.7.2011 vo veci *Bayatyan v. Arménsko*, sťažnosť č. 23459/03.

³ Napr. rozsudok z 3. novembra 2011 vo veci *Dimitras a iní v. Grécko*, sťažnosti č. 34207/08 et 6365/09.

⁴ Napr. rozsudok z 3. apríla 2012 vo veci *Francesco Sessa v. Taliansko*, sťažnosť č. 28790/08.

Neskoršia judikatúra Európskeho súdu pre ľudské práva však potvrdila, že niektoré práva (napr. právo vlastníť majetok) patria aj právnickým osobám. Zásahy do majetku cirkví nepochybne predstavujú vážny zásah do náboženského života. Majetok však spravidla nie je skutočným dôvodom, prečo štátna moc môže chcieť zasiahnuť proti pôsobeniu Cirkvi. Skutočné dôvody takýchto zásahov v 20. storočí boli predovšetkým ideologické – nedemokraticky pôsobiaca štátna moc sa snažila eliminovať samotné pôsobenie Cirkvi medzi ľuďmi a nahradiť jej učenie vlastnou ideológiou. Zásah, aj keď niekedy vedený po línii majetku, teda smeroval primárne k narušeniu fungujúceho spoločenstva, proti jeho predstaviteľom, štruktúram a aktivitám. Ak nebolo možné prísť k ich úplnému paralyzovaniu, štát sa ich snažil aspoň dostať pod kontrolu a ich činnosť sťažovať. V niektorých prípadoch sa dokonca štát pokúšal aj o isté presmerovanie činnosti Cirkvi tak, aby tá aj navonok legitimizovala štátnu činnosť a ideológiu, čo mohlo viesť aj k pomerne bizarným výsledkom, keďže od Cirkvi sa očakávalo, že bude propagovať ideológiu, ktorá ju samotnú odsudzovala.

Ak sa má podobným zásahom v budúcnosti čo najviac predísť cez ich efektívnu kontrolu a odsúdenie zo strany nadnárodného súdu, akým je ESHP, je potrebné, aby sa tento súd zaoberal aj skutočnými dôvodmi uvedených zásahov. Preto je dôležité zaoberať sa aj otázkou, či ním uplatňované ľudskoprávne štandardy smerujú aj k ochrane Cirkvi vo vyššie popísanom justiniánskom zmysle, teda nielen ako množiny indivíduí s istým náboženským presvedčením, ale aj ako samostatne existujúceho spoločenstva.

Môžeme konštatovať, že judikatúra ESHP pozná aj takéto prípady. Ako príklad môžeme uviesť napr. vec *Metropolitná cirkev Besarábie v. Moldavsko*¹, v ktorej išlo o odmietnutie registrácie uvedenej autonómnej Pravoslávnej cirkvi s jurisdikciou pre Moldavskú republiku. To bolo spojené aj s inými zásahmi proti tejto cirkvi, napr. zo strany miestneho starostu, ktorý nevpustil kňaza danej farnosti, podliehajú-

¹ Rozsudok z 13.12.2001 vo veci *Metropolitná cirkev Besarábie v. Moldavsko*, sťažnosť č. 45701/99.

ceho pod uvedenú cirkev, do chrámu a snažil sa, aby bol nahradený kňazom podliehajúcim pod inú cirkevnú organizáciu. Išlo však aj o prípady fyzických útokov na predstaviteľov danej cirkvi a vandalizmus, a to aj zo strany štátnych policajtov. Pri chýbajúcej právnej subjektivite v dôsledku neuznania štátom, si dotknutá cirkev nemohla ani uplatniť súdnu ochranu svojho majetku.

Vláda sa v konaní pred ESLP bránila tým, že neuznanie existencie danej cirkvi zo strany štátu nebránilo sťažovateľom v tom, aby vyznávali svoju náboženskú vieru a prejavovali ju v rámci štátom uznanej organizácie, ktorou je Moldavská metropolitná cirkev. ESLP však jej argument zamietol a skonštatoval, že akt odmietnutia registrácie predstavuje zásah do slobody myslenia, svedomia a náboženstva. Keďže Európsky dohovor za istých podmienok pripúšťa aj isté zásahy do uvedenej slobody, súd ďalej skúmal, či sú tieto podmienky dodržané. Zdôraznil že aj keď je náboženská sloboda primárne vecou individuálneho vedomia, zahŕňa okrem iného aj slobodu „prejavovať svoje náboženstvo“ sám, alebo v spoločenstve s inými, verejne a v okruhu tých, ktorých vieru človek zdieľa. Súd zohľadnil aj čl. 11 Európskeho dohovoru, týkajúci sa slobody združovania, keďže náboženské spoločenstvá podľa neho tradične existujú vo forme organizovaných štruktúr. Z tohto uhla pohľadu teda náboženská sloboda predpokladá aj to, že veriaci sa budú môcť slobodne združovať. Autonómna existencia náboženských spoločenstiev je pritom podľa súdu nevyhnutná pre pluralizmus v demokratickej spoločnosti a predstavuje otázku, ktorá je v úplnom jadre čl. 9 Európskeho dohovoru. Na základe týchto dôvodov dospel súd k záveru, že odmietnutie registrácie zo strany štátu nebolo aktom nevyhnutným v demokratickej spoločnosti. Neuznal ani argumenty vlády o údajných rizikách takéhoto uznania pre sociálny zmier medzi veriacimi, resp. pre územnú integritu krajiny vzhľadom na tvrdené politické prepojenia cirkevných predstaviteľov s Rumunskom. Súd teda potvrdil, že štát nemôže svojvoľne ignorovať existenciu náboženského spoločenstva a tvrdiť, že tým nezasahuje do náboženskej slobody jeho členov.

Na uvedenom prípade ESLP, ktorý bol vybraný ako príklad z pomerne širokej judikatúry, vidíme že aj súčasné ľudskoprávne

uvažovanie vychádza z vnímania a uznania Cirkvi zo strany štátu ako samostatného spoločenstva, a nie len ako súboru ľudí s istým náboženským presvedčením. Zrodenie tejto prelomovej myšlienky v Milánskom edikte, a to minimálne vo vzťahu ku kresťanskému náboženstvu, sme ilustrovali jeho porovnaním s dostupnými skoršími textami. V tejto myšlienke zároveň vidíme odkaz Milánskeho ediktu aj pre súčasnosť.

Zoznam bibliografických odkazov:

- EUSEBIUS PAMPHILI: Cirkevní dějiny. In: *Osmá patristická čítanka*. Praha 1988.
- ПОПОВИЋ, Р.: *Васељенски сабори - први, други, трећи и четврти - одабрана документа*. 1. vydanie. Београд 2012. ISBN 978-86-86805-51-5.
- ШМЕАН, А.: *Историјски пут православља*. 1. vydanie. Цетиње 1994.

DOPAD MILÁNSKEHO EDIKTU NA VZŤAH CIRKVI A ŠTÁTU V BYZANCII¹

Mgr. Vasyľ Kuzmyk, PhD.

V prvých troch storočiach existencie kresťanstva je veľmi zložitý popísať pozitívny vzťah Cirkvi a štátu. Prvotná cirkev nielenže nebola uznávaná ako súčasť štátu v porovnaní s ostatnými náboženstvami v Rímskej ríši, ale jednoducho bola neľútostne prenasledovaná rímskymi cisármi. Až od doby prvého kresťanského cisára svätého Konštantína Veľkého, vlastne od vydania Milánskeho ediktu venovaného slobode náboženstiev v ríši, Cirkev začala budovať vzťahy so štátom.²

Vzťahy Cirkvi a štátu v Byzancii sa zreteľne vyvíjali hlavne od roku 380, keď svätý Teodosios I. vyhlásil kresťanstvo za oficiálne náboženstvo štátu. Svätý Justinián Veľký vo svojej 6. novele hovorí o základných princípoch vzťahov Cirkvi a štátu. Podľa neho Boh daroval byzantskému ľudu veľké blaha, ktorými sú kňazstvo a štát. Kňazstvo (cirkevná moc) je ustanovené preto, aby sa staralo o duchovné veci a štát (cisárska moc), aby sa staral o svetské záležitosti, pretože aj jedno aj druhé vychádzajú zo spoločného prameňa – Boha a majú za úlohu skrášľovať život ľudí. Z tohto dôvodu cisárom na ničom tak nezáleží ako na dôstojnosti duchovenstva, pretože ich služba má neoceniteľnú hodnotu. Ak služba duchovenstva bude príjemná Bohu a štátna moc bude spravodlivo riadiť to, čo je jej zverené, až vtedy nastane úplný súlad medzi nimi, ktorý posluží na úžitok a dobro ľudského rodu.³

Po vydaní Milánskeho ediktu štát začal postupne prijímať a presadzovať opatrenia v prospech Cirkvi, pretože aj štát prostredníctvom

¹ Tento článok je jedným z výsledkov riešenia vedeckovýskumného projektu VGA 3/2012 - *Sociálna a charitatívna služba Cirkvi 3. – 4. storočia a jej vplyv na vývoj sociálnej práce v súčasnosti*.

² Позрі ЛЕБЕДЕВ, А.: *Эпоха гонений христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом*. Москва 1897, s. 319 – 329.

³ Позрі НИКОДИМ, епископ Далматинский: *Православное Церковное право*. С.-Петербург 1897, s. 681.

kresťanstva získal dôležitú morálnu silu. Štát v Cirkvi hľadal morálnu a duchovnú podporu. Už v priebehu 4. storočia môžeme sledovať jasné kontúry cirkevno-štátnych vzťahov v Byzancii, ktoré v odbornej literatúre sú často pomenovávané ako „Byzantská symfónia”.¹ Podstata tejto symfónie medzi Cirkvou a štátom spočívala vo vzájomnej spolupráci, podpore a vzájomnej zodpovednosti za sociálno-etický a kultúrno-spoločenský vývoj Byzantskej ríše bez akéhokoľvek priameho zásahu do kompetencií inej strany. „Byzantská symfónia” ako vyjadrenie vzťahov Cirkvi a štátu bola závažným argumentom vybudovania kresťanského štátu, ktorý by mal mať spoločný grécky jazyk, byzantskú štátnosť a vieru v Trojjediného Boha.² Fakticky nikdy v dejinách Byzancie neexistovalo také obdobie, aby všetci občania bez výnimky boli kresťanmi.

Predstavitelia Byzantského štátu si dobre uvedomovali, že ich spolupráca s Cirkvou prináša očakávané plody najmä v sociálno-etických otázkach života spoločnosti. V Cirkvi videli dôstojného spoluúčastníka v budovaní stabilnej Byzantskej ríše, preto sa snažili chrániť Cirkev pred herézami. Historické fakty naznačujú to, že Cirkev v tichosti znášala zásahy štátu, ktoré ju chránili pre každou urážkou a intrigami a častokrát boli nápomocné v rôznorodej cirkevno-administratívnej činnosti. Z druhej strany si Cirkev uvedomovala, že je to jedna z ciest jej úspešnej misijnej činnosti v tak rozsiahlom impériu. 38. pravidlo VI. Všeobecného snemu tzv. Trullskeho konaného v roku 680 v Konštantínopole hovorí o zachovaní 17. pravidla 4. Všeobecného snemu: *„Zachovajme i my pravidlo vydané našimi otcami, ktoré znie nasledovne: ako bude cisárskou mocou obnovené alebo vybudované mesto, nech občianskemu a územnému rozdeleniu zodpovedá i rozdelenie cirkevných záležitostí.”*³ Uvedeným pravidlom sa Cirkev riadi do dnešného dňa,

¹ Pozri ЦЫПИН, В.: *Каноническое право*. Москва 2009, s. 771.

² Pozri КОБЫЗЕВ, Р. a kol.: *Церковні права*. 1. vydanie. Praha 1958. s. 171.

³ Правила святого Вселенского Шестого Собора, Константинопольского, 38. In ПРАВИЛА СВЯТЫХЪ ВСЕЛЕНСКИХЪ СОБОРОВЪ СЪ ТОЛКОВАНИЯМИ. Москва 1877, s. 407 - 410. Porovnaj Правила святого Вселенского Четвертого Собора, Халкидонского, 17. In ПРАВИЛА СВЯТЫХЪ ВСЕЛЕНСКИХЪ СОБОРОВЪ СЪ ТОЛКОВАНИЯМИ. Москва 1877, s. 210 - 218.

keď ustanovuje hranice eparchií v súlade s administratívnym členením štátov.

V 5. storočí bolo bežným javom, že Cirkev sa obracala na štát v rôznych otázkach, najmä ak išlo o finančnú pomoc nevyhnutnú pri výstavbe chrámov alebo monastierov. Častými prosbami Cirkvi bola aj záštita a ochrana pred utláčaním zo strany ešte doznievajúceho pohanstva, heretikov a tiež ochrana kresťanských chrámov pred zneuctením. Nemôžeme ani vylúčiť podiel byzantských cisárov na zachovaní čistoty viery. Cisár Teodosios II. napísal list biskupom Alexandrijskej miestnej cirkvi, ktorí spolu so svätým Cyrilom Alexandrijským bojovali proti nestoriánskej heréze za čistotu pravoslavia. V liste ich prosí, aby si vyriešili spory medzi sebou a dosiahli jednotu v cirkevnom učení, pretože od toho závisí stav byzantskej ríše. V závere listu naznačuje, že nie je vhodné, aby cisár priamo zasahoval do ich sporov, ale hovorí, že ten, kto sa stará o štát, nemôže prehľadať ani nepokoje v Cirkvi.¹

Podpora Cirkvi zo strany byzantských vládcov neznamená oslabenie cirkevnej moci, ale skôr ich služba a prejav úcty a vďačnosti Cirkvi za jej christianizáciu obyvateľov Byzantskej ríše. Predstavitelia štátu sa usilovali neustále zastrešovať Cirkev, preto svätí Otcovia v 104. pravidle miestneho Kartáginského snemu² konaného v roku 490 uviedli, že poslaním bohobojných predstaviteľov štátnej moci je chrániť všeobecnú Cirkev a jej jednotu.

Záujem štátu bol vyjadrený v tom, že pravidlá Cirkvi mali štátnu platnosť a boli vyhlásené za zákony byzantského štátu. Napríklad svätý Justinián Veľký v 131. novele ustanovuje, aby cirkevné pravidlá boli chránené štátnym zákonom a tiež aj to, aby dogmy, ktoré boli prijaté na všeobecných snemoch, boli vnímané ako Sväté Písmo, ktoré má všeobecný a zároveň nemenný charakter.³ Okrem toho cirkevné pravidlá boli pokladané za vyššie ako štátne zákony. Pri vytváraní

¹ Pozri ЦЫПИН, В., cit. dielo, s. 772 - 773.

² Pozri Правила Святого Поместного Собора Карфагенского, 104. In: ПРАВИЛА СВЯТЫХ ПОМЕСТНЫХ СОБОРОВЪ СЪ ТОЛКОВАНИЯМИ. 1. vydanie. Москва 1880, s. 651 – 660.

³ Pozri НИКОДИМ, епископ Далматинский, cit. dielo, s. 773.

mnohých štátnych zákonov byzantskí cisári vychádzali predovšetkým z cirkevných pravidiel.¹ Ak vznikol nejaký štátny predpis, ktorý bol v rozpore s cirkevnými pravidlami, mnohokrát bol vyhlásený za neplatný.

Vzťah Cirkvi a štátu v Byzancii mal tiež stanovené hranice. Existovali oblasti, kde Cirkev nemohla zasahovať do poľa pôsobnosti štátu, a naopak. V takomto prípade pre Cirkev a štát platilo vlastné zákonodarstvo. Oblasť pôsobenia Cirkvi a štátu vyplývala zo samotných požiadaviek spoločnosti. Na otázky duchovného života kresťanov reagovala Cirkev vydávaním patričných svätých kánonov nápomocných k duchovnému napredovaniu veriacich. Na otázky, ktoré mali isté pozemské ciele, alebo boli venované pokoju a poriadku v štáte, reagovala štátna moc vydávaním zákonov a vnútorných predpisov. Objavovali sa tiež niektoré oblasti, ktoré sa týkali tak Cirkvi ako aj štátu, preto bolo nevyhnutné vydávať spoločné zbierky zákonov. Hlavnými spoločnými styčnými bodmi spolupráce Cirkvi a štátu v Byzancii boli tiež tie otázky, ktoré neboli v kompetencii Cirkvi alebo štátu.

Cirkev v Byzancii mala samostatné kompetencie vo všetkých oblastiach duchovného charakteru. Medzi najznámejšie oblasti patrili otázky viery a kresťanskej duchovnosti, liturgického poriadku Cirkvi, svätých tajín a ich významu pre duchovný rast kresťanov, vnútornej správy Cirkvi, vstupu do cirkevného kléru, prijatia mníšstva, vstupu do monastiera a dohľadu nad monastierkým životom, duchovného súdu a tiež cirkevného práva venovaného vnútornému životu Cirkvi.

Medzi vlastné hlavné kompetencie štátu patrili otázky týkajúce sa občianskeho a politického života spoločnosti, porušenia štátnych zákonov a tiež občianskeho a politického významu oficiálnych dokumentov Cirkvi.

Na záver je nevyhnutné pripomenúť, že pozitívny vzťah Cirkvi a štátu po milánskom edikte prináša Cirkvi mnohé práva, ktoré jej boli odňaté v dobe prenasledovania a tiež rôzne privilégia. Cirkev bola finančne podporovaná zo štátnej pokladnice. Bolo jej darované

¹ Pozri BOUMIS, P.: *Kanonické právo pravoslávnej Cirkvi*. Prešov 1997. s. 205.

právo slobodnej misijnej činnosti na území celej ríše. Kresťania, ktorí prežili prenasledovania, boli odškodnení štátom a bol im vrátený konfiškovaný majetok. Cirkev mala právo vlastníctva: kúpy majetku, nadobudnutia majetku vo forme daru a tiež na základe testamentu. Zároveň Cirkev nadobudla právo azylu zločincov a cudzincov a tiež okamžitého prepustenia otrokov na slobodu. Medzi hlavné privilégia Cirkvi patrilo oslobodenie Cirkvi od daňových povinností.¹

Použitá literatúra:

- БОЛОТОВ, В.: *Лекции по истории древней Церкви II. История Церкви в период до Константина Великого*. 1. vydanie. С. – Петербург 1910.
- БОЛОТОВ, В.: *Лекции по истории древней Церкви III. История Церкви в период Вселенских Соборов*. 1. vydanie. С. – Петербург 1913.
- BOUMIS, P.: *Kanonické právo pravoslávnej Cirkvi*. 1. vydanie. (preklad z gréckeho originálu: G. Kountouris.). Prešov 1997. ISBN 80-88885-21-3.
- САР, А.: Dobročinnosť z pohľadu biblistiky a svätých otcov. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2007, roč. XXXII (17), s. 114 - 118. ISBN 978-80-8068-686-4.
- ЦЫПИН, В.: *Каноническое право*. 1. vydanie. Москва 2009. ISBN 978-5-7533-0318-9.
- JACOŠ, J.: *Církevné právo*. 1. vydanie. Prešov 2006. ISBN 80-8068-499-5.
- KOBYZEV, P. a kol.: *Církevní právo*. 1. vydanie. Praha 1958.
- KOCVÁR, V.: Kassia a byzantská hymnografia. In: *Byzantská revue* 2009. [elektronický zdroj]. Prešov 2009, s. 246-249. ISBN 978-80-555-0036-2.
- KOCHAN, P.: Niektoré formy kresťanskej sociálnej práce v jednotlivých obdobiach stredoveku na Východe. In: *Kvalita vzdelávania pracovníkov v oblasti sociálnej práce*. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie. Prešov 2010, s. 52 - 56. ISBN 978-80-555-0211-3.

¹ Pozri БОЛОТОВ, В.: *Лекции по истории древней Церкви III. История Церкви в период Вселенских Соборов*. С. – Петербург 1913, s. 103 – 138.

- KOCHAN, P.: Význam filantropie podľa svätého Jána Zlatoústeho. In: *Kresťanské východiská sociálnej práce a jej misijný rozmer*. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konanej dňa 6.-7. októbra 2008 v Prešove. PBF PU v Prešove. Prešov 2009, s. 39-44. ISBN 978-80-555-0076-8.
- KORMANÍK, P.: *Pravoslávna liturgia I*. 1. vydanie. Prešov 1999. ISBN 80-88722-84-5.
- KUZYŠIN, B.: Vybrané kapitoly z katechetiky: pohľady do patristickej pedagogiky. 1. vydanie. Prešov 2009. ISBN 978-80-8068-989-6.
- ЛЕБЕДЕВ, А.: *Эпоха гонений христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом*. 2. vydanie. Москва 1897.
- НИКОДИМ, епископ Далматинский: *Православное Церковное право*. 1. vydanie. С.-Петербург 1897.
- ПРАВИЛА СВЯТЫХЪ АПОСТОЛЪ СЪ ТОЛКОВАНИЯМИ. Red. архимандритъ Амфилохий. 1. vydanie. Москва 1876.
- ПРАВИЛА СВЯТЫХЪ ОТЕЦЪ СЪ ТОЛКОВАНИЯМИ. 1. vydanie. Москва 1884.
- ПРАВИЛА СВЯТЫХЪ ПОМЕСТНЫХЪ СОБОРОВЪ СЪ ТОЛКОВАНИЯМИ. 1. vydanie. Москва 1880.
- ПРАВИЛА СВЯТЫХЪ ВСЕЛЕНСКИХЪ СОБОРОВЪ СЪ ТОЛКОВАНИЯМИ. 1. vydanie. Москва 1877.
- PILKO, J.: *Katechéza v I. – III. storočí*. 1. vydanie. Gorlice 2011. ISBN 978-83-63055-97-4.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Všeobecný list svätého apoštola Jakuba (Historicko-kritický úvod a výklad 1. kapitoly)*. 1. vydanie. Gorlice 2009. ISBN 978-83-928613-8-6.
- ŠAFIN, J.: *Palamizmus v kontexte byzantskej teológie a latinského kresťanstva. I. časť. Prehľad palamizmu*. 1. vydanie. Prešov 2007. ISBN 978-80-8068-666-6.
- ŠAK, Š.: *Misijné štúdie I*. 1. vydanie. Gorlice 2009. ISBN 978-83-928613-7.
- ШМЕМАН, А.: *Исторический путь Православия*. 2. vydanie. Paris 1985. ISBN 2-86065-058-7.
- ŽUPINA, M.: Otázka bohatstva a chudoby v dielach svätých Jána Zlatoústeho a Vasilija Veľkého. In: *Sociálna a duchovná revue: vedecký recenzovaný časopis o aktuálnych sociálnych a duchovných otázkach*. PU v Prešove, Roč. 3, č. 4 (2012), s. 9-15. ISSN 1338-290X.

VPLYV MILÁNSKEHO EDIKTU NA TEOLÓGIU 4. STOROČIA

Mgr. Pavol Kochan, PhD.

Samostatnú kapitolu histórie Cirkvi predstavuje dokument zrovnoprávňujúci kresťanstvo ako pomerne mladú a sviežu stále viac silnejúcu súčasť rímskej spoločnosti, ktorý je známi ako Milánsky edikt, vydaný cisárom Konštantínom I. Veľkým v roku 313. Aj keď z histórie Cirkvi a spisov svätých Otcov, ktoré nám približujú ekleziologický pohľad na slobodu ako na skutočnosť, ktorá vo vzťahu s týmto svetom z jednej strany je nezávislá, ale z druhej strany sa sloboda vytráca, predsa len ide o novú skutočnosť, s ktorou sa kresťania stretávajú po dlhých troch storočiach dôsledného a krutého prenasledovania striedajúceho sa s relatívne pokojnými obdobiami. Cirkev dostáva možnosť zaoberať sa otázkami, ktoré aj kvôli vonkajším okolnostiam nebolo možné dôslednejšie analyzovať a následne priblížiť cez exegézu obsahu a zmyslu zjavených Božích právd. Tým samozrejme nechceme znížovať alebo spochybňovať teologickú kvalitu kresťanov prvých storočí. Kresťania sa skôr zaoberali praktickejšími záležitosťami kresťanského života, ktoré priamo alebo nepriamo súviseli so spoločenským statusom v Rímskej ríši. Išlo predovšetkým o budovanie pevnej cirkevnej organizácie a živého liturgického života, ktoré bolo prepojené so sociálnou službou.¹ Dekrétom Konštantína I. Veľkého o zrovnoprávnení náboženstiev v ríši a teda aj kresťanstva v roku 313 vznikla nová situácia, ktorá kresťanov „nútila“ definovať samých seba v rímskej spoločnosti. Začal postupný zvyšujúci sa prílev ľudí, ktorý inklinovali ku kresťanstvu, preto Cirkev potrebovala podať výklad svojho učenia pre pochopenie základných črt celého kresťanstva. Práve v tejto súvislosti sa objavovali mnohí učenci a exegeti, ktorí sa vyjadrovali v otázkach viery, ktoré dovtedy neboli teologicky vyjadrené. Sklízali do mnohých osobných názorov a racionalisticko-filozofických

¹ Pozri ALEŠ, P.: *Kresťanská cirkev v období všeobecných snemov. Cirkevné dejiny II.* Prešov 1995, s. 3.

tvrdení a predpokladov, ktoré presadzovali za jediné správne učenie Cirkvi. Bol to prienik rôznych názorov a pohanských zvykov cudzích Cirkvi.¹ Pochopiteľne aj skôr sa už objavili niektoré hnutia a prúdy, ako napríklad gnosticizmus a pod., ale až zrovnoprávnením kresťanstva sa tieto neskôr nazývané herézy mohli naplno a verejne prejavíť v pravom svetle.

Z týchto dôvodov sa už v polovici 3. storočia začínajú objavovať jednotlivé katechetické a teologické školy, ktoré sa snažili eliminovať tieto negatívne skutočnosti cez správnu exegézu a presné teologické vyjadrenia. Historickou zaujímavosťou aj keď možno nie prekvapením je skutočnosť, že sa paradoxne jednotliví predstavitelia týchto škôl stali pôvodcami veľkých heréz.² Bola to práve sloboda, ktorá do istej miery súvisela s Milánskym ediktom, alebo presnejšie jej znehodnotený obsah. Aj keď kresťan už nie je pod zákonom a stáva sa plne slobodným,³ svätý apoštol Pavol pravý zmysel slobody vidí v poslušnom naplňovaní Božích usmernení, ktoré človeka oslobodzujú od otroctva hriechu. Sloboda sa v kresťanskom význame viaže na nezávislosť od hriechu a nie v naplňovaní osobných častokrát egoistických žiadostí. Začiatok štvrtého storočia sa tak stal významným medzníkom života Cirkvi, hlavne jej teologickej roviny. Vnášaním rôznych filozofických a racionalistických názorov a metód boli poškodzované základné vieroučné pravdy kresťanstva, ktoré sa pochopiteľne bránilo cez prehlbujúcu sa teológiu veľkých svätých Otcov. Dovoľme si tvrdiť, že teológia by vyjadrovala zmysel učenia Cirkvi bez ohľadu na dogmatické spory, ktoré sa objavujú v prvom tisícročí kresťanstva. Tieto spory len urýchlili celý proces. Zaujímavým a zásadne odlišným

¹ Pozri ALEŠ, P.: *Kresťanská cirkev v období všeobecných snemov. Cirkevné dejiny II.* Prešov 1995, s. 3..

² Viac o katechetických školách pozri napr. ZOZULAK, J.: *Filozofia, teológia, jazyk.* Prešov 2005, s. 123-158. A tiež PILKO, J.: *Katechumenát v druhom a treťom storočí.* In: *Nipsis : časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte.* PU v Prešove, PBF 2009, roč. 4, č. 2 (8), s. 33-39.

³ „Túto slobodu nám vydobyl Kristus. Stojte teda pevne a nedávajte sa znova zapriať do jarma otroctva... Lebo vy ste povolani pre slobodu... ak vás vedie Duch, nie ste pod zákonom.“ Gal 5, 1-18. „A hriech už nebude panovať nad vami, lebo nie ste pod zákonom, ale pod milosťou.“ Rim 6, 14.

faktom je tiež definovanie vzťahu Cirkvi a štátu, keď počnúc štvrtým storočím hovoríme o tzv. symfónii moci svetskej a duchovnej. Obrazom toho sú práve všeobecné snemy, ktoré tento vzťah správne vyjadrujú (samozrejme odhládnuť od mimosnemových intervencií cisárov do cirkevných záležitostí).¹ Základnou nosnou otázkou pri vysvetľovaní učenia Cirkvi bola vždy spása človeka. Je to gnozeologicko-soteriologická téma, ktorá ukotvuje poznanie Boha do podstaty spásy človeka.² Význam teológie štvrtého storočia tak spočíva vo vyjadrení základnej vieroučnej pravdy, ktorá je prameňom celého učenia Cirkvi a ktorá má hlavný vplyv na pochopenie zmyslu života človeka a existencie všetkého, čo človeka obklopuje. Objavením sa prvej veľkej herézy na základe filozofických predpokladov, ktoré boli podopreté kozmológiou sa stal arianizmus. V stručnom vyjadrení išlo o odopieranie Božej prirodzenosti Isusovi Christovi, ktorý bol podľa Ária prvým stvorením Boha Otca stvoreným pred všetkým ostatným a teda Christos tu vystupuje ako nejaký prostredník medzi Bohom a človekom.³ Problém tejto herézy spočíval v pochopení Christa ako vteleného Božieho Syna, ktorý ontologicky, teda mimo vnímania jeho ľudskej prirodzenosti, večne sa rodí zo svojho Otca. Popieraním myšlienky, že Boh tvorí svet neustále, jedine Otec je nestvorený a nezrodený a Syn ako zrodený nie je rovný Otcovi, preto nemôže byť Bohom.⁴ Počiatok, ktorý spomína svätý apoštol a evanjelista Ján vo svojom prológu Evanjelia je odlišný od počiatku, ktorý spomína svätý Mojžiš na začiatku opisu stvorenia všetkého. Počiatok Božieho Syna je počiatkom vo večnosti, ktorý je zároveň neustálym procesom v dynamickom živote Svätej Trojice. Počiatok stvorenia je počiatkom historickým a neopakujúcim sa. Pri nesprávnom pochopení a vysvetlení tejto trinitárnej otázky, ktorou je vnútorný vzťah troch Osôb Svätej Trojice, je

¹ Pozri KRYŠTOF, biskup olomoucko-brněnský: *Úvod a přehledné dějiny byzantského státu. Byzantologie I.* Prešov 1995, s. 32-33.

² Pozri ALEŠ, P. – BELEJKANIČ, I.: *Pohlady do dejín pravoslávnej dogmatickej teológie.* Prešov 1999, s. 20-21.

³ Pozri ZOZULAK, J., cit. dielo, s. 171-174.

⁴ Pozri МЕЙЕНДОРФ, И.: *Введение в святоотеческое богословие.* Минск 2007, s. 114-115.

narušený aj zmysel a povaha vtelenia Božieho Syna a jeho spasiteľské dielo, ktoré zásadne ovplyvňuje spásu človeka.¹

Táto trinitárna otázka však pochopiteľne mala svoje pokračovanie. Bolo ním vyjadrenie vzťahu medzi druhou a treťou Hypostázou Svätej Trojice, ktoré bolo možné pochopiť na základe vzťahu svätého Ducha a Otca. Takzvaní omoiousianisti odmietali uznať Svätého Ducha ako jednu z Božích Osôb rovnú ostatným dvom. Ukázalo sa to na sneme v Carihrade v roku 381, kde táto skupina odmietla omoousios I. Nicejského snemu a opustila snem. Tvrdili, že Svätý Duch je menší od Otca a Syna, pretože je stvorením Syna. Bol to čistý subordinacionizmus známy už u Origena.² Z diela svätého Vasiľa Veľkého pochopíme, že viera vo Svätého Ducha ako v tretiu rovnoprávnú Osobu Svätej Trojice sa dotýka života vteleného Božieho Syna, Isusa Christa a jeho spasiteľského diela. Svätý Duch pôsobil pri všetkých dôležitých momentoch života Christa, pri jeho vtenení, krste, pokušení, smrti na Kríži a pri upevňovaní a spravovaní Cirkvi. Aj keď neprijíma telo človeka a zdá sa, akoby bol v tieni, v úzadí, jeho dielom je zjavovať Christa ako vteleného Syna v Cirkvi a v celom stvorenstve.³ Svätý Vasil' sa snažil vystupovať síce nekompromisne v teológii, na druhej strane presadzoval zmierlivý prístup k heretikom.⁴ To vidieť v jeho pneumatológii, kde ani raz Svätého Ducha nepomenoval Bohom, čo sa stalo predmetom určitej kritiky od jeho priateľa, svätého Gregora Nazianského. Svätý Gregor pokračuje vo Vasil'ovej teológii, no na rozdiel od zmierlivého Vasiľa priamo pomenováva Svätého Ducha Bohom. Všetky tri Hypostázy sú pre svätého Gregora konkrétnymi Osobami s osobitými charakteristikami vo vzťahu jedného k druhému. Zároveň však každá Hypostáza je prejavom tej istej podstaty.⁵ Ários a ďalší heretici sa opierali o stvorenú logiku, pričom úplné sto-

¹ Viac o antropológii sv. Gregora Teológa v súvislosti so soteriológiou pozri KUZMYK, V.: Niektoré aspekty antropológie sv. Gregora Teológa. In: *Synergia : časopis venovaný byzantským dejinám, kultúre a teológii*. PU v Prešove, PBF 2006, roč. 4, č. 7-8, s. 52-57.

² Pozri ALEŠ, P., cit dielo, s. 83.

³ Pozri МЕЙЕНДОРФ, И., cit. dielo, s. 161-165.

⁴ Pozri ZOZULAK, J., cit. dielo, s. 181.

⁵ Pozri МЕЙЕНДОРФ, И., cit. dielo, s. 183-186.

tożnienie a úplné rozlíšenie z nej nemôže pochádzať, nakoľko nič v stvorení sa nerovná nestvorenej skutočnosti.¹ Otázku riešili veľkí kappadockí Otcovia, keď v prehĺbení uznesení prvého všeobecného snemu doriešili aj vzťah Otca a Svätého Ducha. Svätí Vasiľ Veľký, Gregor Teológ a Gregor Nysský svojimi dielami o Svätej Trojici, o Svätom Duchu a vo veľkých katechetických rečiach o teológii vyvrátili nezmyselnosť herézy ariánov, omoiousianistov a pnevmatomachov a položili základný bod trinitárnej teológie, ktorá poslúžila pre riešenie nielen nasledujúcich christologických sporov.²

Trojica kappadockých Otcov sa zaslúžila aj o včlenenie objavujúceho sa mníšstva do Cirkvi. Pre doposiaľ odlišný, nezadefinovaný stav života človeka v Cirkvi³ vystupujú prví veľkí Otcovia púšte a zakladatelia pustovníckeho a koinoviálneho mníšstva, ako svätý Anton Veľký, svätý Pachomios, svätý Makarios Egyptský alebo Evagrios Pontský. Aj keď posledný spomenutý bol neskôr pre svoju origenovskú koncepciu christológie odsúdený na sneme v roku 553, jeho vyjadrenie zmyslu modlitby v opakovaní slov „Pane, zmiluj sa“ sa stalo vzorom pre neskorších hesychastov a typickým charakteristickým prvkom východnej bohoslužby.⁴ Svätý Vasiľ Veľký položil základy v zmysle pravidiel života a obsahu askézy mníchov a svätý Gregor Nysský objasnil mystiku pravoslávneho mníšstva. Na základe tohto mysticismu mníšstva, ktoré bolo v jasne definovanom vzťahu s tajinami Cirkvi, pevná teologická tvorba, askéza, boj s herézami a riešenie filozofických otázok sa stali základom nasledujúceho tisícročného obdobia pravoslávnej kultúry, ktorá ovplyvnila mnohé národy.⁵

¹ Pozri ZOZULAK, J., cit. dielo, s. 185.

² Pozri ALEŠ, P., cit. dielo, s. 31-32.

³ O asketizme viac pozri ŠAK, Š.: Nipsis - metóda duchovného života pravoslávnej cirkvi I. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2005, roč. XXVIII (13), s. 65-72.

⁴ Pozri ALEŠ, P. – BELEJKANIČ, I., cit. dielo, s. 46-47. O vzťahu bohoslužby a modlitby viac pozri PILKO, J.: Bohoslužba a modlitba. In *Prameň: mesačník michalovskej pravoslávnej eparchie*. Michalovce 2010, roč. 8, č. 2, s. 2.

⁵ МЕЙЕНДОРФ, И., cit. dielo, s. 150.

Zoznam bibliografických odkazov:

- ALEŠ, P. – BELEJKANIČ, I.: *Pohľady do dejín pravoslávnej dogmatickej teológie*. Prešov 1999. ISBN 80-88722-48-9.
- ALEŠ, P.: *Kresťanská cirkev v období všeobecných snemov. Cirkevné dejiny II*. Prešov 1995. ISBN 80-7097-316-1.
- KRYŠTOF, biskup olomoucko-brněnský: *Úvod a přehledné dějiny byzantského státu. Byzantologie I*. Prešov 1995, ISBN 80-7097-325-0.
- KUZMYK, V.: Niektoré aspekty antropológie sv. Gregora Teológa. In: *Synergia : časopis venovaný byzantským dejinám, kultúre a teológii*. PU v Prešove, PBF 2006, roč. 4, č. 7-8, s. 52-57. ISSN 1336-2275.
- МЕЙЕНДОРФ, И.: *Введение в святоотеческое богословие*. Минск 2007. ISBN 5-89942-253-x.
- PILKO, J.: Bohoslužba a modlitba. In *Prameň: mesačník michalovskej pravoslávnej eparchie*. Michalovce 2010, roč. 8, č. 2, s. 2.
- PILKO, J.: Katechumenát v druhom a treťom storočí. In: *Nipsis : časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. 4, č. 2 (8), s. 33-39. ISSN 1337-0111.
- ŠAK, Š.: Nipsis - metóda duchovného života pravoslávnej cirkvi I. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2005, roč. XXVIII (13), s. 65-72. ISBN 80-8068-358-1.
- ZOZULAK, J.: *Filozofia, teológia, jazyk*. Prešov 2005. ISBN 80-8068-352-2.

KATECHETICKÁ PRÁCA V CÍRKVI PO MILÁNSKOM EDIKTE

Mgr. Ján Pilko, PhD.

Začiatok 4. storočia znamená pre Cirkev veľkú zmenu. Sloboda Cirkvi Milánskym ediktom cisára Konštantína v roku 313, otvorila Cirkvi nové možnosti. Začiatok štvrtého storočia pre kresťanskú Cirkev znamená zmenu z pohľadu svetskej moci, ktorá postupne zmenila svoj vzťah ku kresťanstvu. Z takzvaného „nelegálneho“ náboženstva sa v roku 313 stáva oficiálnym náboženstvom rímskeho impéria a katechéza dostala úplne inú podobu. Kresťania po prvýkrát dostali možnosť verejne ohlasovať a vyznávať svoju vieru bez toho, aby sa báli prenasledovania zo strany pohanov. Samozrejme, že takáto zmena situácie spôsobila aj nové, vážne pastierske problémy, ale aj nový spôsob katechizácie oproti predošlému obdobiu v čase prenasledovania. Samotné kresťanské náboženstvo sa na západe i východe rímskeho impéria dostalo do takého popredia, že sa nakoniec stalo hlavným a náboženstvom byzantskej ríše.

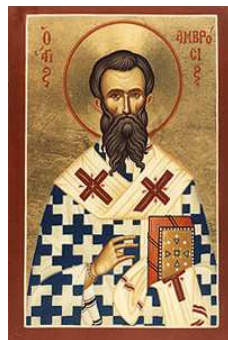
Prečo sa tak stalo? V histórii Cirkvi nachádzame niekoľko dôvodom, prečo sa veľké množstvo bývalých pohanov obracia na kresťanskú vieru.

1. V prvom rade sa zmenila príčina obrátenia na kresťanstvo, keďže zmizli prekážky zo strany pohanského štátu sprevádzajúce vstup do Cirkvi. Čoraz častejšie sa objavovala neúprimná motivácia stať sa kresťanom. Ako príklad môžeme uviesť pohanov, ktorí sa obracali s prosbou o prijatie do katechumenátu, pretože si chceli brať za manželky kresťanky. Takéto manželstvo sa pre nich mohlo stať obrátením k Christovi a vstúpením do Cirkvi, no často sa stávalo, že pohania len navonok prijímali vieru, ale v ich vnútri k zmene nedošlo.

2. Svätý Cyril Jeruzalemský hovorí o kandidátoch na prijatie svätého krstu nasledujúce: „Nech nikto medzi vami nie je podobný Šimonovi, nebud’te pokrytci, nech nie je u vás prázdna zvedavosť želajúca vidieť, čo sa stane. Možno ste mali rôzne príčiny, kvôli ktorým ste sem prišli. Pochopiteľne, možno muž sa chcel zapáčiť vo svojom dvorení kresťanke a tak na dosiahnutie tohto cieľa prišiel sem. To isté môžeme povedať o ženách. Alebo sluha sa chce takýmto spôsobom zapáčiť svojmu pánovi.”¹



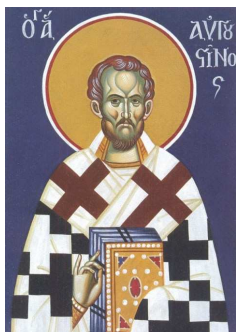
3. Nielen sluhovia a otroci sa takýmto spôsobom chceli zapáčiť nadriadeným kresťanom, ktorí zastávali vysoké štátne a úradnícke miesta. V tejto skupine ľudí sa pokrstenie stávalo nástrojom pre rýchlejší postup v služobnom rebríčku. Svätý Ambróz Milánsky tvrdo vystupuje proti takýmto praktikám keď hovorí: „Aj tu niekto prihádza do chrámu, nakoľko si želá uznanie kresťanského nadriadeného. Obracia sa za krstom s pokryteckou a neúprimnou úctou; kľania sa, rozprestiera na zem, ale neskláňa svoje kolena v duchu.”² Keďže aj samotný cisár bol naklonený Cirkvi, z čoho sa mnohí pohanskí úradníci snažili vyťažiť tým, že vystupovali ako kresťania, ale v skutočnosti prijali kresťanstvo len povrchné.³



¹ СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ АРХИЕПИСКОП ИЕРУСАЛИМСКИЙ: Поучения огласительные и тайноводственные. cit. dielo, Москва 1991. s. 4.

² СВ. АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ: Толкование на Пс. 118, 20, 48 – 49.

³ Pozri ZOZULAK, J.: Katechetické poslanie cirkvi. Prešov 2001, s. 26.



Blažený Augustín radí, aby každý, kto prihádza k svätému krstu, skúmal svoje motívy, ktoré ho k nemu privádzajú. „*Keď si niekto želá stať sa kresťanom v nádeji, že získa akú takú výhodu u ľudí, lebo si myslí, že sa im nemôže nijakým iným spôsobom zapáčiť, alebo sa chce vyhnúť škody od ľudských rúk, nevraživosti, alebo nepriateľstva, ktorého sa od nich obáva, v skutočnosti sa nechce stať kresťanom, ale len sa takýmto kresťanom chce ukázať.*“¹ To teda znamená, že pre kariérny rast

bolo potrebné prejsť celou katechetickou prípravou, ale bolo úplne postačujúce byť zapísaným medzi katechumenmi, čo bolo dostatočným svedectvom „obrátienia“ a jasným znamením pre prijatie svätého krstu. Aby Cirkev zabránila takýmto nezdravým javom, začala byť prísnejšia voči tým, ktorí sa chceli stať kresťanmi. Katechetické obdobie umožňovalo väčšiu kontrolu a lepšiu prípravu kandidátov, ktorí boli rozdelení na počúvajúcich, osvietených a novoosvietených a podľa toho boli účastní na určitej časti svätej liturgie. Tak sa prelínal katechetický a liturgický prvok.²

O tom, ako prebiehal vstup do katechumenátu v Jeruzaleme, môžeme sledovať z textu Etérie (okolo roku 400), ktorá opisuje svoju cestu do Jeruzalema. Z textu sa dozvedáme, že tí, ktorí sa rozhodli prijať krst na sviatok Paschy, sa museli zapísať ešte pred prvým dňom Veľkého pôstu. Na druhý deň bola do stredu chrámu postavená biskupská katedra, okolo ktorej po obidvoch stranách sedeli kňazi. Tí, ktorí sa rozhodli vstúpiť do katechumenátu, boli privádzaní k biskupovi. Muži postupovali s krstnými otcami, ženy s krstnými matkami. Títo krstní rodičia mali pred biskupom dosvedčiť, že daný človek skutočne zmenil svoj život. Biskup položil niekoľko otázok týkajúcich sa mravného života kandidáta. Ak odpoveď biskupa presvedčila o pripravenosti privádzaného človeka stať sa kresťanom, sám ho zapísal do

¹ ХУЛАП, В. Ф.: *Катехуменат в истории Церкви*. In: <http://www.biblicalstudies.ru/HC/35.html>. БЛАЖ. АВГУСТИН: Проп. 47, 17, cit. dielo.

² Pozri ZOZULAK, J.: *Katechetické poslanie cirkvi*. Prešov 2001, s. 26.

zoznamu kandidátov. Pokiaľ však nebol pripravený, poslal ho preč napomínajúc ho, aby najprv zmenil svoj život a až potom pristúpil k prameňu života. Ten, kto nemal svedkov, ktorí ho dobre poznali, nemohol jednoducho pristúpiť ku krstu.¹

Práve obdobie Veľkého pôstu bolo najvhodnejším časovým obdobím na prípravu katechumenov, lebo počas neho bolo prednesených množstvo kázni.

Spis Etérie podrobne opisuje, ako táto katechéza prebiehala v Jeruzaleme. Bolo zvykom, že nad katechumenmi kňazi čítali exorcizmy v chráme hneď po skončení rannej bohoslužby (utrene). Po skončení bola do stredu chrámu postavená biskupská katedra a všetci, ktorí sa pripravovali na prijatie svätého krstu, muži aj ženy, si posadali vôkol neho. Každý z ľudu, ktorý sa chcel niečo naučiť, mohol prísť sem, sadnúť si a počúvať biskupa.²

Predmetom učenia biskupa bola predovšetkým Nová zmluva. Počas štyridsiatich dní biskup vysvetľoval celú Novú zmluvu a dôležité časti Starej zmluvy začínajúc od knihy Genezis a neskôr dával poučenia o všetkom, čo sa týka viery a vzkriesenia. Po piatich nedeliach poučení prijali Symbol viery, ktorého obsah im bol podrobne vysvetlený takým istým spôsobom, ako im bola vysvetľovaná Nová zmluva. Najprv vykladá jednotlivé články symbolu viery doslovne a potom duchovne. Táto katechéza prebiehala tri hodiny každý deň.³

Samozrejme, že katechetické poučenia pokračovali aj po prijatí svätého krstu, keď novopokrstení počas Svetlého týždňa každodenne prichádzali do chrámu, kde im boli vysvetľované všetky tajiny, na ktorých sa zúčastnili, počnúc svätým krstom až po Eucharistiu.

Z toho vznikli takzvané mystagogické katechézy, ktoré môžeme vidieť u Cyrila Jeruzalemského, podobne ako to opisuje text Etérie. Novopokrstení prichádzajú do chrámu spolu s vernými, želajúc si počuť tajomstvá; ale tak, ako učí biskup, nemajú sem prístup kate-

¹ Pozri EGERIA: *Púť do Svätej zeme. Itinerarium Egeriae. Katechéza pred krstom* 45. Bratislava 2006, s. 185 – 187.

² Pozri ХУЛАП, В.Ф.: *Катехуменат в истории Церкви*, cit.dielo.

³ Pozri EGERIA: *Púť do Svätej zeme*, cit. dielo, s. 187 – 189.

chumeni a dvere chrámu zostávajú zatvorené, aby nikto nemohol vojsť dnu. Biskup objasňuje, čo všetko novopokrstení prijali na čom sa zúčastnili.¹

Keďže vďaka cisárovi Konštantínovi a Liciovi² bolo kresťanstvo zrovnoprávnené s rímskym pohanským náboženstvom čo fakticky zaručovalo slobodu vyznávania svojej viery, mohla Cirkev budovať nové katechetické školy.

Hneď ako sa Konštantínopol stal hlavným mestom ríše, začali do neho prúdiť vtedajší intelektuálny špičky – rétori, učitelia rečníctva a filozofovia. Konštantín Veľký tu zriadil podľa rímskeho vzoru vyššiu školu hneď pri založení mesta. Charakteristickým rysom byzantského školstva je jeho zoštatnenie. V súvislosti s rozšíreným presvedčením o úzkom spojení štátu a Cirkvi v Byzancii, nás prekvapuje, že sa s týchto vyšších štátnych školách nevyučovala teológia.³

V prvých storočiach neexistovala rovnaká katechetická služba v celej cirkvi a každá miestna Cirkev uskutočňovala katechetickú prípravu odlišne. Od 4. storočia existujú zmienky, ktoré svedčia o krste malých detí a ich účasti na svätej liturgii. Deti spievali spolu s ostatnými členmi počas bohoslužieb a pristupovali k svätému Prijímaniu. Blažený Augustín o deťoch hovorí, že hoci sú ešte malé, stáva-

¹ Pozri EGERIA: *Púť do Svätej zeme. Itinerarium Egeriae. Katechéza pred krstom* 47. Bratislava 2006, s. 191 – 193.

² Text Milánskeho ediktu sa zachoval iba v dielach dvoch kresťanských spisovateľov – v Laktanciovej práci „O smrti prenasledovateľov“ a v „Cirkevných dejinách“ Euzébia Cézarejského. Laktancius predkladá krátku a jasnú redakciu tohto ediktu: „My, Konštantín a Licinius, augustovia, ktorí sme sa stretli v Miláne kvôli posúdeniu všetkých záležitostí, týkajúcich sa blahobytu a bezpečnosti štátu, sme rozhodli, že medzi zaujímajúcimi nás vecami nič nemohlo byť natoľko užitočné pre naše národy, ako ustanovenie predovšetkým spôsobu služby božstvom. Nariadili sme darovať kresťanom a všetkým ostatným právo slobodného vyznávania tej viery, ktorú uprednostňujú. Domnievame sa, že bude dobré a rozvážne nikomu z našich poddaných, či už to budú kresťania, alebo budú patriť inému kultu, nebrániť v práve hlásiť sa k náboženstvu, ktoré sa mu zdá byť najvhodnejšie. Takýmto spôsobom najvyššie božstvo, ktoré odteraz každý z nás môže slobodne vyznávať, nech nám zošle svoju milosť a zvyčajnú blahosklonnosť“ ŠAFIN, Š.: *Počiatky Byzancie, Konštantín Veľký a antické dedičstvo*. Prešovská univerzita v Prešove 2011, s. 35.

³ DOSTÁLOVÁ, R.: *Byzantská vzdelanosť*. Vyšehrad 2003, s. 108.

jú sa členmi Cirkvi, zúčastňujú sa na tajinnom živote a stole Pána, aby mali život, pretože deti bez krstu a účasti na Tele a Krvi Christovej nemajú účasť na skutočnom živote.¹

Zoznam bibliografických odkazov:

EGERIA: *Púť do Svätej zeme. Itinerarium Egeriae. Katechéza pred krstom* 47. Bratislava 2006.

DOSTÁLOVÁ, R.: *Byzantská vzdělanost*. Vyšehrad 2003.

ХУЛАП, В. Ф.: *Катехуменат в истории Церкви*, cit. dielo. In: <http://www.biblicalstudies.ru/HC/35.html>.

KOCHAN, P.: *Učenie Cirkvi o Svätom Duchu v období apoštolských mužov*. In: *Acta Patristica : vedecký recenzovaný akademický časopis zameraný hlavne na oblasti patrológie, teológie, religionistiky, biblistiky, hermeneutiky, filozofie, pedagogiky, psychológie, sociológie a svetových a cirkevných dejín*. Roč. 1, č. 1 . 2010.

KUZMYK, V.: *Ekleziológia svätého Irineja Lyonského*. Gorlice : Diecezjalny ośrodek Kultury Prawosławnej ELPIS v Gorliciach, 2012.

PILKO, J.: *Katechéza v I – III storočí*. Diecezjalny ośrodek Kultury Prawosławnej ELPIS v Gorliciach, Gorlice 2011. ISBN ISBN 978-83-63055-97-4

СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ АРХИЕПИСКОП ИЕРУСАЛИМСКИЙ: *Почтения огласительные и тайноводственные*. Москва 1991.

ZOZULAK, J.: *Katechetické poslanie cirkvi*. Prešov 2001.

¹ Pozri ZOZULAK, J.: *Katechetické poslanie cirkvi*. Prešov 2001, s. 28.

VZDELÁVACÍ PROGRES PO ROKU 313 - PREHLADOVÁ DE- JINNÁ ŠTÚDIA ZAMERANÁ NA ŠTRUKTÚRU A CHARAKTER KREŠŤANSKEJ EDUKÁCIE

PhDr. Bohuslav Kuzyšin, PhD.

Je nepochybné, že kresťanstvo do histórie ľudstva prináša aj nový pohľad na vzdelávanie a výchovu. Do kultúry vložilo nového ducha, ducha, ktorý oživuje samotnú substanciu kultúry, jej pôvodnú podstatu a jej živú dušu. Táto cesta, ale nebola ľahká a priamočiara. Jej počiatok môžeme samozrejme datovať do počiatku pôsobenia Isusa Christa. Christos jej Ten, ktorý prináša Novu zmluvu a ustanovuje nové zákony. Ján Zlatoústý v tejto súvislosti napísal: *"Keď si myslíte, že počúvate zvláštne zákony, nebuďte zmätení. Ved' načo by Christos chodil, ak by neustanovil nezvyčajné zákony? ...aká by bola potreba v nebeskom Učiteľovi?"*.¹

Pri svojom pôsobení sa Christos nesústredoval len na synagógy, v ktorých sa židia zhromažďovali k modlitbám a čítaniu Písma, ani na chrám ako miesto obetné, ale kázal všade – na cestách, na horách, na mori, ale i v uliciach, na námestiach, na púšti aj súkromných domoch. Využíval všetky príležitosti, a to aj pri uzdravovaní chorých, aby nevťieravým spôsobom upozorňoval na duchovné veci. Bolo to nezvyčajné, budilo to pozornosť ľudu, ale vzbudzovalo aj nepriateľstvo. Christos sa nepripojil k žiadnej strane vtedajšieho politického i náboženského života. V ľuďoch prostého a úprimného srdca nachádzali jeho slova hlboký dojem a odozvu. V takomto smere samozrejme pokračovali aj Jeho učeníci.²

Ako píše I. Iljin, duch tejto kultúry bol záhadným spôsobom vložený do nepriateľského židovsko-rímskeho prostredia, do atmosféry abstraktných zákonov, formálnych obradov, zomierajúceho nábožen-

¹ ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Изъ во святыхъ отца нашего Иоанна Златоустаго архиепископа Константинопольскаго избранные творения. Беседы на деяния апостольские.* Санкт-Петербург, 1903, s. 59.

² Pozri ALEŠ, P.: *Cirkevné dejiny, I. Úvod a prvé obdobie cirkevných dejín.* Prešov, 1992, s. 61-71.

stva, lačnej pozemskej vôle a bezohľadného inštinktu. Do prostredia, ktoré viedlo k úpadku a pochopiteľne mohlo iba degenerovať.¹

Cirkev bola teda nútená žiť v podmienkach štátu, ktorý považoval jej činnosť a vôbec existenciu za nezákonnú, nedovolenú a politicky nebezpečnú.² Kresťania boli mučení, pretože spoločnosť nechcela spoznať ich vieru. Boli vyšetrovaní, aby svoju vieru zapreli. Už samotné meno kresťan vyvolávalo nenávisť. Cirkev túto situáciu riešila aj primeranou prípravou katechumenov, aby ich posilnila vo viere, dodala im odvahu pri vyznávaní Christa a pripravila ich k prípadnej mučeníckej smrti. Spôsob kresťanského vzdelávania sa začal systematizovať a katechéza začala mať veľký význam ako nevyhnutný predpoklad prípravy človeka na nový život. Vznikol katechumenát a predĺžilo sa obdobie trvania katechézy.³ Tento proces pretrvával až do obdobia, kedy Cirkev dostala slobodu.

Do štvrtého storočia vstupovala Cirkev s pevne vybudovanou cirkevnou organizáciou, intenzívnym liturgickým životom a aktívnou sociálnou a charitatívnou službou a uvedomelou disciplínou členov Cirkvi. Zásahom cisára Konštantína Veľkého, ktorý mal zjavenie od Boha, bola Cirkev milánskym ediktom roku 313 uznaná ako legálne náboženstvo, dostala sa pod ochranu štátnych zákonov a do osobitnej priazne panovníka. Dovtedy žila v obrannom postoji, odteraz vystupovala v spoločenskom dianí ako rovnocenná partnerka v dialógu s pohanskou spoločnosťou, s jej filozofiou a aj s jej etickým postojom k životu. Vonkajšej misii Cirkvi sa otvoril priestor nielen vnútri štátu, ale aj za jeho hranicami, zatiaľ čo vnútri spoločenstva si zvesť Evanjelia razila cestu do najširších vrstiev obyvateľstva. Do Cirkvi vstupuje značný počet nových členov, avšak tento rast priniesol mnohé problémy morálnej a ideologickej povahy. Bývalí pohania totižto vnášajú do Cirkvi aj cudzie návyky a názorové prežitky.⁴

Práve vzdelanie a vzdelávanie sa stalo vhodným prostriedkom na regeneráciu spoločnosti. Školy začali byť organizované univerzálnym

¹ Pozri ILJIN, I. A.: *Základy kresťanskej kultúry*. Velehrad, 1997, s. 29.

² Pozri *Spisy apoštolských otců*. Praha, 2004, s. 158-170.

³ Pozri ZOZULAK, J.: *Katechetické poslanie Cirkvi*. Prešov, 2001, s. 25.

⁴ Pozri ALEŠ, P.: *Cirkevné dejiny, II*. Prešov, 1995, s. 3-4.

charakterom, pretože vychovávali nielen deti, ale aj dospelých rôznych národností a rôzneho vzdelania. Ich úlohou bolo predovšetkým uvádzať do kresťanského života čítanie a exegézu Evanjelia, ozrejmovanie článkov Symbolu viery, modlitby, ale aj čítanie žalmov.¹

Cirkev s snahe správne vychovávať Boží ľud a začleniť ho do spoločenstva s Bohom určila, že je potrebné, aby pred samotným aktom svätej tajiny krstu určitý a potrebný čas prebiehala duchovná príprava a katechizácia všetkých tých, ktorí by chceli žiť novým životom v Christu. Cirkev organizovala skupiny katechumenov, ktorých obyčajne vychovávali ustanovení katechéti počas troch rokov, a to sériou prednášok. Katechumeni sa delili na tri skupiny. Počúvajúcí stáli v prítvore chrámu a počúvali jednotlivé pasáže zo Svätého Písma a kázne. Neboli ešte "formálne" zodpovední za dodržiavanie pravidiel kresťanského učenia. Katechumeni boli tí, ktorí oficiálne žiadali o začlenenie do Cirkvi. Nezúčastňovali sa na eucharistických zhromaždeniach, ale Božie slovo počúvali v priestoroch chrámovej lode, kde bolo ich miesto a do čítania modlitieb za katechumenov. Katechumeni už boli zodpovední za to, aby pretvárali svoj život smerom k Bohu. Osvietení, tretia a posledná skupina katechumenov, bola tvorená tými z radov katechumenov, ktorí po trojročnej katechizácii chceli prijať svätý krst.²

Kresťanská edukácia sa týkala predovšetkým dospelých, ale od 4. storočia zachytávame zmienky o krste detí a ich účasti na svätej liturgii. Týmto spôsobom katechumenát vstupuje do novej éry. Obdobie, v ktorom sa začalo krstenie malých detí, bolo obdobím masového vstupovania ľudí do Cirkvi, a tá nebola dostatočne pripravená na to, aby mohla odpovedať na mnohé katechetické požiadavky. V 6. st. sa zvyšoval počet pokrstených detí a katechumenát sa začal vytrácať. Vznikla úloha krstného rodiča, ktorý bol povinný naučiť dieťa modlitbu Otče náš, odpovedať mu na základné otázky viery a života. Krstným malých detí katechetické poslanie Cirkvi upadlo.³ To však ne-

¹ Pozri KADNER, O.: *Dějiny pedagogiky. Do konce středověku*. Praha, 1923, s. 159-160.

² ŠAK, Š.: *Svätá tajina krstu. Teologický, liturgický, historický výklad obradov a modlitieb*. Prešov, 1999, s. 95

³ Pozri ZOZULAK, J., cit. dielo, s. 28-31.

znamená, že zanikol vplyv kresťanstva na edukáciu všeobecne. Práve naopak. Najviditeľnejšie sa prejavil práve v období Byzantskej ríše, čoho dedičstvo je zrejme dodnes.

Školstvo zohrávalo v dejinách Byzancie veľmi dôležitú úlohu. Zachovávalo systém vzdelávania s postupnou christianizáciou svetského prístupu k edukácii, jej noriem a cieľov. Jeho špecifikom, a to najmä v ranom štádiu vývoja, bol kontinuálny prechod k dôrazu na teologické vzdelávanie, teda postupné včleňovanie kresťanských tradícií do antických osnov. Prameňom vzdelávania sa stáva viera, ktorá je dimenziou celého človeka, je aktom plnosti, ktorý neexkomunikuje myslenie, ale dodáva mu otvorenosť ako jeho bytostné určenie.¹ Legalizácia kresťanstva teda privádza históriu k zvláštnemu momentu stretu dvoch protichodných kultúr myslenia. *"Antická kultúra sa prejavila dostatočne tvárnou, aby pripustila vnútornú transformáciu... Kresťania dokázali, že je možné preorientovať kultúrny proces bez rozvratu a rozvíjať kultúru v novom duchu."*²

Organizácia byzantského sociálneho systému si vyžadovala množstvo vzdelaných ľudí. Nielen aristokracia, alebo stredná vrstva, ale aj najnižšie spoločenské triedy museli spĺňať tie najzákladnejšie predpoklady vzdelanosti, a to nielen čítať a písať. Táto potreba priamo súvisela s cirkevnou organizáciou ríše, kde pôsobilo veľké množstvo klerikov, mníchov, hypodiakonov, diakonís a pod.³

Cirkev bola nielen vzdelávacou inštitúciou, ale sama vyžadovala, aby kresťanská komunita bola schopná prijať a reagovať na problematiku dogmatické otázky a teologické pravdy. Znalosť Svätého Písma bola každodennou súčasťou duchovného vzdelávania.⁴ Vzdelanostná úroveň bola v Byzancii na omnoho vyššej úrovni ako to bolo na Západe, pretože *"byzantský systém hodnôt bol založený na zásluhách a vzde-*

¹ Pozri PALOUŠ, R.: Víra a výchova. In: Nezávislá revue pro výchovu a vzdělání., 1/4. Praha, 1991, s. 69-72.

² МЕЙЕНДОРФ, И.: Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001, s. 7.

³ Pozri DOSTALOVÁ, R.: Byzantská vzdělanost. Praha, 2003, s. 111.

⁴ Pozri tamže.

laní, takže vzdelanosť zasahovala viac sociálnych vrstiev a nebola vyhradená len pre kňazov, ako to bolo v ranom stredoveku v západnej Európe”.¹

Teologické vzdelanie zabezpečovala Cirkev prostredníctvom patriarchálnych škôl, alebo škôl, ktoré sa vytvorili pri jednotlivých monastieroch. Byzantský školský systém zachovával úplnosť systematického vzdelávania, neobmedzoval vzdelávanie len na sedem slobodných umení, ako tomu bolo na Západe. Na elementárnych školách sa preberala látka typická pre antické vzdelanie: čítanie antických klasikov - Homéra, historikov a až postupne sa do vzdelania dostáva duchovná literatúra. Toto vzájomné vyváženie je jedným z fenoménov byzantinizmu.²

Katechetické školy tvorili v Byzancii dôležitú súčasť školskej praxe. Pod pojmom katechetická škola si nemôžeme predstavovať uzavretú a chladnú kresťanskú školu. Vyučovali sa v nich rôzne predmety. Neexistovala jasná hranica medzi svetským a kresťanským poznaním. Všetko dôležité a užitočné bolo považované sa súčasť života a súčasť zvesti.³ Veda a vzdelanie malo v Byzancii cirkevno-religiózny charakter. Teologické myslenie postupne prežiarilo jednak prírodné vedy, ale aj všeobecné elementárne vzdelanie, ktoré sa do veľkej miery uskutočňovalo pri monastieroch a chrámoch.⁴ O cirkevno-religióznom charaktere vedeckého vzdelávania svedčí byzantská lekárska veda, ktorá aj napriek tomu, že hojne čerpala z antického dedičstva, bola originálnou, pretože kombinovala lekársku vedu s kresťanskou teológiou, duchovnosťou, modlitbou a cirkevným životom.⁵

Zdá sa, že je obzvlášť dôležité vyzdvihovať tento pedagogický systém aj v súčasnej dobe, kedy sa jednostrannosť výchovy pociťuje veľmi zreteľne, pretože rozumové vzdelávanie pohlcuje všetku starosť

¹ DOSTALOVÁ, R., cit. dielo, s. 111.

² Позри СОКОЛОВ, И.: *О византизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843- 1453 гг.). Вселенские судьбы в Византии.* Санкт-Петербург, 2003, s. 44-49.

³ Pozri JEŽEK, V.: *Byzantská paideia. Vzdělávání v Byzanci.* Prešov, 2006, s. 28-62.

⁴ Pozri СОКОЛОВ, И., cit. dielo, s. 44-49.

⁵ Pozri JEŽEK, V.: Úvod do byzantské medicíny. In: *Bioetika v dimenziách sociálnej práce.* Prešov, 2005, s. 50.

našich pedagógov. Pedagogika Cirkvi predstavuje harmonickú jednotu medzi rozumovým a morálnym prístupom k výchove a vzdelávaniu. Nie je umelo vytvorenou štruktúrou a v plnej miere zachováva požiadavky na dynamiku katechetického – výchovno-vzdelávacieho procesu. Jej uplatňovanie preto nesporne prinesie úžitok pre celú spoločnosť.

Zoznam bibliografických odkazov:

- ALEŠ, P.: *Cirkevné dejiny, I. Úvod a prvé obdobie cirkevných dejín*. Prešov, 1992.
- ALEŠ, P.: *Cirkevné dejiny, II*. Prešov, 1995.
- DOSTALOVÁ, R.: *Byzantská vzdělanost*. Praha, 2003.
- ILJIN, I. A.: *Základy křesťanské kultury*. Velehrad, 1997.
- ИОАНН ЗЛАТОУСТ: *Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа Константинопольского избранные творения. Беседы на деяния апостольские*. Санкт-Петербург, 1903.
- JEŽEK, V.: *Byzantská paideia. Vzdělávání v Byzanci*. Prešov, 2006.
- JEŽEK, V.: *Úvod do byzantské medicíny*. In: *Bioetika v dimenziách sociálnej práce*. Prešov, 2005.
- KADNER, O.: *Dějiny pedagogiky. Do konce středověku*. Praha, 1923.
- МЕЙЕНДОРФ, И.: *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*. Минск, 2001.
- PALOUŠ, R.: *Víra a výchova*. In: *Nezávislá revue pro výchovu a vzdělání*, 1/4. Praha, 1991.
- СОКОЛОВ, И.: *О византизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843- 1453 гг.). Вселенские судьи в Византии*. Санкт-Петербург, 2003.
- Spisy apoštolských otců*. Praha, 2004.
- ŠAK, Š.: *Svätá tajina krstu. Teologický, liturgický, historický výklad obradov a modlitieb*. Prešov, 1999.
- ZOZULAK, J.: *Katechetické poslanie Cirkvi*. Prešov, 2001.

PRAVOSLÁVIE AKO ČINITEL DUCHOVNEJ OBNOVY V SÚČASNOSTI

PhDr. Andrej Nikulin, PhD.

Milánsky edikt patrí medzi najdôležitejšie medzníky ľudských dejín nielen z cirkevného, ale aj z kultúrneho a spoločenského hľadiska.

Vydanie tohto dokumentu cisárom Konštantínom Veľkým v roku 313 znamenalo pre vtedajšiu spoločnosť Rímskej ríše radikálne zmeny vo vzťahu k náboženským hodnotám a začalo budovanie novej epochy spoločnosti s kultúrnymi, sociálnymi a najmä náboženskými reformami. Bol to dokument, ktorý poskytoval slobodu vierovyznania všetkým náboženstvám, ale predovšetkým dával kresťanstvu možnosť rozvíjať sa, a tým otváral cestu pre slobodné zvestovanie a šírenie Christovho Evanjelia. Sloboda šírenia kresťanstva znamenala prenik kresťanstva do všetkých oblastí spoločenského života. Kresťanstvo ovplyvnilo kultúru, umenie ale aj náboženské myslenie ľudí. Učenie Christa o láske ku blížnemu nabúraval sociálne stereotypy pohanského sveta, čím živilo nenávisť k novému náboženstvu najmä zo strany despotickeho Ríma. Milánsky edikt dal možnosť Christovej Cirkvi rozvíjať sa a slobodne šíriť Evanjelium. Jednou z priorít šírenia kresťanstva bol nový pohľad na človeka a jeho duchovné skúsenosti. Cirkev ostro vystúpila proti starému pohanskému vnímaniu náboženstva a duchovného života založeného najmä na rôznych podobách mágie¹ a okultizmu¹.

¹ Mágia alebo kúzelníctvo, čarodejníctvo je presvedčením o tom, že človek svojou činnosťou dokáže spôsobiť ujmu alebo inak ovplyvniť zdravie iného človeka. Rozlišujú sa dva druhy mágie: Prvým je takzvaná homeopatická mágia, pri ktorej a na základe ktorej podobne spôsobuje podobné alebo dôsledok sa podobá na svoju príčinu. Príkladom toho sú rôzne predstavy, že keď sa zobrazeniu človeka spôsobí bolesť, ako je to vo woodoo, tak človek môže ochoriť, ba aj zomrieť. Druhým je sympatický typ, ktorý vychádza zo zákona nákazlivosti. Na človeka sa môže vplývať prostredníctvom toho, že do jedla alebo jeho blízkosti sa dajú predmety, ktoré mu majú spôsobiť ujmu.

Učítelia prvotnej Cirkvi a svätí otcovia zaujali nekompromisné stanovisko voči pohanským náboženským názorom a praktikám považujúc posledné nielen za klamlivé, ale aj za ničivé pre ľudskú dušu. Najmä obdobia všeobecných snemov kryštalizovali vierouku a pomáhali priblížiť veriacemu človeku zákony duchovného sveta. Víťazstvo Pravoslávia bolo akýmsi symbolom víťazstva nad pohanstvom a herézami a upevnením kresťanstva. Dejiny však ukázali ako ľahko sa dá o tento odkaz prísť a sklznúť naspäť. Dnešná doba je toho príkladom. M. Kašparů o nej hovorí ako o silne religióznej, ale čím ďalej, tým menej kresťanskej². Pohanská mystika v podobe ezoterických³ praktik sa stáva súčasťou modernej religiozity a základom nových hnutí. Niekďajšie pohanské rituály sa stávajú opäť aktuálnou spoločenskou hrozbou. Hrozba návratu ku pohanstvu nespočíva len v zahmlievaní alebo zamlčovani jeho dopadu na dušu človeka, ale aj v spoločenskom merítku, keď takto rôzne pohanské kulty slúžia na manipuláciu a zotročovanie ľudí, zneužívanie ich problémov a situácie, v ktorej sa nachádzajú. Dnes je nanajvýš potrebné stále aj po toľkých stáročiach pripomínať význam a prínos kresťanskej duchovnosti.

Pohanstvo je pomenovaním predkresťanských prírodných alebo polyteistických náboženstiev, ktoré za základ poznania Boha nepovažujú Sväté písmo. Veľmi často pod týmto pojmom chápú pôvodné náboženstvá národov, ktoré kresťanstvo prijali neskôr. V Starom zákone židia týmto pojmom pomenovávali ostatné národy a ich náboženstvá. Pohanstvo je všeobecný pojem, ktorý zahŕňa množstvo praktík počnúc mágiou, šamanizmom a astrológiou, polyteistické náboženstvá, naturalizmus a podľa A. Osipova sem patrí aj satanizmus, či ateizmus alebo aj materializmus⁴.

¹ Okultizmus patrí medzi praktiky vyvolávania a nadväzovania kontaktu s duchmi, praktiky a spôsoby, ktoré to sprostredkovávajú.

² Pozri KAŠPARŮ, M.: *Základy pastorální psychiatrie pro spovědníky*. Brno. 2002, s.133.

³ Ezoterika náuka o posvätnom, zasvätení, tajnom svete mimo nás. Sem patri astrológia, jasnovidectvo, čarodejníctvo, alchýmia.

⁴ Pozri ОСИПОВ. А. И.: *Путь разума в поисках истины. Язычество*. (on-line). [cit. 18.06.2013]. Dostupné na internete: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=887>

Pojem pohanický je dôležitý pre pochopenie podstaty náboženských predstáv, ktoré zavrhnú predstavu o Osobnom Bohu ako o Stvoriteľovi sveta. Podľa ruského pravoslávneho mysliteľa a kňaza Pavla Florenského nám kresťanstvo dáva možnosť spoznať Osobného Boha, Boha, ktorý má meno, je Duchom a je prameňom pravdy a svätosti¹. Osobný Boh sa poznáva ako osoba a stáva sa cestou ku osobnému vykúpeniu každého z nás. V tomto zmysle sú slová Christa odhalením skutočnej podstaty pohanstva ako uctievaniu a viere v niečo, čo neexistuje. „*Vy nevíete čomu sa klaniate, ale príde čas, kedy sa praví ctiteľia budú klaňať Otcovi v Duchu a pravde*”². Tieto slová ako vraví Florenský Christos dopĺňa slovami ku apoštolom v rozlúčkovej reči „*Už vás nenazývam otrokmi, lebo otrok nepozná svojho pána, a to čo pán robí, ale nazývam vás priateľmi, lebo som vám povedal všetko, čo som počul od svojho Otca*”³. Právě poznanie a uctievanie Boha nie je dostupné pre pohanské myslenie. Pohanstvo nepozná objekt svojho uctievania, predmet svojej viery vníma otrocky, povrchné a formálne bez možností preniknúť do hĺbky jeho podstaty t.j. ku Osobnému Bohu. Boha totiž ako píše evanjelista Ján „*Nikto nikdy nevidel*”⁴ ale „*Jednorodený syn Boží, ktorý je v lone Otcovom, ten Ho známym učinil*”⁵. Naopak kresťanskému vedomiu sú otvorené Božie tajomstvá. Kresťan pozná Boha, ktorému sa klania a vníma ho ako blízku osobu, vzťah medzi veriacim a Bohom umožňuje človeku poznať Boha osobne, nie prostredníctvom prejavov jeho Sily.⁶ Ako vraví Christos „*Ten, ktorý Ma videl –vidiel aj môjho Otca*”⁷. Pohanský svet sa nedokázal uspokojiť poznaním iba prejavu Boha vo svete, ktorý je Mu imanentný, a tým aj pre človeka cudzí, lebo človek v sebe nosí obraz Stvoriteľa, a preto prirodzene túži po osobnom stretnutí s Ním. Evanjelium a viera v Christa umožnila

¹ Позри ФЛОРЕНСКИЙ. П.: Сочинения. Москва 1994, s. 553.

² Jn 4, 22.

³ Jn15, 15.

⁴ 1 Jn 4, 12.

⁵ Jn 1, 18.

⁶ Позри ФЛОРЕНСКИЙ. П.: cit. dielo, s. 554.

⁷ Jn 14, 9.

prekonať prekážku imanentnosti a ponúkla stretnutie človeka s Bohom tvárou v tvár.

Sväté písmo na mnohých miestach poukazuje na pohanstvo ako opak kresťanstva „...*nech ti je ako pohan a colník*“¹. Dokonca pri modlitbe sa máme vyhnúť formálnej mnohovravnosti ako u pohanov². Rovnako vo vzťahu k ľuďom Christos varuje pred pohanským zmýšľaním. „*A ak pozdravujete len svojich bratov, čo vlastne robíte? Či nerobia to isté aj pohania?*“³. Vo vzťahu ku životným prioritám Christos hovorí „*Nebud'te teda ustarostení a nehovorte: Čo budeme jesť? Alebo: Čo budeme piť? alebo :Čím sa budeme odievať? Lebo všetko toto pohania hľadajú*“⁴. Apoštol Pavol v liste ku Rimanom ukazuje duchovnú priepasť a hĺbku duchovnej skazy v pohanstve⁵. Podľa neho v pohanstve neexistuje poznanie pravého Boha⁶ ale modloslužobníctvo⁷. Svätí otcovi najmä v prvých storočiach kresťanstva ostro vystupovali proti rôznorodým pohanským praktikám prirovnávajú ich v duchu Evanjelia ku uctievaniu démonov. Apologéti napriek tomu, že hovorili o láske Boha ku pohanom a zjavovaniu sa im prostredníctvom ich svedomia a rozumu, vždy zdôrazňovali zásadné rozdiely medzi pohanstvom a kresťanstvom. Tatianus, jeden z najznámejších odporcov pohanských kultov, prirovnával pohanstvo ku detínskym táraninám, a že kresťanské poznanie Boha nesmieme ani porovnávať s pohanským, ktoré je príliš materializované a nemravné⁸.

Pohanský pohľad na svet je akousi ultimátnou antitézou mono-teizmu, nakoľko zbožšťuje a presadzuje neosobnú povahu prírodného božstva pripisujúc mu nekonečnosť, predstavujúc ho bez počiatku a konca. Pripisujúc neosobnej prírode atribúty Boha pohanský sveto-

¹ Mt 18, 17.

² Mt 6, 7.

³ Mt 5, 47.

⁴ Mt 6, 31-32.

⁵ Rím 1, 18-23.

⁶ Tes 4, 5.

⁷ 1Kor 12, 2.

⁸ Позри ОСИПОВ. А. И.: *Путь разума в поисках истины. Язычество*. (on-line). [cit. 18.06.2013]. Dostupné na internete: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=887>

názor vytlačá človeka do roviny prírodných javov. V kontexte pohanstva človek prestáva byť obrazom a podobou Boha povolaný ku zbožšteniu, teda spojeniu so svojim Stvoriteľom. V pohanstve je človek iba sekundárnym výtvorom neosobných síl. Je rukojemníkom neriadených a nekontrolovaných prírodných procesov, produktom nevedomej sily. Pri takom ponímaní človeka, dochádza ku jeho depersonalizácii a prirovnávaní ku ďalším prírodným javom, s ktorými sa podobá determinovanosťou a stratou slobody. Človek sa stáva závislým od okolitých vplyvov, je odkázaný na náhodu a je neschopný slobodne meniť a zasahovať do svojho života.

Tým, že pohanstvo odmieta existenciu nadprirodzeného Osobného Boha, spôsobuje duchovnú degradáciu človeka. V pohanstve človek nehľadá a nerealizuje ideál Božieho kráľovstva, ktorý harmonizuje ľudskú osobnosť a medziľudské vzťahy, ale nasmerúvava život človeka úplne odlišným smerom upevňujúc ho v nemorálnom sebaapresadení. Je to logický výsledok toho, že človek vníma sám seba voči neosobnej prírode a vesmíru, ktorý nemá v sebe žiadne etické imperatívy, ktoré by boli vyššie ako požiadavky ľudskej prirodzenosti. V procese sebarealizácie sa človek už zámerne vyhýba akejkoľvek vonkajšej morálke, ktorá v kresťanstve pramení z Boha a v pohanstve neexistuje rovnako ako žiadna prirodzená morálka. Človek tým pádom realizuje iba svoje obmedzené a prechodné ciele, ktoré často sú v protiklade s cieľmi iných ľudí. Pohanstvo vnáša deštrukciu, chaos a disharmóniu nielen do vlastnej existencie človeka, ale aj do jeho medziľudských vzťahov.

I. Iljin porovnáva vieru v Boha s mágiou, ktorá je dušou pohanského myslenia zdôrazňuje duchovný prínos pravej viery v Boha. Mágia dáva človeku moc nad vlastným nevedomím a nevedomím iných, nezduchovňuje dušu človeka, nedáva jej moc nad vnútornými silami a vášňami, ale predovšetkým dušu nezbožštuje¹. Človek nikdy nenájde moc nad samým sebou, ale vždy zostane otrokom toho, čo ho bude ovládať. Môžeme povedať slovami významného ruského teológa súčasnosti, profesora A. Osipova, pohanstvo duchovný život za-

¹ Pozri ИЛЪИН. И. А.: *Кризис безбожия*. Москва 2005, s. 232.

meriava na vonkajšie príčiny a hľadanie vonkajších zákonitostí, kým kresťanstvo sústreďuje pozornosť na vnútro človeka a jeho dušu hľadajúc príčiny vo fungovaní duše človeka.

Poznanie Boha nás nutne vedie k poznaniu pravej duchovnosti. Na rozdiel od pohanského vnímania, pri ktorom si človek kontakt s duchovným svetom vynucoval prostredníctvom rôznych rituálov a úkonov, v kresťanstve je to na základe daru, ktorý človek dostáva od Boha. Duchovnosť je dôsledkom askézy, očistenia duše človeka a jeho prípravy na stretnutie s Bohom.

Pojem duchovnosť pochádza z gréckeho *pneumatikon* (duchovný) a poukazuje na vnútorný stav človeka, ktorý určuje spôsob jeho myslenia, správania sa a v neposlednom rade aj motiváciu. Podľa Losského duchovnosť je osobná skúsenosť človeka s Transcendentným, podmienená jeho existenciou¹. Pravoslávna duchovnosť nie je iba výsledkom individuálneho úsilia o dokonalosť, postavenom na sebazaprení a asketických praktikách. Duchovnosť v ponímaní Cirkvi nie je ani abstraktný náboženský život postavený na teoretickej viere v jediného Boha. Duchovnosť je život v Bohu, ktorý sa vzťahuje na život v Cirkvi, ktorá je telom Christovým².

Charakteristikou pravoslávnej duchovnosti, podľa Vlachosa, je po prvé jej Christocentrickosť, lebo Christos je pre svoju Bohoľudskú podstatu jediný zdroj uzdravenia človeka. Po druhé, pravoslávna duchovnosť je Triadocentrická, lebo všetko sa uskutočňuje v mene svätej Trojice, s ktorou je Christos ako Druhá osoba Svätej Trojice, bytostne spätý. Po tretie duchovnosť je eklesiocentrická, pramení z Cirkvi, ktorá je telom Christa, a on je jej hlavou. Nakoniec tajiny, akými sú prijímanie a celá asketika potrebná pre duchovný život sú späté so životom v Cirkvi³. Byť v Cirkvi, znamená byť s Christom, ako vraví apoštol Pavol, byť chrámom Ducha Svätého⁴. Význam a zmysel duchovného života pre človeka vystihol vo svojich listoch apoštol Pavol. Zá-

¹ Pozri ЛОССКИЙ, В.: *Мистическое богословие*. Киев 1991.

² Kol 1, 24.

³ Pozri ВЛАХОС, И.: *Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания Души*. Сергиев посад 2004.

⁴ 1Kor 3, 16.

kladom duchovného života človeka je jeho vnútorná premena. Duchovnosť človeka preobrazuje, jeho duševným silám prinavracia ich správne smerovanie, zoceluje ich a navracia pôvodnú harmóniu. Duševný človek podľa apoštola Pavla vníma duchovnosť ako bláznovstvo, lebo nemôže o sebe usúdiť duchovne.¹

Význam duchovnosti pre človeka je vidieť v daroch, ktoré Boh človeku dáva. Predovšetkým je to dar slobody pred rôznymi formami determinácie, či už vnútornej alebo vonkajšej. Duchovnosť je prirodzenou súčasťou zdravého života človeka, dotvára ho tak, ako sa uvádza v knihe Genezis v Starej zmluve². Je to cesta spojenia s Najvyšším, a teda je to cesta sebatranscendencie, a čo je najdôležitejšie, je to zdroj sily, ktorú človek potrebuje ku prekonávaniu každodenných nástrah, prípadne liečeniu chorôb. Duchovnosť je tiež pomocou v neliečiteľnom a beznádejnom stave mnohých ochorení.

Kresťanská vierouka je náročná, kladie dôraz na poznanie duchovného života v svetle pravdy Evanjelia Christovho. Duchovný život znamená duchovný zápas a neustále sebazdokonaľovanie. Zmena, ktorú človek chce v živote dosiahnuť sa dá dosiahnuť prostredníctvom vnútornej premeny, čo vyžaduje často dlhšie časové obdobie. V pohanstve osud človeka je závislý na neznámych silách, ktoré človek chce získať alebo ovplyvniť magickým rituálom bez osobnej zaangażovanosti. Viera v kúzlo rituálu, v spoľahnutie sa na nadprirodzené sily, ktoré dokážu za nás vyriešiť všetky problémy a najmä žiadna osobná angažovanosť a zodpovednosť sú častou príčinou, prečo sa moderný človek ku pohanstvu vracia. Treba však mať na vedomí slova Spasiteľa, ktorý kresťanskú vieru a duchovný život prirovnáva ku tesnej bráne,³ ale zároveň aj k ceste spásy. Cirkev na základe Evanjelia a prostredníctvom svätých otcov svojich veriacich nabádala k pravému poznaniu viery a praktickému kresťanskému životu, v ktorom nebudú mať miesto rôzne pohanské zvyky.

¹ 1Kor 2, 14-15.

² Gen 1, 26-31.

³ Mt 7, 13-14.

Zoznam bibliografických odkazov:

- BIBLIA. Písmo Sväté Starej a Novej Zmluvy. Slovenská Biblická spoločnosť, Banská Bystrica, 1991
- ФЛОПЕНСКИЙ. П.: Сочинения. Москва 1994, ISBN 5-244-00241-4, s. 553.
- HANGONI, T.: *Zvyšovanie profesionálnych kompetencií sociálneho pracovníka*. In: Sociálna a duchovná revue. Prešov 2010, roč. I, č. 4., s.61. ISSN 1338-290X.
- HUSÁR, J.: *Spoločnosť a Eucharistia*. In: Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti. Gorlice 2009, s. 90-98.
- ИЛЬИН. И. А.: Кризис безбожия. Москва 2005. ISBN 5-485-00009-6
- KAŠPARŮ.M.: Základy pastorální psychiatrie pro spovědníky. Brno. 2002. ISBN 80-7295-031-2
- KUZYŠIN, B.: Fenomén slobodnej vôle v duchovnom a spoločenskom kontexte. In: *Duchowość jako socjalny czynnik rozwoju społeczeństwa w Polsce i na Słowacji*. [Elektronický zdroj]. Zborník príspevkov zo zahraničnej vedeckej konferencie konanej dňa 25.2.2010 v Gorlicach. Gorlice 2010, s. 162-171.
- ЛОССКИЙ, В.: Мистическое богословие. Киев 1991. ISBN 5-7707-1613-4. s. 392.
- ОСИПОВ. А. И.: *Путь разума в поисках истины. Язычество*. (online). [cit. 18.06.2013]. Dostupné na internete: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=887>
- PILKO, J.: Spoveď a pokánie ako sociálna kontakt kňaza s veriacim človekom v starej a novej zmluve. Historicko – patristický pohľad. In: DUBEC,R.(ed.): Międzynarodowa konferencja naukowa „*Spoleczny wymiar chrześcijaństwa we wspólnym konsumpcyjnym społeczeństwie*”. Gorlice 2011, s. 165-172. ISBN 978-83-63055-03-5.
- PRUŽINSKÝ, Š.: Preobrazený Christos ako dokonalý vzor nekonsumného človeka. In: *Spoleczny wymiar chrześcijaństwa we wspólnym konsumpcyjnym społeczeństwie*. Medzynarodowa konferencja naukowa, 24 listopada 2011 w Wasowej. Gorlice 2011. ISBN 978-83-63055-03-5. s. 67-72. Dostupné na internete:

http://www.okp-elpis.pl/book,open,1766,3,Mi%C4%99dzynarodowa_konferencja_naukowa.html.

ŠIP, M.: Patosociálny aspekt siekt. Kresťanské východiská sociálnej práce a jej misijný rozmer [elektronický zdroj] : zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konanej dňa 6.-7. októbra 2008 v Prešove. – Prešov: Prešovská univerzita v Prešove. 2009. –ISBN 978-80-555-0076-8. –s. 45-56

ВЛАХОС, И.: *Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания Души*. Сергиев посад 2004.

ŽUPINA, M.: *Antropologický a duchovný rozmer pokánia*. In: *Cesta obnovy človeka v súčasnej pluralitnej spoločnosti*. Gorlice 2009, s. 58-65. ISBN 978-83-928613-3-1.

EUTANÁZIA, ASISTOVANÁ SAMOVRAŽDA A PALIATÍVNA STAROSTLIVOSŤ¹

PhDr. ThDr. Maroš Šip, PhD. – Mgr. Martina Šipová

Téma konferencie je zameraná na vplyv a dôsledky Milánskeho ediktu z roku 313 AD, ktorého výsledky je stále v spoločnosti badať. Sme si istí, že kresťanstvo má svetu stále čo ponúknuť. Jeho úlohou je pozývať človeka do spoločenstva so svojim Archetypom, symbioticky pôsobiť a realizovať sa. Veríme, že takýmto kresťanským vkladom bude aj náš príspevok, ktorého myšlienky sme mohli aj vďaka slobode kresťanstva naplno využiť a rozvinúť v kontexte širšej spoločenskej diskusie.

Kľúčovými prvkami v prebiehajúcich debatách v európskych krajinách sa stáva kvalita starostlivosti o život ľudskej bytosti a využívanie lekárskeho služieb pre terminálne chorých pacientov. Z toho dôvodu do popredia spoločenského diania úzko spätého so vznikom moderných medicínskych technológií, sa dostáva i otázka fenoménu eutanázie, asistovanej samovraždy a paliatívnej starostlivosti. Prekvapujúco pôsobí domnienka niektorých ľudí, ktorí stotožňujú eutanáziu, asistovanú samovraždu a paliatívnu starostlivosť za rovnaký atribút „dôstojného“ odchodu zo sveta. Aby sme relevantne vyvrátili danú hypotézu, je potrebné v úvode definovať spomenuté pojmy.

Kým paliatívna starostlivosť od samotného počiatku je cielene zameraná liečba nielen na bolesť, ale i iné symptómy jednotlivca vyplývajúce z jeho psycho-sociálnych a duchovných problémov, a v širšom kontexte ide o dosiahnutie čo najlepšej kvality života terminálne chorého pacienta, eutanázia alebo asistovaná samovražda predstavuje násilné úmrtie v pozemskom živote.

Eutanázia a asistovaná samovražda (asistované suicídium) nadväzuje na súvisiace právo na neporušenosť telesnej integrity. Samo-

¹ Tento článok je výsledkom riešenia grantovej úlohy č. 1/2012 VGA „Súčasný bioetický otázky z pohľadu pravoslávnej teológie a ich duchovný rozmer“ v rámci Vedeckej grantovej agentúry Pravoslávnej cirkvi na Slovensku.

zrejme oba termíny vyznievajú identicky, napriek tomu hovoríme o dvoch rozličných vymedzeniach v týchto pojmoch. Zatiaľ čo pod pomenovaním eutanázia rozumieme úmyselné a vedomé zabitie ľudskej bytosti lekárom so súhlasom chorého pacienta alebo vo väčšine prípadov so súhlasom blízkej osoby alebo rodiny, asistovaná samovražda¹ predstavuje úmyselné a vedomé poskytnutie rád, liekov alebo návod lekárom, ale tieto prostriedky k usmrteniu si aplikuje v terminálnom štádiu pacient sám s prihliadnutím lekára.

Bolesť, zomieranie a smrť vnímame ako integrálnu súčasť ľudskej dimenzie. Ide o kontinuálny proces premietajúci sa do ľudskej psychiky, sociálneho prostredia, v ktorom sa človek pohybuje. V okamihu prehodnotí svoje priority, zmenu životného štýlu, svoj postoj k spoločnosti a zameria sa na dosiahnutie nesplnených cieľov. Svoj život prispôsobuje k osobnej konfrontácii s ochorením v terminálnej fáze.

Asistovať pri smrti alebo priamo vykonávať vraždu ľudského jedinca z dôvodu beznádeje, sociálno-ekonomických faktorov, strach zo závislosti od členov rodiny, nie sú relevantnými argumentmi k ego-centrickému ukončeniu pozemskej existencie. I keď mnohých podnecujú rozličné „motivačné“ faktory, napr. strata sebavedomia, obavy z budúcej kvality života a s tým spojený strach z umierania, úzkosť z bolesti a reakcie na vedľajšie účinky liekov, nemôžeme poprieť posvätnosť telesnej integrity ľudského života a s tým súvisiaci zákaz siahnutia na svoj život.

Eutanázia a asistovaná samovražda

V poslednom desaťročí v spojitosti s eutanáziou sa pozornosť verejnosti intenzívne koncentruje na problematiku práva na smrť (right to die). Verejnosť diskutuje o prijateľnosti, legitímnosti eutanázie

¹ Zadefinovať eutanáziu a asistovanú samovraždu vzhľadom na častú zámenu týchto pojmov, znamená poukázať na isté diferencie. Asistovaná samovražda je obvykle definovaná ako lekárom poskytujúca rada, lieky, alebo iné prostriedky k tomu, aby si pacient zvolil spôsob a načasovanie smrti, ale bez akéhokoľvek priameho podávania smrtiacich liekov alebo iných látok. Opozitom je eutanázia, ktorú vnímame ako zámerný akt lekára alebo ošetrovateľa s úmyslom spôsobiť smrť nevyhľediteľne a progresívne chorého pacienta.

a eventuality rozhodnutia o urýchlení skoncovania svojho života. Mnohí prichádzajú k mylnému úsudku s ľubovoľným zaobchádzaním s vlastným životom. Isteže máme právo na život. Ak vezmeme do úvahy filozofiu práva na život, mnohí sa v tejto súvislosti domnievajú, že rovnako majú právo aj na smrť. Avšak čo v skutočnosti možno rozumieť pod týmto termínom? Prináleží nám morálne právo slobody rozhodnutia sa skoncovať so životom vtedy, kedy to považujeme za nutné? Ak život vnímame ako jedinečný dar od Boha, nie je z našej strany egoistické prisvojiť si formulu práva na smrť? V konečnom dôsledku náš život smeruje k fyzickej smrti a k večnému eschatónu, ale o jej konci nerozhodujeme sami, ale výlučne Boh. Ten je darcom života, ale i Pánom smrti. Slobodu voľby danú pri stvorení na Boží obraz a podobu zneužívame vo chvíli, kedy si tak prispôsobíme podmienky a vhodné ospravedlnenie, prečo by sme mali zomrieť a vyhnúť sa ďalšiemu utrpeniu. Je naša voľba skoncovať dobrovoľne so svojim životom dôstojným odchodom z tohto sveta? Poukázaním pri súhlase s eutanáziou na morálne argumenty ako je súcit s utrpením chorého, poskytnutie úľavy v duchovnej a psycho-sociálnej dimenzii a iných závažných symptómov, nemožno pripustiť etickú konzistenciu v otázke práva na smrť. Podľa súčasnej legislatívy máme právo na život a možnosť terminálne chorého pacienta rozhodovať o jeho smrti Slovenská republika nepodporuje. V Ústave SR sa jasne deklaruje v čl. 15 v odsekoch 1 a 2:

1. Každý má právo na život. Ľudský život je hodný ochrany už pred narodením.

2. Nikto nesmie byť pozbavený života.

Nielen kresťanská spoločnosť, cirkevná tradícia, svätí otcovia odvolávajú sa na Sväté Písmo ako konkrétny zdroj svedectva o posvätnom charaktere života dostatočne hlásajú v prospech zachovania ľudského života, ale i štát garantuje toto právo jedinca. Vzhľadom na stvorenie človeka ako jedinečnej bytosti, má každá osoba právo na nedotknuteľnosť, osobnú identitu, ale nesmie siahť po prostriedkoch zámerne vedúcich k smrti.

Na mieste vyvstáva otázka, čo podnecuje protektorov eutanázie k ukončeniu života? Nevážia si život, alebo fyzické a duševné utrpenie je natoľko neznesiteľné, že jedinú úľavu vidia v smrti, aby ich zbytočné trápenie nebolo predĺžené liečebnými postupmi?

M. Angell považuje za rozhodujúci faktor pri asistovanej samovražde diskusiu týkajúcu sa schopnosti rozlíšiť medicínsky chorého pacienta, aby sa kompetentní lekári dokázali zhodnúť v asistovanej samovražde. Náhle rozhodnutie môže byť determinované výraznou prítomnosťou bolesti, pretrvávajúcou depresiou alebo inými psychosociálnymi faktormi (napr. strach zo záťaže pre svoju rodinu). Spomenuté činitele zohrávajú dôležitú úlohu pri posudzovaní žiadosti pacienta o asistovanú samovraždu alebo eutanáziu. Zástancovia legalizácie asistovanej samovraždy naznačujú, že záujem na urýchlenie smrti môže byť racionálnym rozhodnutím jedinca s terminálnym ochorením. Základ pre takúto požiadavku spočíva v strachu, v kognitívnom alebo fyzickom znehodnotení, bolesti a emocionálnom utrpení.¹ Iní zástancovia akcentujú dodržiavanie úcty k autonómii pacienta ako jeden z ďalších dôvodov pre legalizáciu asistovanej samovraždy.² Táto autonómia im dáva právo na zvolenie času a spôsobu úmrtia.³

Každý lekár Hippokratovou prisahou zasvätil svoju lekársku prax v záchranu ľudského života. V rámci tejto praxe lekári by mali rešpektovať pacientovo odmietnutie alebo prijatie liečby, vypočuť požiadavky chorého, sťažnosti na bolesť, depresie, ale nikdy realizovať úmyselné ukončenie života človeka. Etické aspekty a skutočné hodnoty spočívajú v rešpektovaní individuality človeka, jeho autonómie.

¹ K tomu bližšie pozri ANGELL, M.: Euthanasia in the Netherlands: Good news or bad? In: *Journal of Medicine. New England* 1996, vol. 335, 1676-1678. Podľa ROSENFELD, B.: Assisted suicide, depression, and the right to die. In: *Psychology, Public Policy, and Law*. Cambridge 2000, vol. 6, no. 2, s. 468.

² Pozri EMANUEL, E. J.: Euthanasia: Historical, ethical, and empirical perspectives. In: *Archives of Internal Medicine*. San Francisco 1994, vol. 154, no. 17. Podľa ROSENFELD, B., cit. dielo, s. 468.

³ Pozri ROSENFELD, B., cit. dielo, s. 468.

Pozitívny prístup lekárov k asistovanej samovražde vytvára klz-kú plochu pre zneužívanie širšieho prístupu k zásahom asistovanej samovraždy. Zástancovia eutanázie popierajú, že by mohlo dôjsť k zneužitiu právomoci v asistovanej samovražde, nakoľko existujú isté účinné prevencie spočívajúce v obmedzeniach a administratívnych zárukách.¹ Novým fenoménom je odvolať sa na samovraždu za asistencie lekára ako účinnej liečby. Pojem asistovaná samovražda sa javí ako menej alarmujúca pre verejnosť a jej zlegalizovanie vedie malým krokom k etickému schváleniu. Poniektorí lekári zámerne majú verejnosť v prízvukovaní, že asistovaná samovražda je oprávnením paliatívnej starostlivosti. Paliatívna starostlivosť zameraná na liečebné intervencie, nemôže obsahovať „terapeutické zabitie“. Z toho dôvodu eutanázia a paliatívna starostlivosť je vo svojej podstate nezlučiteľná.²

V nasledujúcich riadkoch by sme si podľa Kerecmana bližšie vyspecifikovali rozdiely medzi eutanáziou a asistovanou samovraždou:

1. „Eutanázia spravidla nie je asistovanou samovraždou (hoci má k nej pomerne blízko). V prípade asistovanej samovraždy poskytne asistujúca osoba prostriedky samovrahovi na spáchanie samovraždy (napr. smrtiacu látku), ktorú však už použije samovrah sám, vlastnoručne, kým v prípade eutanázie ide najčastejšie o konanie druhej osoby, ktoré spôsobí smrť inému.

2. Pojem eutanázie v jej rýdzej podobe spája imanentne s terminálnym štádiom choroby, prípadne aspoň s nevyliciteľnou chorobou, či aspoň neznesiteľným utrpením vyvolaným chorobou, zatiaľ čo účasť na samovražde tak, ako bola vymedzená vyššie, si tento predpoklad nevyžaduje. Z tohto pohľadu je obsah pojmu účasti na samovražde širší.

3. Rozdielny je i subjekt, ktorý smrť požaduje. V prípade eutanázie ide o pacienta, kým v prípade účasti na samovražde o akúkoľvek osobu.

¹ Pozri BOUDREAU, J. D. – SOMERVILLE, M. A.: Physician-Assisted Suicide. Should Not Be Permitted. In: *The New England Journal of Medicine*. Waltham 2013, vol. 368, no. 15, s. 1451.

² BOUDREAU, J. D. – SOMERVILLE, M. A., cit. dielo, s. 1451.

4. Rozdielny je potom i páchatel' takéhoto konania. Pri eutanázii ide spravidla o lekára, zatiaľ čo pri účasti na samovražde sa takýmto páchatelom pojmovo môže stať ktokoľvek.

5. Ďalším zásadným rozdielom oboch pojmov je i to, že účasťou na samovražde môže byť i také konanie, ktoré spočíva v pohnutí samovraha k samovražde, kým kreovanie rozhodnutia podstúpiť eutanáziu je síce zo všeobecnejšieho hľadiska súčasťou pojmu eutanázia, avšak rozhodnutie pacienta v prípade eutanázie musí byť slobodným, vážnym a dobrovoľným.“¹

Zreteľné vymedzenie eutanázie a asistovanej samovraždy samozrejme nemôže zakryť vytýčený úmysel, v ktorom lekár alebo iná asistujúca osoba vykonáva urýchlenie smrti na základe „argumentačného práva“ hájenia slobody rozhodovania sa. Rovnako k tomu neprispieva ani dôvod „slabej“ paliatívnej starostlivosti alebo chudoba rodinných príslušníkov starajúcich sa o pacienta. Strata autonómie a dôstojnosti vedie k žiadosti o ukončenie života, odmietaniu liečby a liekov držiacich ich pri živote. Nemotivovaní terminálne chorí pacienti si načasujú svoju smrť. Nechcú čakať čo sa s nimi stane. Preto je dôležité, aby sme práve u týchto ľudí vzbudzovali pocit sebestačnosti, úctu k autonómii osobnosti pacienta, zdôrazňovali citové väzby, uspokojovali ich potreby nenúteným štýlom a poskytovali čo najviac fyzickej pohody.

Eutanázia² verus paliatívna³ starostlivosť?

Nemenej predmetnou diskusiou v spoločnosti vyjadrujúcu nádej na „dôstojný odchod“ alebo „dobrú smrť“ sa stáva eutanázia a sa-

¹ KEREČMAN, P.: Eutanázia, asistovaná samovražda – právne aspekty. Bratislava 1999, s. 19. Podľa KOVÁČ, P.: Eutanázia a asistovaná samovražda z hľadiska trestného práva. In: *Via Practica*. Bratislava 2005, roč. 2, č. 4, s. 216-217.

² Vyšpecifikujme si bližšie etymológiu slova eutanázia pochádzajúcu z gréckeho slova eu – dobrá a thanatos – smrť. Doslovne znamená „dobrá smrť“, ktorá v starovekom Grécku znamenala tiché a pokojné ukončenie ľudského života.

³ Slovo paliatívny pochádza z latinského slova palium, označujúce plášť, prikrývku. Evokuje predstavuje zmiernenia bolesti, utrpenia. Od samotného začiatku si všimnime rozdiel v definovanej terminológii. Kým paliatívna starostlivosť nesústreďuje svoju pozornosť na smrť, ale na dôstojné zaobchádzanie s ľudským životom, eutanázia v nás evokuje myšlienku na smrť.

movražda za asistencie lekára v kontexte paliatívnej starostlivosti. Aktivisti tejto možnej alternatívy sústredia pozornosť na rešpektovanie pacientovej autonómie, skutočnú možnosť voľby. Jej odporcovia argumentujú eventualitou dobrej paliatívnej starostlivosti núkajúcej dostatočné množstvo alternatív v úľave od neznesiteľných bolestí ku sklonku života. V paliatívnej starostlivosti vidia splnenie cieľa a vnímajú človeka ako živú, duchovnú bytosť, mysliacu a cítiacu, ktorá je postavená na najvyšší piedestál.

Paliatívna starostlivosť ako špecializačný odbor sa stala epicentrom záujmu v mnohých krajinách na rôznych kontinentoch. Intervencie v paliatívnej starostlivosti prebiehajú od roku 1980 a sú pomerne stále viac integrované do formálneho systému zdravotnej starostlivosti v procese profesionalizácie a špecializácie. Počnúc hospicovým hnutím od roku 1960, paliatívna starostlivosť má za úlohu rozvíjať nové spôsoby starostlivosti o nevyyliečiteľne chorých pacientov, s dôrazom na morálne hodnoty a cnosti ako napríklad súcit, kvalita života a nádej. Paliatívna starostlivosť je spojená s konkrétnymi morálnymi otázkami súčasnej doby.¹

Podľa Pereira eutanáziu môžeme všeobecne definovať ako akt vykonávajúci lekárom, ktorý zámerne ukončuje život ľudskej bytosti na jeho/jej žiadosť.² S týmto názorom sa stotožňuje i Munzarová, podľa ktorej je „eutanázia úmyselné ukončenie života človeka niekým iným než človekom samotným (= lekárom), na jeho vlastnú žiadosť... Ukončuje pacient svoj život sám pomocou rady lekára, potom sa jedná o suicídium s asistenciou lekára („asistované suicídium“). Teda tu je vytýčený úmysel zabiť, zabitie a žiadosť človeka.“³

Delením eutanázie na aktívnu, pasívnu, či dobrovoľnú⁴ alebo ne-

¹ Bližšie pozri HERMSEN, M. A.: Euthanasia in Palliative Care Journals. In: *Journal of Pain and Symptom Management*. Philadelphia 2002, vol. 23, no. 6, s. 517.

² PEREIRA, J.: Legalizing euthanasia or assisted suicide: the illusion of safeguards and controls. In: *Current Oncology*. Canada 2011, vol. 18, no. 2, s. 38.

³ MUNZAROVÁ, M.: *Eutanázie nebo Paliativní péč*. Praha 2005, s. 49.

⁴ Eutanáziu môžeme deliť na dobrovoľnú a nedobrovoľnú. Dobrovoľná eutanázia je zabitie človeka na žiadosť chorého pacienta, ktorý nepodlieha žiadnemu tlaku. Nedobrovoľná eutanázia je zabitie ľudskej bytosti bez jeho/jej súhlasu. Myslí sa tým napr. zabitie malformovaného novorodenca, ktoré nemá šancu prežiť, na základe poskytnu-

dobrovoľnú, nemožno dementovať diametrálnu odlišnosť od paliatívnej starostlivosti. Legalizácia eutanázie by degradovala posvätnosť ľudského života a bola by vzdialená od „kladnej“ medicíny pre terminálne chorých jedincov. Považovať eutanáziu za alternatívne riešenie paliatívnej starostlivosti neprichádza v úvahu, keďže tu nemôžeme hovoriť o komplexnej liečbe, a pritom myslieť ako urýchliť smrť pacienta. Nemala by byť podporená ako posledná možnosť všetkých dostupných možností v rámci paliatívnej starostlivosti.

Paliatívna starostlivosť smeruje k zlepšeniu života chorého pacienta, snaží sa eticky a efektívne zmierniť fyzické a duševné trápenie umierajúceho, rešpektovať jeho jedinečnú individualitu, sama o sebe zahŕňa i kvalitnú spoluprácu s príbuznými umierajúceho človeka. Poskytuje všestrannú starostlivosť rodinným príslušníkom a zabezpečuje psycho-sociálnu pomoc k zmiereniu sa s koncom života. Opozitom v tomto kontexte sa nám javí eutanázia, ktorú vedome vnímame ako cieľavedomé ukončenie života. Cieľom eutanázie nie je zmierniť ľudské utrpenie prostredníctvom kuratívnej a paliatívnej liečby, ale zámerne urýchliť smrť človeka. V tom vidíme hlavné rozdiely. Kým prvá alternatíva predstavuje snahu pochopiť, podporiť a zlepšiť kvalitu podmienok v živote človeka, eutanázia vedome smeruje k vražde, ktorej zámer nie je záchrana ľudského života.

Z toho dôvodu paliatívna starostlivosť a eutanázia sú založené na radikálne odlišných hodnotách. Rozdiel medzi eutanáziou a paliatívnou starostlivosťou nespočíva v dôvode zabíjania alebo jeho odmietnutia. Diferenciu vidíme v prijatí a zmierení sa s myšlienkou na smrť a umieranie. Ak sme zmierení s myšlienkou na smrť, neznamená to len naše odmietnutie eutanázie, ale musíme bojovať v prospech akéhokoľvek života, dať odpoveď na otázku, prečo terminálne chorý pacient má dôvod žiť. Isteže eutanázia je neprijateľná nielen z morálneho, ale i z ľudského a racionálneho hľadiska. Hodnota života je základom pre realizáciu ďalších hodnôt a dôvodom, prečo ľudia

tia súhlasu zákonného zástupcu. Pozri PACIAN, A. a kol.: Practicing euthanasia in Poland – Necessity or freedom of introducing and application of legal regulations? – Discussion on the legal matters. In: *Romanian Journal of Bioethics*. Romania 2011, vol. 9, no. 4, s. 76-77.

majú povinnosť rešpektovať hodnotu života za každých existenčných podmienok.¹

Nielen vyššie uvedené slová a široká škála štúdií popisujú rozdiely medzi oboma nomenklatúrami, ale i nasledujúce riadky nasvedčujú odlišnosť k vytýčenému zámeru, a v spôsobe liečebných postupov. Eutanáziu vnímame ako protiklad k paliatívnej starostlivosti, pretože úmyselne ukončuje ľudský život. Navrhnutie eutanázie nielen zhoršuje životné podmienky, ale pacient pochybuje o sebe samom a o svojich vlastných hodnotách. Cíti sa ako bremeno pre svoju rodinu, voči zdravotníkom a spoločnosti. Paliatívna starostlivosť, inverzne tvrdí, že človek je hodnotnou osobou. Snaží sa evokovať pocit milovanej a chcenej osoby. Potvrdzujú to i nasledujúce slová Ciecílie Saundersovej, zakladateľky Hospicového hnutia v Londýne pod názvom Hospic sv. Kryštofa: „*Si dôležitý, pretože si to Ty! Si dôležitý do poslednej chvíle svojho života a my urobíme všetko, čo len môžeme, aby sme Ti pomohli nielen v pokoji umrieť, ale žiť dovtedy kým neumrieš.*”²

Podľa Oduncu je pozoruhodné, že mnohí ľudia, ktorí pôsobia v predmetnej oblasti paliatívnej starostlivosti, zaujímajú negatívny postoj voči eutanázii. Kvalita paliatívnej starostlivosti poskytovaná v nemocnici alebo v domácej starostlivosti závisí od miery odstránenia zo spektra liečebných postupov.³ Na druhej strane, podporovatelia eutanázie veria v konečné oslobodenie sa z vážnej choroby, ktorí majú právo odmietnuť takéto utrpenie, nešťastie, stratu dôstojnosti. Eutanáziu v tomto prípade vnímajú ako jedinu možnú odpoveď na beznádejné volanie o pomoc.⁴

Jej aktivisti argumentujú slobodou výberu pri neznesiteľne trpiacich v bolestiach. Zdá sa, že fundamentom je nielen rešpektovanie autonómie pacienta v záverečnej fáze života, ale, kto trpí neznesiteľ-

¹ ALEKSANDROVA, S.: Palliative care and euthanasia are they mutually exclusive? In: *Revista română de bioetică*. Romania 2008, vol. 6, no. 4, s. 23.

² Tamže.

³ ODUNCU, F. S.: Euthanasia: Killing as Due Care? *Wien Med Wschr*, vol. 153, 2003, pp. 387–391. Podľa ALEKSANDROVA, S., cit. dielo, s. 20.

⁴ Pozri tamže.

nou bolesťou, a lekári nedokážu predvídať koniec bolesti, v tom prípade pacient by sa mal rýchlo rozhodnúť pre eutanáziu.¹

Podľa L. J. Materstvedta a kol., prijatím a podporovaním eutanázie ako eventuality so skoncovaním s utrpením v záverečných štádiách smrteľných ochorení, sa bráni v tvorivom procese vývoja alternatívnej paliatívnej liečby. Z toho dôvodu by eutanázia nemala byť súčasťou paliatívnej starostlivosti.²

Dá sa vskutku eutanázia vnímať ako návod na dôstojné zomieranie – na dôstojnú smrť? Rozhodnutie dobrovoľne zomrieť nie je súčasťou paliatívnej starostlivosti. Ak pripustíme myšlienku na dostupné alternatívy asistovanej vraždy, eutanázie, znamená to, že svoj pohľad neorientujeme na širokospektrálnu liečbu ťažko chorých a umierajúcich, ale kvalitu života a jeho koniec zameriame na zmarenie liečby umierajúcich pacientov. V paliatívnej medicíne je nevyhnutné poukázať na životnú reflexiu, zmysluplnosť života a motivovať pacienta k tomu, aby sa nebál poprosiť o pomoc. Vzhľadom k prebiehajúcej liečbe v paliatívnej starostlivosti, u chorého sa môžu prejaviť rôzne symptómy beznádeje, frustrácie a depresie. Pacient má čas na premýšľanie o blízkej budúcnosti. Ak ho sami podnecujeme k ukončeniu života, je samozrejmé, že si navodí stavy nechcenej osoby. Neskôr sa dostaví otázka, prečo nezomrieť teraz? Známa prázdna fráza, aj tak raz všetci zomrieme, sa pre neho stane čoraz viac podstatnejšou a frekventovanejšou myšlienkou v jeho mysli. Pravda je taká, že naozaj raz zomrieme. Ale nie je dôvod svoj život zámerne nasmerovávať k vražde alebo samovražde. Plnohodnotne môže žiť každý človek. Záleží, aký postoj zaujme voči primárnym alebo sekundárnym, ale vzácnym (ďalším) okamihom vo svojom živote.

Možnože niektorí v paliatívnej starostlivosti vidia nesplnenie jej zámeru. Z toho dôvodu by sme mali vnímať eutanáziu ako jednu z foriem paliatívnej starostlivosti? Stratil by sa celkový význam liečebných postupov, a na rad by prišla otázka, prečo vôbec podstúpiť

¹ Pozri ALEKSANDROVA, S., cit. dielo, s. 22.

² Pozri MATERSTVEDT, L. J. a kol.: Euthanasia and physician-assisted suicide: a view from an EAPC Ethics Task Force. In: *Palliative Medicine*. Bristol 2003, vol. 17, no. 2, s. 99.

paliatívnu starostlivosť a „umelo” si predlžovať život, keď smerujeme k jeho koncu.

Týmto reflektujeme paliatívnu starostlivosť, keď ju vnímame ako tlmenie ťažkých chronických bolestí, ktoré môžu viesť pacienta k bezmocnosti a do stavu beznádeje. Tieto stavy sú spúšťačom pre následné dva mentálne stavy – k samovražde alebo žiadosti o eutanáziu. Ovládanie bolesti a dobrá kontrola symptómov môže pomôcť zmierniť tieto duševné stavy, zmeniť vieru, že predčasná smrť vedie k „bezbolestnému” zomieraníu a pokoju.¹

I keď väčšiu časť populácie o žiadosť s dobrovoľným skoncovaním života tvoria starší ľudia, čoraz častejšie lekári evidujú žiadosti o eutanáziu zo strany blízkej rodiny. Napriek tomu, že multidisciplinárny tím dostatočne informuje o fyzických a psychických následkoch vyplývajúcich z paliatívnej liečby, rodinní príslušníci čelia enormným nárokom a obavám z budúcnosti chorého. Dochádza k emocionálnej, duchovnej a finančnej vyčerpanosti. Ťarcha bolesti a každodenné prihliadanie sa na trpiaceho pacienta dovádza človeka k zúfalstvu. Z toho dôvodu sa rodina veľakrát stáva aktívnym žiadateľom o ukončenie trápenia pacienta.

K týmto starostiam pribúda permanentné zhoršenie mentálneho alebo fyzického zdravotného stavu u pacienta, ktoré vyvoláva u rodinných príslušníkov pocit únavy a ťažoby. Hoci emocionálne vyhovenie je vskutku namieste, predsa sa neubránia podráždenosti a vyčerpanosti.

K podporovaniu eutanázie alebo asistovanej samovraždy nemôže pozitívne prispieť ani princíp „dvojitého účinku“. Jeho zámerom je konať dobro, a nie poškodiť pacienta. Z etického hľadiska možno vykonať lekárskeho zákrok, ktorý so sebou nesie riziko urýchlenia smrti. Zabezpečiť úľavu od bolesti a paliatívnu starostlivosť, aj keď táto liečba sa prejaví ako vedľajší účinok, môže prispieť k skráteniu života jedinca, je formálne uznaný Radou Európy od roku 1999.²

¹ Pozri ALEKSANDROVA, S., cit. dielo, s. 21.

² Pozri tamže.

Dôraz sa tu kladie na zamýšľaný efekt. V eutanázii je zamýšľaným účinkom smrť, kým v paliatívnej starostlivosti zamýšľaným účinkom je zmiernenie bolesti pri nízkom riziku urýchlania smrti.¹

Je etický legitímne, ak lekár alebo ošetrovateľský personál poskytne pri intenzívne pretrvávajúcej bolesti predpísané dávky morfia tlmiace bolesť, zároveň urýchlujúce smrť. Zámerom nebolo spôsobiť smrť pacienta, ale zmierniť nepriaznivé príznaky bolesti. Takto aplikovaný princíp dvojitého účinku samo o sebe predpokladá splnenie si morálnej povinnosti voči pacientovi s morálne zlým vedľajším účinkom. Doslova pomáha legitímne „umyť si“ ruky nad „nečakanou“ smrťou pacienta, ktorá sa dala iba predpokladať.

Ochrana života je základnou hodnotou spoločnosti. Z toho vyplýva, že život je chránený, existuje „právo na život“ každej ľudskej bytosti. Ide o vrodené právo. Na druhej strane každý ľudský život je objektívnou hodnotou. Pri prvom aspekte nerozlišujeme hodnotu života v závislosti od osôb, sociálneho postavenia a ďalší aspekt zbavuje osobu práva slobodne sa rozhodnúť o jeho/jej živote.²

Eutanázia, samovražda a paliatívna starostlivosť z pohľadu Pravoslávnej cirkvi

V antropologickom kontexte je človek vnímaný ako Božie stvorenie. Iniciálny obraz a podoba v nás zaručuje naše prirodzené právo na život. Dosahujeme vlastné postavenie autonómneho života za najlepších možných podmienok, k čomu výrazne napomáha paliatívna starostlivosť k poskytnutiu nádeje na predĺženie života, doslova „odloží“ alebo „oddiali“ smrť a udrží nás pri živote. Zmieriť sa s myšlienkou smrti ako prirodzenej súčasť nášho života nedokáže prijať mnoho ľudí. Prijať realitu smrti a hovoriť o nej bezprostredne môže napomôcť k zvládaniu a hladšiemu priebehu akceptovania vlastného zomierania.

Základným cieľom v živote človeka sa stáva primárna starostlivosť o zdravie, včasná integrácia a zásah paliatívnej starostlivosti

¹ Pozri ALEKSANDROVA, S., cit. dielo, s. 21.

² Pozri PACIAN, A. a kol., cit. dielo, s. 75.

v živote chorého človeka. Naše telo je príbytkom Svätého Ducha¹, z čoho nám vyplýva dôležitá a posvätná úcta k nášmu telu a ľudskému životu. Žiaden človek nie je tvorcom vlastného života. Prirodzený mravný zákon „Nezabiješ“ by mal dostatočne viesť k dôstojnosti, posvätnosti a neporušiteľnosti ľudského života. Preto nemôže existovať naše právo na smrť. Nie sme tými, ktorí rozhodujú o dĺžke života. Sme tými, ktorí prijali život, a skrze utrpenie nasledujeme Christovu obeť.

„Smrť je realitou, paradoxne, „vďaka“ životu, keďže prítomnosť smrti má svoj pôvod a počiatok v živote. Smrť je výsledkom snahy o vytvorenie novej skutočnej existencie, ktorá odporuje takému životu ako ho stvoril Boh.“² Na počiatku v raji Boh stvoril prvých ľudí dokonalých a dostali iba jediné prikázanie. Cvičiť sa v poslušnosti a tým zdokonaľovať cnosti, ktorými boli obdarení. Neuposlušnutím prarodičia privolali na seba hriech, a tým sa otvorila cesta pre smrť. Naše „neporušiteľné“ telo prešlo k „porušenosti“. Pádom človek zaručil fyzickú smrť, a jedine Vykupiteľ mohol vyslobodiť ľudí z tejto „porušiteľnosti“ a hriechu. Celá snaha človeka preto spočíva v završení života v eschatologickom spoločenstve so svätými a Hospodinom.

Keďže Cirkev život každého človeka vníma nielen ako dar, ale i akési osobné privilegium dané špeciálne ľuďom, a nie zvieratám, keďže pri stvorení sme boli obdarovaní nielen rozumom, ale i slobodnou voľbou, preto sa Pravoslávna cirkev nemôže identifikovať s predstavou eutanázie ako pomoci pri umieraní.

Cirkev chráni posvätnosť ľudského života, o čom sa môžeme presvedčiť v nasledujúcich vyjadreniach prijatých šiestym všeobecným americkým snemom Pravoslávnej cirkvi v Amerike: „... ľudský život vo všetkých formách je posvätný a každý prostriedok musí byť použitý na jeho zachovanie, ochranu a obranu: politickú, ekonomickú, legálnu, morálnu a náboženskú...“³ a „... to, že v niektorých prípadoch,

¹ „Či nevíete, že ste chrám Boží a Duch Boží prebývá vo vás? Kto kazí chrám Boží toho skazí Boh, lebo chrám Boží je svätý, a tým ste vy!“ 1 Kor 3, 16-17.

² ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ: Κατηχητικός λόγος. PG 45,60. Podľa ŽUPINA, M.: *Svätotočcovská skúsenosť ako ukazovateľ pravoslávnej teológie*. Gorlice 2012, s. 72.

³ The orthodox christians for life, s. 4. (online). [cit. 2013-06-19]. Dostupné na internete:

umelé predĺženie biologického ľudského života môže byť v rozpore s riadnym pochopením o ľudskom živote, je výrazne odlišené od eutanázie s hrôzou, ako akákoľvek iná forma úmyselnej vraždy.“¹ „Cirkev považuje poskytnutie základných potrieb ako je výživa a hydratacia za základnú starostlivosť a nie za medicínsku starostlivosť. Ne poskytnutie týchto základných potrieb vedúcich k smrti jednotlivca je považované za eutanáziu.“²

Z čoho pochopiteľne plynie záver o neetickosti urýchlenia smrti alebo jeho nadmernom predlžovaní.³ Pravoslávna cirkev rozlišuje medzi eutanáziou a odmietnutím prostriedkov, ktoré predlžujú život. Potvrdzuje posvätnosť ľudského života. Úlohou človeka je tento život daný od Boha chrániť. Ak popierame nevyhnutnosť fyzickej smrti, popierame svoje človečenstvo.⁴ Z toho vyplýva, že Cirkev sa modlí za nevyliciteľne chorých, ale na druhej strane, ak je trápenie chorého veľké a neznesiteľné, modlí sa za skorší odchod z tohto sveta. Nemáme tu na mysli istý druh eutanázie, či podporu priamej alebo nepriamej eutanázie, ale hovoríme o duchovnej intervencii spočívajúcej v sprevádzaní umierajúceho pri bolestiach a vyrovnaní sa s vlastnou smrťou. Kňaz sa modlí za ukončenie trápenia terminálne chorého pacienta a ľahší odchod duše k Hospodinovi. Osobné skúsenosti kňazov pri sprevádzaní umierajúceho a ťažko trpiaceho, poskytujú trpezlivosť pohľad na riešenie týchto dilematických úvah.

O samovražde definovanej ako ťažkom a veľkom hriechu sa dozvedáme práve z Tradície. Súhlas so samovraždou v západnej Európe je návratom k hodnotám a svetovým názorom, ktoré sú v rozpore

<http://www.oclife.org/files/handbook/OCLife_HB2.pdf>

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Pozri MYSTAKIDOU, K. a kol.: The Evolution of Euthanasia and its Perceptions in Greek Culture and Civilization. In: Perspectives in Biology and Medicine. Baltimore 2005, vol. 48, no. 1, s. 95-98. Podľa PRIDGEON, J. L.: Euthanasia Legislation in the European Union: is a Universal Law Possible? In: *Hanse law review (HanseLR)*. Bremen 2006, vol. 2, no. 1, s. 47.

⁴ HARAKAS, S. S.: *The Stand of the Orthodox Church on Controversial Issues*. (online). [cit. 2013-06-19]. Dostupné na internete: <<http://www.goarch.org/ourfaith/controversialissues>>

s kresťanským učením. Všetky formy asistovanej samovraždy sú neoprávneným zásahom do ľudského života. Dlhoročná liturgická prax nám poukazuje na „obrad na odchod duše“, kde sa Cirkev modlí k Bohu, aby sa terminálne chorý pacient zbavil utrpenia a odišiel k Bohu. Cirkev teda rozlišuje medzi dobrovoľným vzatím si života a umožniť človeku zomrieť.¹

Zhodne participujú v tomto duchu i niektoré štáty, napríklad v Grécku, keď vyhlasujú, že sú „proti samovražde v akejkoľvek forme a považujú ju za ťažký hriech a učia, že nemáme právo vziať si vlastný život, pretože život je darom od Boha, a sme povolaní zachovať a zlepšovať ho. Samovražda je považovaná za vraždu, pretože nie je tam žiadna príležitosť na pokánie...“²

Práve Cirkev je tá, ktorá sprevádza kresťana od jeho narodenia až po samotnú smrť. Poskytnutie súhlasu s eutanáziou, znamená myslieť si, že človek má právo, ba dokonca z toho vyplýva naša morálna povinnosť, ukončiť svoj život z akéhokoľvek dôvodu.³ Samotný Christos zasiahol do procesu degradácie človeka, a začal liečiť akékoľvek choroby. Dokonca si na to povolal apoštolov, „I keď zvolal si dvanástich učeníkov, dal im moc vyháňať nečistých duchov a uzdravovať všetky neduhy a všetky choroby.“⁴ Nemôžeme teda prijať aktívne opatrenia na ukončenie života, keďže sme prijali pravé vzory Christovej lásky. Odovzdávame sa do Božej vôle a nie ľudskej.⁵

Filozofia paliatívnej starostlivosti spočíva v jednoduchých, ľahko overiteľných faktoch. Každý človek si musí uvedomiť, že umieranie je

¹ Pozri HARAKAS, S. S.: *The Stand of the Orthodox Church on Controversial Issues*. (online). [cit. 2013-06-19]. Dostupné na internete: <<http://www.goarch.org/ourfaith/controversialissues>>

² Tamže.

³ Pozri GELEȚU, G. a kol.: Quo vadis, domine? A Christian orthodox perspective on multidisciplinary in palliative care. In: *Romanian Journal of Bioethics*. Romania 2009, vol. 7, no. 2, s. 100-101.

⁴ Mt 10, 1.

⁵ Pozri HARAKAS, S. S.: *Health and medicine in the Eastern Orthodox tradition: faith, liturgy, and wholeness*. New York 1990, vol. 145, no. 59. Podľa ENGELHARDT, Jr. H. T. – SMITH-ILTIS, A.: End-of-life: the traditional Christian view. In: *The Lancet*. London 2005, vol. 366, no. 9490, s. 1047.

prirodzeným procesom. Zmieriť sa s touto myšlienkou a prijať ju do svojho povedomia by malo byť výsledkom rešpektovania plynulého chodu života.

Moderný človek žijúci v dnešnej spoločnosti sa obvykle sústreďuje na komfort a pohodlie. Akonáhle je vytrhnutý z toho pohodlia a nečakane ochorie, príde otázka: „Prečo práve ja, a nie niekto iný?” Vinu nehľadá v sebe, ale snaží sa poukázať na vonkajšie príčiny jeho nešťastia. V tejto súvislosti hovorí sv. Nikolaj Velimirovič, „... pretože svoje šialenstvo a hnev bude ukazovať každému človeku na zemi a na nebi, akoby bol zodpovedný za jeho utrpenie, skôr akoby ukázal na seba - ako niekoho, kto je skutočne vinný za svoje utrpenie.”¹

Človek je centrom všetkých záujmov. Všetka pozornosť sa sústreďí na jeho život. Cieľom všetkých kresťanov nie je bezstarostný život bez utrpenia a chorôb, ale neustály boj s vášňami, hriechom, vstať z pádu a bojovať s rôznymi neduhmi, ktoré nás sprevádzajú. Náš život musí smerovať k Bohu a jeho milosti. Súčasná medicínska oblasť už ponúka človeku rôzne liečivá, pri ktorých človek necíti bolesť alebo prinajmenšom ju tlmí. Pravoslávna cirkev aj v chorobe alebo v utrpení vidí spôsob očistenia sa, prostredníctvom ktorých prichádzame do tesnejšieho kontaktu s Bohom. Samozrejme nie je nič zlé na tom, ak lekári chcú zmierniť bolesti. Pravoslávna cirkev neodsudzuje lieky a lekárske povolanie. Sám Christos veľaokrát zmiernoval bolesť chorým ľuďom. Naopak, v modernej medicíne nesmieme dopustiť, aby sme liečili človeka za každú cenu, i za cenu života niekoho iného.²

V Evanjeliu od sv. apoštola Marka sa dočítame príbeh o štyroch priateľoch, ktorí niesli chorého za Isusom, pretože verili, že jedine On ho môže uzdraviť. „Vtedy prišli k Nemu s porazeným, ktorého štyria niesli. A keď ho pre zástup nemohli priniesť až k Nemu, preborili strechu (domu), v ktorom bol, a otvorom spustili lôžko, na ktorom porazený ležal. Keď Isus videl ich vieru, povedal porazenému: Synu, odpúšťajú sa ti hriechy!... A on vstal, hneď si vzal lôžko a vyšiel pred

¹ VELIMIROVICI, N.: Sermons, Publishing House. Ileana, București 2002, pag. 205.

Podľa GELEȚU, G. a kol., cit. dielo, s. 100.

² Pozri GELEȚU, G. a kol., cit. dielo, s. 100.

všetkými, takže všetci zostali ako bez seba a zvelebovali Boha, hovoriac: Nikdy sme nevideli nič podobného!“¹

Tu vidno obrovskú vieru chorého, ktorý čakal na uzdravenie. Bolesť a trápenie by sme mali znášať s dôstojnosťou a trpezlivosťou. Príčinu musíme častokrát hľadať aj v sebe. Nesmieme hľadiť iba na vyliečenie tela, ale i vyliečenie duše. Nemôžeme liečiť telo, keď našu dušu sužuje hriech. Duša sa dá liečiť iba v tomto živote, a ak túto príležitosť premárnime, na druhom svete bude príliš neskoro.²

Na ľudské utrpenie existuje jedine vykúpenie. Konkrétnejšie o tom hovorí sv. Nikolaj Kabasilas: „Bola to Christova smrť, ktorú bol schopný podstúpiť pre náš skutočný život a zdravie. To je dôvod, prečo sa chceme narodiť znova, alebo ak chceme žiť šťastný život a pokúsiť sa zlepšiť naše zdravie, než aby sme brali lieky... Prijateľ Christovu vieru a cez Neho znášať utrpenie a smrť.“³ Takýmto spôsobom sa kresťan znovuzrodí a bude vedený ku konaniu dobra, aby svoju vieru v zmenu životného štýlu skrze Božiu vôľu, zasvätil do paliatívnej starostlivosti s cieľom podporiť prácu lekára, psychológa, sociálnych pracovníkov, ktorí sa usilujú o zachovanie života.⁴

Dôležitými otázkami v starostlivosti o nevyliciteľné chorých pacientov sa stáva eutanázia, asistovaná samovražda a paliatívna starostlivosť. Sofistikované a rafinované argumenty k intenzívnemu pokusu o uzákonenie vraždy v právnom poriadku štátu delí obyvateľstvo na tých, ktorí eutanáziu podporujú pre bolesti trpiacimi u nevyliciteľne chorých, a na tých, ktorí nechcú spôsobovať záťaž rodine, na tých, ktorí nechcú zažiť pocit menejcennosti alebo na tých, ktorí súhlasia s prikázaním „Nezabiješ“. Takto by sme mohli pokračovať ďalej, ale nie je našou úlohou poukazovať na spoločnosť a jej rozdelenie v otázkach morálneho práva na smrť. Naším cieľom je poukazovať na posvätnosť ľudského života.

¹ Pozri GELEȚU, G. a kol., cit. dielo, s. 100. Mk 2, 3-13.

² Pozri tamže, s. 101.

³ CABASILAS N.: About life in Christ, translation by pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church. București 2001, pag. 35. Podľa GELEȚU, G. a kol., cit. dielo, s. 101.

⁴ Pozri tamže.

Od Stworciela sme dostali jedinečný dar - existenciu a slobodu. Tieto dva dary vnímame ako dve sestry, ktoré nemôžu bez seba žiť. Kým existencia je základom slobody, sloboda prehľbuje existenciu. Samovražda je vnímaná ako urážka slobody a sloboda je základom pre návod ako správne žiť.¹

Zoznam bibliografických odkazov:

- ALEKSANDROVA, S.: Palliative care and euthanasia are they mutually exclusive? In: *Revista română de bioetică*. Romania 2008, vol. 6, no. 4, s. 19-28. ISSN 1583-5170.
- ANGELL, M.: Euthanasia in the Netherlands: Good news or bad? In: *Journal of Medicine*. New England 1996, vol. 335, 1676-1678. Podľa ROSENFELD, B.: Assisted suicide, depression, and the right to die. In: *Psychology, Public Policy, and Law*. Cambridge 2000, vol. 6, no. 2, s. 467-488. ISSN 1076-8971.
- BOUDREAU, J. D. – SOMERVILLE, M. A.: Physician-Assisted Suicide. Should Not Be Permitted. In: *The New England Journal of Medicine*. Waltham 2013, vol. 368, no. 15, s. 1450-1452. ISSN 0028-4793.
- CABASILĂ, N.: About life in Christ, translation by pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church. București 2001, pag. 35. Podľa GELEȚU, G. a kol.: Quo vadis, domine? A Christian orthodox perspective on multidisciplinary in palliative care. In: *Romanian Journal of Bioethics*. Romania 2009, vol. 7, no. 2, s. 98-102. ISSN 2224-9680.
- DUDA, M.: Bezrobocie przyczyną destrukcji życia rodzinnego. In: MAZUR, J. (red.): *Praca kluczem polityki społecznej*. Lublin 2007, s. 217-224. ISBN 978-83-7306-330-3.
- DUDA, M.: *W stronę wzmocnienia. Rodzina chrześcijańska w dobie zmian*. Kraków 2011. ISBN 978-83-924485-4-9.

¹ Ni se conferă un nou drept: Dreptul de a ne sinucide și de a fi eutanasiați, s. 15-16. In: *Presa Ortodoxă*. (online). [cit. 2013-06-19]. Dostupné na internete: <http://www.familiaortodoxa.ro/arhiva_pdf/PO6_selectii.pdf>

- EMANUEL, E. J.: Euthanasia: Historical, ethical, and empirical perspectives. In: Archives of Internal Medicine. San Francisco 1994, vol. 154, no. 17. Podľa ROSENFELD, B.: Assisted suicide, depression, and the right to die. In: *Psychology, Public Policy, and Law*. Cambridge 2000, vol. 6, no. 2, s. 467-488. ISSN 1076-8971.
- GELEȚU, G. a kol.: Quo vadis, domine? A Christian orthodox perspective on multidisciplinary in palliative care. In: *Romanian Journal of Bioethics*. Romania 2009, vol. 7, no. 2, s. 98-102. ISSN 2224-9680.
- HANGONI, T.: Duchovné poradenstvo v kontexte procesu starnutia. In: *Vzdelávanie - kultúra - duchovnosť : od homo loquens k homo spiritualis : zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie*. Prešov 2012, s. 459-466. ISBN 978-80-89519-01-9.
- HANGONI, T.: Profesionalizácia v edukačnej sociálnej službe v kontexte kresťanskej sociálnej práce. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2012, roč. XXXVIII (23), s. 160-169. ISBN 978-80-555-0578-7.
- HARAKAS, S. S.: Health and medicine in the Eastern Orthodox tradition: faith, liturgy, and wholeness. New York 1990, vol. 145, no. 59. Podľa ENGELHARDT, Jr. H. T. – SMITH-ILTIS, A.: End-of-life: the traditional Christian view. In: *The Lancet*. London 2005, vol. 366, no. 9490, s. 1045-1049. ISSN 0140-6736.
- HERMSEN, M. A.: Euthanasia in Palliative Care Journals. In: *Journal of Pain and Symptom Management*. Philadelphia 2002, vol. 23, no. 6, s. 517-525. ISSN 0885-3924.
- ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ: Κατηχητικός λόγος. PG 45,60. Podľa ŽUPI-NA, M.: *Svätootcovská skúsenosť ako ukazovateľ pravoslávnej teológie*. Gorlice 2012. ISBN 978-83-63055-13-4.
- KERECMAN, P.: Eutanázia, asistovaná samovražda – právne aspekty. Bratislava 1999. Podľa KOVÁČ, P.: Eutanázia a asistovaná samovražda z hľadiska trestného práva. In: *Via Practica*. Bratislava 2005, roč. 2, č. 4, s. 216-220. ISSN 1336-4790.
- KUZYŠIN, B.: Zlo a prozreteľnosť ako zdanlivo neriešiteľné otázky. In: *Božia prozreteľnosť a zlo vo svete (Problém teodícey) : zborník prí-*

- spevokov z vedeckého medzinárodného sympózia. Bratislava 2011, s. 271-280. ISBN 978-80-88827-39-9.
- MATERSTVEDT, L. J. a kol.: Euthanasia and physician-assisted suicide: a view from an EAPC Ethics Task Force. In: *Palliative Medicine*. Bristol 2003, vol. 17, no. 2, s. 97-101. ISSN 0269-2163.
- MUNZAROVÁ, M.: *Eutanazie nebo Paliativní péče*. Praha 2005. ISBN 80-247-1025-0.
- MYSTAKIDOU, K. a kol.: The Evolution of Euthanasia and its Perceptions in Greek Culture and Civilization. In: *Perspectives in Biology and Medicine*. Baltimore 2005, vol. 48, no. 1, s. 95-98. Podľa PRIDGEON, J. L.: Euthanasia Legislation in the European Union: is a Universal Law Possible? In: *Hanse law review (HanseLR)*. Bremen 2006, vol. 2, no. 1, s. 45-46. ISSN 1863-5717.
- NIKULIN, A.: Miesto duchovnosti v osobnosti moderného človeka. In: *Vzdelávanie - kultúra - duchovnosť : od homo loquens k homo spiritalis : zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie*. Prešov 2012, s. 304-311. ISBN 978-80-89519-01-9.
- ODUNCU, F. S.: Euthanasia: Killing as Due Care? *Wien Med Wschr*, vol. 153, 2003, pp. 387–391. Podľa ALEKSANDROVA, S.: Palliative care and euthanasia are they mutually exclusive? In: *Revista română de bioetică*. Romania 2008, vol. 6, no. 4, s. 19-28. ISSN 1583-5170.
- PACIAN, A. a kol.: Practicing euthanasia in Poland – Necessity or freedom of introducing and application of legal regulations? – Discussion on the legal matters. In: *Romanian Journal of Bioethics*. Romania 2011, vol. 9, no. 4, s. 74-78. ISSN 2224-9680.
- PEREIRA, J.: Legalizing euthanasia or assisted suicide: the illusion of safeguards and controls. In: *Current Oncology*. Canada 2011, vol. 18, no. 2, s. 38-45. ISSN 1718-7729.
- PRUŽINSKÝ, Š.: Biblické a patristické východiská správneho vzťahu človeka k technike a technickému pokroku. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2008, roč. XXXIII (18), s. 60-70. ISBN 978-80-8068-831-8.
- PRUŽINSKÝ, Š.: Porovnanie biblicko-patristického učenia o dvojakosti duše s medicínskymi poznatkami o schizofrénii. In: *Duchowosc*

jako socjalny czynnik rozwoju społeczeństwa w Polsce i na Słowacji [elektronický zdroj] : międzynarodowa konferencja naukowa, 25 lutego 2010 w Domu Polsko-Słowackim (ul. Rynek 1) w Gorlicach. Gorlice 2010, s. 201-212. ISBN 978-83-931180-0-7.

ROSENFELD, B.: Assisted suicide, depression, and the right to die. In: *Psychology, Public Policy, and Law*. Cambridge 2000, vol. 6, no. 2, s. 467-488. ISSN 1076-8971.

VELIMIROVICI, N.: Sermons, Publishing House. Ileana, București 2002, pag. 205. Podľa GELEȚU, G. a kol.: Quo vadis, domine? A Christian orthodox perspective on multidisciplinary in palliative care. In: *Romanian Journal of Bioethics*. Romania 2009, vol. 7, no. 2, s. 98-102. ISSN 2224-9680.

ŽUPINA, M.: *Svätotočcovská skúsenosť ako ukazovateľ pravoslávnej teológie*. Gorlice 2012. ISBN 978-83-63055-13-4.

Internetové zdroje

HARAKAS, S. S.: *The Stand of the Orthodox Church on Controversial Issues*. (online). [cit. 2013-06-19]. Dostupné na internete: <<http://www.goarch.org/ourfaith/controversialissues>>

Ni se conferă un nou drept: Dreptul de a ne sinucide și de a fi eutanasiati, s. 15-16. In: *Presa Ortodoxă*. (online). [cit. 2013-06-19]. Dostupné na internete: <http://www.familiaortodoxa.ro/arhiva_pdf/PO6_selectii.pdf>

The orthodox christians for life, s. 4. (online). [cit. 2013-06-19]. Dostupné na internete: <http://www.oclifc.org/files/handbook/OCLife_HB2.pdf>

LITURGIA SV. JÁNA ZLATOÚSTEHO V REDAKCII O. JUSTÍNA POPOVIČA S PRIHLIADNUTÍM NA NIEKTORÉ ASPEKTY LITURGICKEJ OBNOVY V PRAXI¹

Mgr. Peter Savčák

Možno sa niekomu bude zdať potrebné položiť otázku, aký má súvis táto „výsostne liturgická téma“ s 1700-tým výročím Milánskeho ediktu a so sv. Konštantínom Veľkým. A možno sa objaví i druhá otázka, a to či vôbec potrebuje Pravoslávie nejakú obnovu alebo nedaj Bože, reformu? Preto skôr než pristúpime k danej téme, budeme sa snažiť v krátkosti odpovedať na tieto otázky.

Aký je teda vzťah sv. Konštantína a Milánskeho ediktu k liturgike? Myslíme si, že veľký. Veď od čias Konštantínových mohla Cirkev slobodne pôsobiť a jej episkopi, presbyteri, diakoni, či celý Boží ľud už nemuseli skrývať seba, svoje zhromaždenia ani najvzácnejšiu perlu – Svätú Liturgiu, pred prenasledovaním, mučením a ničením. Naopak, Sv. Liturgia ako aj miesta jej slúženia a jej slúžitelia sa žalmicky povedané zaodeli velebou a nádherou. Práve od požehnaných čias apoštolom rovného Konštantína sa začalo naplno rozvíjať liturgické vedomie, dovtedy tak potláčané a prenasledované. Veď ak by nebolo tohto požehnaného cára a jeho svätej matky Heleny, možno by sme dnes nespievali na Božej Službe krásny hymnus „Jedinorodnyj Syne“ – ktorý napísalo pero a pravoslávne svedomie cára Justiniána, Konštantínovho nasledovníka i podľa panovníckeho trónu i podľa svätého života a lásky k Cirkvi.² A či by svätí otcovia mohli zostaviť nádherné modlitby, v ktorých prosia, aby Boh „posvätil tých, ktorí milujú krásu Tvojho domu“³ – keď táto krása v čase neslobody sa mnohokrát ohraňovala cintorínmi, katakombami, príbytkami verných či miestami prikrytými ruchom noci a ukrytými pred zrakmi ničiteľov a posmie-

¹ „Tento príspevok je parciálnym výstupom z projektu: The work was supported by the Agency of Ministry of Education, science, research and sport of the Slovak Republic, the project ITMS: 26110230069“.

² Episkop Visarion Nečajev, Tolkovanie na Božestvennuju Liturgiu, s. 50-53 .

³ Liturgia sv. Jána Zlatoústeho, Pravoslávna cirkev na Slovensku. Prešov 1996, s. 39.

vačov. Veď Cirkev a jej bohoslužobný život nikdy neboli odtrhnuté od života veriaceho ľudu a okolnosti v akých žil. Naše bohoslužby sú práve jasným dôkazom živej spojitosti sobornosti a liturgického prežívania so skutočným životom „christoimenitych ľudej“ a ich vedeniu k večnému Božiemu Cárstvu. Preto v Cirkvi neexistovali tzv. „výsostne liturgické témy“, ale tieto boli vždy bohomúdro späté s pastierskymi potrebami, misijnými požiadavkami a nemennými evanjeliovými zásadami.

Čo sa týka druhej otázky ohľadne akejsi liturgickej reformy, z pohľadu o. Justína Popoviča o nej nemôže byť ani reči. Veď sám hovoril a písal, že: „samovoľné reformovanie je skutočné deformovanie bohosluženia, najmä ak sa týka sv. Liturgie“.¹ Ak tento veľikán pravoslávneho bohoslovía bojoval za niečo, bol to boj za zachovanie „blahodátneho konzervativizmu Pravoslávnej Cirkvi“.² No tento konzervativizmus nechápal ako niečo, čo je skostnatené, nehybné, neprístupné. Podľa neho Pravoslávie žije a tvorí v duchu bohoľudského konzervativizmu keď krôčik po krôčiku kráča do neznámej budúcnosti opierajúc sa pri tom na apoštolsko-svätootcovskú minulosť.³ Veď ako to aj napísal na konci Služebníka, Cirkev „nové obohacuje klenotnicou starého a staré obnovuje živou šfavou nového“⁴ Ak teda o. Justín niečo vysvetľoval, niečo písal, na niečo poukazoval, vždy to bolo v duchu pravoslávnej sobornosti. Ako by aj nie, veď sám prízvukoval, že ak „pravoslávny človek myslí myšlienku, myslí ju so strachom i modlitebnou bázňou, lebo vtedy cez neho myslí celý zbor Svätých, celý zástup všetkých členov Cirkvi. On nikdy nie je svoj, nikdy nepri náleží sebe, ale všetkým Svätým a cez nich najsvätejšiemu Hospodini Isusovi. Keď pozerá na svoj duch on pokorne hovorí sebe: duch je môj nič, ak ho neumocním Duchom Svätým, i dušu moju i srdce moje i vôľu moju ... A on celým svojim jestvovaním cíti, že pravo-

¹ Chleb nebeski i Čaša Života, Gorni Milanovac-Liv, 2007, s. 67.

² Tamže.

³ Pozri Bohočovečansky konzervativizmus. In: Chleb nebeski i Čaša Života, Gorni Milanovac-Liv, 2007, s. 67-70.

⁴ Episkop Atanasije, Christos Nova Pascha, Božanstvena Liturgija 2, Beograd- Trebinje 2007, s. 411.

slávna cirkevnosť je vždy svätá a vždy soborná, že kategória bohoľudskosti je nemennou kategóriou cirkevnosti“.¹ Myslím si, že už netreba uvádzať ďalšie slová o. Popoviča, aby sme sa presvedčili, že sa nejedná o nejakého bezhlavého modernistu, ale o človeka, ktorému sú Pravoslávie, sobornosť a svätootcovsko-apoštolská tradícia nadovšetko drahé, ba dokonca sú jeho životom, myslením i konaním. Ak vo svojich dielach a slovách na niečo poukazoval, niečo kritizoval, na niečo upozorňoval, vždy to bolo spojené so modlitebným chvením, svätootcovskou tradíciou a evanjelským nazeraním.

Čo sa týka samotnej Liturgie sv. Jána Zlatoústeho vydanej monastierom Čelije v roku 1977 s požehnaním episkopa Šabačkovoľjevskog Jovana, nebudeme sa venovať jej jazykovej stránke. Zaujímajú nás predovšetkým niektoré aspekty jej redakcie pod vedením otca Justína Popoviča a odlišnosti oproti väčšine súčasných Služebníkov používaných na Slovensku i v Poľsku ako aj v iných slovanských Pravoslávnych cirkvách.

Prvé čo si môžeme všimnúť je, že v poriadku Proskomídie nájdeme zmienku nielen o piatich prosforach ako je to zaužívané u nás, no i o tradícii jednej prosfory (tzv. pjatipečatnoj). Po príprave „Ahnca“ a vliati vína a vody do sv. Čaše sa o tom doslovne hovorí: „zoberúc do ruky druhú prosforu (ak neslúži na jednej prosfore podľa starého obyčaja, ale s piatimi prosforami).² Táto prax je bežne zaužívaná najmä medzi južnými slovanmi ako aj v gréckom jazykovom područí a z vlastnej skúsenosti môžeme potvrdiť jej bežné používanie aj praktickosť. Na čo však chceme okrem jej starobylosti pretrvávajúcej do dnešných dní upozorniť je prístup prepodobného Justína, ktorý poukázal na obidve praxe (jednej aj piatich prosfor) s možnosťou výberu. O. Justín tak principiálny vo vážnych veciach, akoby ukazoval aj otvorenosť a slobodu liturgickej tradície vo veciach nezávažných a druhoradých, ktoré sa majú diať tak, aby napomáhali čo najväčšiemu „blaholipiju“ a pokojnému slúženiu sv. Liturgie.

¹ Chleb nebeski i Čaša Života, Gorni Milanovac-Liv, 2007, s. 63.

² Božastvene Liturgije. Beograd 1978, s. 14.

Druhou z pohľadu našich duchovných možno zvláštnosťou pri Proskomídii je spomínanie svätých. Prvú čiastočku podľa Služebníka o. Justína nevyberá jerej v česť sv. Jána Krstiteľa, ale v česť svätých anjelov. Toto spomínanie, ktoré sa zachovalo dodnes u Grékov, ale aj po cirkevnoslovansky v Bulharskej Pravoslávnej Cirkvi znie: „V česť i pámjať vseveličájšich činonačálnikov Michaíla i Havriíla i vsích ne-bésnych sil bezplótnych“.¹ Kvôli čomu teda v dnešných našich Služebníkoch chýba toto spomínanie svätých anjelov? Bolo to hlavne pod vplyvom neskoršej ruskej praxe, ktorá nepovažovala za potrebné spomínať sv. anjelov na Proskomídii, keďže spasiteľná Christova obeť nebola učinená kvôli anjelom, ale kvôli ľuďom.² Tento dôvod ako hovorí vladyka Atanasije Jevtič má však slabé bohoslovecké základy. Sám o. Justin na konci spomínania živých a zosnulých vložil objasnenie poriadku Proskomídie od svätého Filoteja, patriarchu Carihradského, kde sa hovorí, že okolo „Ahnca“ je po pravej strane Jeho Matka so svojou časticou a anjeli i svätci po ľavej strane.³ Pôvodná cirkevná prax, ktorá je dosvedčená i mnohými, nielen gréckymi no i starými slovanskými Služebníkami je tu skutočne namieste. Veď napríklad aj sv. Simeon Solúnsky vraví, že je „nevyhnutné prinášať za nich (= anjelov), lebo aj oni poslúžili Tajomstvu Ikonómie a zjednotili sa s nami, takže sme jedna Cirkev a aj oni si želajú nazrieť do Tajny Cirkvi (1Pt 1, 12) získavajúc i oni (z toho) povýšenie lebo sú s nami ochrancovia naši a zmieritelia naši s Bohom.“⁴ O. Justín Popovič vedomý si všetkých týchto dôvodov (historických aj teologických) neraz zo žartu vrazil „barbari Slovania – vyhodili anjelov z Liturgie“.⁵ Myslíme si, že úlohou dnešných duchovných je im vrátiť pôvodné miesto na Proskomídii i v celej Liturgii. Zadosťučinilo by sa tak pôvodnej liturgickej praxi zachovanej v mnohých miestnych pravoslávnych Cirkvách ako aj svätootcovskému bohosloviu. Za mnohé texty môžeme uviesť ďal-

¹ Služebník, Chram „Svet Nedelja“, s. 30.

² Vladimír Vutašinovič. Srbsko Bogosluženje Vrnji-Trebine. 2012, s. 124.

³ Pozri: Božastvene Liturgije. Beograd 1978, s. 19.

⁴ Episkop Atanasije, Christos Nova Pascha, Božanstvena Liturgija 4, Beograd- Trebinje 2009, s. 399.

⁵ Stari Srpski Služabnik. Trebinje-Vrnjci 2012, s. 57.

šiu myšlienku svätého Simeona Solúnskeho, ktorý píše, že hoci sú anjeli naplnení slávou a božskou svetlosťou, no i tak „... majú potrebu ju zväčšiť (zveľadiť, viac naplniť) a slúžiť trasúc i radujúc sa spolu sláve, ktorú od Neho získavajú”.¹

No kde je potom miesto spomínania sv. Jána Krstiteľa, ak prvá čiastočka bola vybratá v česť anjelov? Odpoveď sa opäť nachádza v starých Služebníkoch, od ktorých to prevzal i o. Justin Popovič, tvoriac tak zhodu s dnešnými gréckymi i bulharskými Služebníkmi. Sv. Ján Krstiteľ sa tu spomína na svojom prirodzenom mieste: na čele svätých prorokov v česť ktorých sa vyníma druhá čiastočka: „Čestnaho i slavnaho proroka, predteču i krestiteľa Joana. Svjatych slavných prorokov Mojseja i Arona ...”²

Čo sa týka ďalšieho spomínania svätých, o. Justín rozširuje rady mien podľa svojho „bohosloveckého a asketického vkusu”. Takto sa pri vyberaní štvrtej častice spomínajú hierarchovia Grigorij Dvojeslov, Kyrill a Metodij, Grigorij Palama a Marek Efezsky. Rad prepodobných zasa obohatil o Petra Athoského, Simeona Nového Bohoslova, Maxima Ispovidníka, Andreja Jurodivaho či iných. Samozrejme, Proskomidia v jeho redakcii sa nemohla obísť ani bez jemu tak milých srbských svätých otcov a matiek ako sú Joanikij Devičsky, Peter Kosišsky, Evgenija, Angelina Krušedolska a mnohí ďalší. Podobne je to i pri mučeníkoch a novomučeníkoch. Týmto akoby pokorný čelijsky askéta a liturg ukazoval aká je Proskomidia a celá Liturgia živá, a ako ju môže každý duchovný obohatiť i podporiť spomínaním svätých, ktorí v jeho národe, farnosti či osobnom živote zohrali významnú úlohu alebo majú svoje osobitné miesto. No i tu je potrebné mať určitú mieru (aspoň pri vydávaní nových Služebníkov) a dbať na to, aby mená spomínané na týchto miestach boli tie, ktoré má Cirkev zapísané v Diptychoch Svätých.

V samotnom texte tejto redakcie Liturgie si iste každý duchovný všimne, že modlitby sa nachádzajú nie v strede ekténii, ale na svojom

¹ Episkop Atanasije, Christos Nova Pascha, Božanstvena Liturgija 4, Beograd- Trebinje, 2009, s. 399.

² Služebnik, Chram „Svet Nedelja”, s. 30.

prirodzenom mieste: pred vozhlasmi, ktorými sa každá modlitba logicky zakončuje. V tomto krátkom pojednaní nie je priestor na dlhšie zaoberanie sa touto otázkou (aj keď s Božím požehnaním sa ňou v budúcnosti chceme širšie zaoberať), no žiada sa aspoň zdôrazniť jej preveľké liturgické opodstatnenie. Dúfajme, že tento počín nájde odzvu aj v našich Služebníkoch, tak ako našiel aj v súčasných nových vydaniach Služebníkov v Srbsku.

Jednotlivých príkladov Justinových intervencií je viac. Uvedieme aspoň niektoré z nich. Napríklad rozširuje vozhlas Modlitby Trojsvätej Piesne. „Jáko svját Jesí Bóže náš, (i vo svjatých počíváješí) i Tebí slávu vozsyľajem...” Otec Justín tvrdí, že sa tento vozhlas „textovo takto nachádza v mnohých starých rukopisných Služebníkoch a takto je doslovne zachovaný i vo Voskresnej a Prazdničnej Utreni, kde je nepochybne prenesený ako taký z Liturgie.”¹ Možnosť výberu platí v Služebníku Justinovej redakcie i pri kadení pred čítaním sv. Evanjelia. V rubrike vytlačenej červenou farbou sa hovorí: „A spieva sa Alliluja s veršami. Dokiaľ sa to spieva alebo predtým, pokiaľ sa ešte číta apoštol, diakon berie kadidlo s tymiánom, pristupuje k duchovnému a prijmúc požehnanie okuruje sv. Prestol navôkol, celú oltárnu časť i duchovného.”²

Je potrebné spomenúť, že tento srbsky a všepravoslávny bohoslov poukazuje i na neskoršie dodatky, ktoré dáva do zátvoriek, činiac ich takýmto spôsobom nezáväznými. Klasickými príkladmi je opakujúca sa Mirna ektenija pred druhou modlitbou verných (pred iže Cheruvimy). Najviac si to však všimne služiteľ Liturgie pri modlitbách epiklézy. Blažený starec tu dáva do zátvoriek tropar Tretieho času a stavia ho pred modlitbu epiklézy. V závere Služebníka tento počín aj vysvetľuje: „Zhodne s liturgickým svedectvom starobyľého a súčasného soborného Pravoslavia známe texty, ktoré len v novších časoch vošli do poriadku Liturgie a aj to nie všade a u všetkých pravoslávnych (tropar Tretieho času) sú dané do hranatých zátvoriek, lebo nie je naše, aby sme ich pri tejto príležitosti vynechali, ale ani aby sme ich

¹ Vladimír Vutašinovič. Srbsko Bogosluženje Vrci-Trebine, 2012, s. 126.

² Božastvene Liturgije. Beograd 1978, s. 36.

prehliadli, nepoukazujúc na ich nové zavadzanie do poriadku Liturgie“. O tomto tropari sa o. Justin krišťáľovo jasne vyjadril, že ho treba buď vynechať, alebo aspoň preniesť pred modlitbu epiklézy (Ješče prinósim Ti ...), čo on aj s pokorou učinil, lebo ako ďalej hovorí: „Týmto spôsobom on menej prerušuje liturgickú a logickú nedeliteľnosť textu svätej Anafory, to jest textu modlitby epiklézy a posvätenia Darov“.¹ Avšak v jednom sa prepodobný Justin predsa len trocha zmýlil. Hovoriac o tropari Tretieho času, vyjadril myšlienku, že jeho neprítomnosť v starých slovanských rukopisných Služebníkoch ako aj dnešných gréckych nie je potrebné ani dokazovať. Dnešná polemika okolo tejto otázky ukazuje niečo iné – a to, že diskusia ohľadne vynechania či premiestnenia tohto tropara neraz poriadne rozvíri liturgickú hladinu cirkevných vôd, preto dôkazy tohto typu sú dnes viac ako potrebné.

Otec Justin sa dotýka aj diakonskej služby a správne tu uvádza dialóg medzi duchovným a diakonom po prenesení svätých Darov. Taktiež aj pozdvihovanie svätých Darov (Tvojá ot Tvojích) vracia naspäť do rúk duchovného, lebo diakonska služba neobsahuje v sebe prínos Darov, ale iba ich prenos od ľudu k duchovenstvu, ktoré ich prináša.

Poslednú svoju pripomienku adresoval všetkým, ktorí by chceli odtrhnúť živé liturgické bohatstvo od Božieho ľudu a dať ho iba akýmisi vyvoleným spevákom. Tvrdí, že „podľa starobylých prameňov liturgickej praxe na prosby a modlitby duchovných a diakonov vždy odpovedá ľud – celý pravoslávny národ Boží. Lebo Cirkev je živé Telo večne živého Bohočloveka Christa a v nej všetci soborne žijeme a soborne sa modlíme“².

To sú iba niektoré z aspektov liturgickej obnovy alebo lepšie povedané liturgického návratu k pôvodnej svätootcovej praxi. Mnohé, ktoré podľa nášho názoru presahujú obmedzený rozsah tohto článku, sme spomenuli len veľmi okrajovo či dokonca nespomenuli vôbec (spomínanie a miesto episkopa v Liturgii, poučné rubriky, jazyk

¹ Božastvene Liturgije. Beograd 1978, s. 229.

² Božastvene Liturgije. Beograd 1978, s. 230.

a pod.). No hlavným zámerom tohto príspevku bolo poukázať na prirodzený a pokojný návrat k pôvodnej praxi poriadku slúženia sv. Liturgie. Otec Justin túto blahodiatnú svätotcovskú (a nie nedaj Bože, reformátorskú!) obnovu započal, a to nielen v Srbskej pravoslávnej Cirkvi. Pokorne poukazoval, vysvetľoval, nabádal a svojim životom, slovom a slúžením nadchýnal ďalších a ďalších pre svätotajinný, podvižnícko-modlitebný liturgický život. Netlačil, nenútil, ale ani vlačne nemávol rukou. Všetko, čo robil a čo aj vo svojej redakcii vložil do Služebníka, bolo v zhode so starobyľou praxou ako aj súčasným zdravým a pravoslávno-soborným pohľadom dnešných liturgistov a jerurgistov. Ctiť si otca Justina však znamená snažiť sa ho v pokore aj nasledovať.

Nech teda príklad o. Justína, ktorý týmto Služebníkom svojím spôsobom započal liturgicko-modlitebnú obnovu Srbska, bude výzvou aj pre nás k väčšiemu liturgickému oživeniu, k citlivejšiemu bohoslužobnému vedomiu i svedomiu, a k slobodnému no v prvom rade i sobornému a svätotcovskému slúženiu svätej Liturgie, lebo sv. Liturgia je – Cirkev s Christom a v Christu a Christos medzi nami a v nás.

Zoznam bibliografických odkazov:

Božastvene Liturgije. Beograd 1978.

Episkop Atanasije: Christos Nova Pascha, Božanstvena Liturgija 2, Beograd–Trebinije 2007.

Episkop Visarion Nečajev: Tolkovanie na Božestvennuju Liturgiju.

Chleb nebeski i Čaša Života, Gorni Milanovac–Liv 2007. ISBN 978-86-83697-46-5.

Liturgia sv. Jána Zlatoústeho, Pravoslávna cirkev na Slovensku. Prešov 1996. ISBN 80-967477-0-3.

Služebnik, Chram „Svet Nedelja“ ISBN 954-427-599-1.

Stari Srpski Služabnik. Trebinije–Vrnjci 2012.

Vladimír Vutašinovič: Srbsko Bogoslužjenje Vrnici–Trebine. 2012 ISBN 978-86-84933-85-2.

MILÁNSKY EDIKT A JEHO VPLYV NA SLOBODU KREŠŤANSKÉHO UMENIA¹

Mgr. Peter Surovka

„Jednoduchosť je nekonečná dokonalosť.
Dokonalosť je nekonečná jednoduchosť.”

Leonardo da Vinci

1. Umenie ako prejav ľudského ducha v historickom kontexte

„Umenie v skutočnosti neexistuje – existujú iba umelci”². Kedysi naši predkovia vzali do rúk kus hlíny, či trávy a načrtli na stenu jaskyne prvé tvary znázorňujúce ulovené zvieratá, alebo javy ktoré pozorovali v prírode. Týchto dávnych umelcov nemožno považovať za primitívnych, pretože István Benedek³ vo svojej knihe Cesta poznávania uvádza: „Slovo primitívny možno najvýstižnejšie preložiť ako nedokonalý, lebo sme náchylní považovať za primitívne všetko čo je dávne. Napríklad pred päťtisíc rokmi jestvovali natoľko vyvinuté kultúry, že ich vonkoncom nemožno označiť za primitívne. Slovom primitívny treba zaobchádzať pozorne, lebo napríklad dejiny umenia označia umenie Giottovej doby za primitívne, kým pravé nástenné maľby v jaskyniach Altamira⁴ nemožno nazvať primitívnymi, hoci sú výtvormi primitívne mysliacich ľudí primitívnej doby⁵. Nazývať umením môžeme teda rôzne veci vznikajúce v rôznych dobách, za istých podmienok, v istom prostredí, s určitým zámerom... Umenie je jedným zo spôsobov poznávania viditeľného a nevidi-

¹ „Tento príspevok je parciálnym výstupom z projektu: The work was supported by the Agency of Ministry of Education, science, research and sport of the Slovak Republic, the project ITMS: 26110230069”.

² GOMBICH, E.: *Príbeh umenia*, Praha 2006, s. 15.

³ Maďarský lekár, spisovateľ, kultúrny historik a polyhistor, v roku 1945 profesor na univerzite v Cluji.

⁴ Altamira je jaskyňa v severnom Španielsku známa svojimi jaskynnými maľbami. Leží neďaleko mesta Santillana del Mar v Kantábrii, asi 30 km západne od mesta Santander.

⁵ BENEDEK, I.: *Cesta poznávania*. Bratislava 1978, s.14-15.

teľného sveta. Umelecké dielo nesie v sebe výpovednú hodnotu často zakódovanú v znakoch a symboloch.

Celá rozsiahla umelecká tvorba človeka od prvopočiatku dejín až po súčasnosť sa zvyčajne kategorizuje na umenie výtvarné, hudobné, literárne alebo slovné. Medzi jednotlivými druhmi umenia môžeme sledovať určité súvislosti, logický vzťah, ktorý pozostáva v prechode od objektívna k subjektívnu. Niektoré druhy umenia si berú za predmet umeleckého stvárnenia vonkajšie objekty (napríklad umelcov obraz či socha), iné druhy umenia stvárnajú umelca samého (spev, tanec, divadlo).

Z hľadiska postoja k umeniu môžeme ľudí zaradiť do niekoľkých skupín. Do prvej skupiny zaraďujeme ľudí, ktorí umenie tvoria a aktívne ho vnímajú. Druhú skupinu tvoria ľudia, ktorí umenie len aktívne vnímajú. Tretia skupina je tvorená jedincami, ktorí umenie vnímajú len pasívne. Do poslednej skupiny môžeme zaradiť jednotlivcov, pre ktorých umenie akoby neexistovalo, pretože ho nepoznajú.

2. Ranokresťanské umenie v prostredí pohanskej Rímskej ríše do roku 313

V prostredí obmedzenom hlavne na Európu a stredozemné územie Ázie a Afriky nahradila grécko-rímske kultúrne obdobie kresťanská kultúrna epocha zaberajúca už dvetisíc rokov histórie ľudských dejín. Starokresťanské umenie vzniká zároveň so vznikom nového náboženstva - kresťanstva. Prvé prejavy umenia nachádzame v katakombách – pohrebiskách kresťanov. Prvý kresťanskí umelci kladli dôraz na symbolickú maľbu a kresbu. Námety na umelecké diela čerpali hlavne zo Starého a Nového zákona.

Každé bytie je vlastne Stvoriteľova myšlienka, konkretizovaná v hmote.¹ V tomto kontexte umelecká tvorba kresťanskej epochy predstavuje vteliť, vložiť myšlienku do hmoty, aby sa stala viditeľnou a prístupnou našim zmyslom. Úlohou umelcov je pomôcť myšlienke totožnej s funkcionalitou bytia stať sa viditeľnou, výraznejšou, trváce skvelou, krásnou, aby očarila a uchvátila človeka. *Umelec pracuje tak, že*

¹ Každé stvorené bytie je vlastne Božím svedectvom, hovorí svätý Augustín.

uskutočňuje určité úpravy a zmeny, doplňuje isté okolnosti a podmienky, ktoré ideu lepšie zvýraznia. To predstavuje podstatu umeleckej tvorivosti človeka, ktorá skrášľuje a zušľachťuje hmotu, čím nám umožňuje hlbšie nazrieť do podstaty bytia.¹ Úlohou sakrálneho umenia je hľadať a odkrývať hĺbky ľudského vnútra vo vzťahu k Nekonečnu, privádzať ľudí k najkrajšiemu a najdokonalejšiemu – ku Christovi. Z uvedeného vyplýva, že umenie má zušľachťovať, má byť pravdivé, nemá odvádzať od Boha a má sa ním opatrne zaoberať.

Základom kresťanského náboženstva je Písmo. Predpokladáme že kresťanov viedlo k ilustráciám hlavne vtelenie Christa, niektoré zjavenia anjelov a svätých a možno aj didaktické potreby biblických textov, alebo potreba zachytiť príbehy a postavy zo Svätého Písma. Zachovalo sa niekoľko *oktateuchov*² a miniatúrami ilustrované evanjeliáre. Každý z nich má nevyčísliteľnú hodnotu. Generácie učencov a pisárov obkresľovali iluminácie a opisovali texty preto, lebo tieto obrazy sa stali súčasťou posvätného, neporušiteľného charakteru textu a tak vytvárali posvätnú ikonografiu. Prvé zobrazenia z kresťanských dejín vznikali súčasne v knižnej a nástennej maľbe, ale i v mozaikách. Pri architektonickej výzdobe sa jednotlivé obrazy spájali do jednotlivých celkov. Všetky evanjeliáre a oktateuchy boli bohato ilustrované. Každý odsek i verš bol komentovaný obrazom. Čitateľ mal pochopiť príbeh prostým sledovaním miniatúr, podobne ako dnes v ilustrovaných časopisoch. V štvrtom storočí poznali Rimania a Gréci dva typy kníh. Používali sa ešte papyrusové zvitky nazývané *volumen* a *rotulus*³. Od štvrtého storočia rukopisy mávajú už prevažne formu kníh s pergamenovými listami – kódexy⁴.

¹ Výber z univerzitnej prednášky Engelberta Kirschbauma *O dejinách kresťanského výtvarného umenia*. Z Kanadského originálu preložil a spracoval v roku 1984 Štefan Smržík v knihe *Sakrálne umenie*.

² Prvých ôsmich kníh Starého zákona

³ Zvitok alebo volúmen alebo zriedkavo rotulus či rolla (lat. . liber, volumen, rotulus) je hlavná forma knihy používaná v staroveku (do 4./5. stor. po Kr.). Pozostávala z papyrových alebo pergamenových listov zošitých do role, kotúča. Neskôr ich nahradili tzv. kódexy.

⁴ Codices - znamenalo knihu z tenkých drevených pásov potiahnutých voskom, na ktoré sa písalo. Zaujímavosťou bolo že starokresťanskí umelci spodobovali najskôr

Spoločenstvá veriacich kresťanov sa počas prenasledovania schádzali v súkromných domoch a prvé formy kresťanského umenia sa začali vyvíjať v katakombách. Najstaršie nástenné maľby v katakombách pochádzajú z druhého storočia nášho letopočtu. V katakombách - podzemných cintorínoch s množstvom chodieb, boli steny vyzdobené maľbami a dnu boli uložené ozdobované sarkofágy. Výzdoba sa vyznačovala krajinou jednoduchosťou, niektoré dekoratívne prvky boli ešte inšpirované rímskym pohanským umením¹. Obrazy výjavu hostiny, námet pastiera nesúceho na pleciah ovcu, patria už do rannej kresťanskej symboliky. Sú to prvé témy ikonografie, ktorej výrazové prostriedky sa ešte celkom neodpútali od mytologických príbehov. Dôkazom toho je aj obraz Christa – Orfea, alebo Christa - Slnka. Najviac nástenných malieb sa dodnes zachovalo z tretieho storočia. Na stenách katakomb sa objavovali výjavy ilustrujúce rozličné zázraky, či už inšpirované Svätým Písmom alebo textami modlitieb². Ďalším špecifickým motívom sú postavy *orantov*³ – sú to modliace sa postavy zo zdvihnutými rukami. Medzi najstaršie kresťanské maľby patrí nástenná maľba Tajná večera alebo Lámanie chleba z Gréckej kaplnky v *Priscilliných katakombách v Ríme*⁴. Vznikla na konci druhého storočia a znázorňuje iba sedem hodovníkov, rovnako ako na mnohých iných podobných maľbách.

vážených občanov so zvitkom v ruke, neskôr s kódexom. Na zvitok sa totiž písalo iba z jednej strany, na kódex sa písalo už z oboch strán.

¹ Často sa objavovali napríklad motívy vtákov zobúchajúcich hrozno.

² zobrazenia Dobrého pastiera, Daniela v jame levovej, cyklu o Jonášovi, obrazy pripomínajúce krst, eucharistiu a pod.

³ postava s rukami zdvihnutými v modlitebnom prosebnom geste, symbol zbožnosti, duše alebo zobrazenia mŕtveho.

⁴ Počas prieskumu pohrebísk mučeníkov v Priscilliných katakombách v Ríme bol 25. mája 1802 objavený a otvorený hrob, ktorý obsahoval sklenenú nádobu. Predpokladalo sa teda, že ide o hrob mučeníka. V Ríme totiž panovala mienka, že nádoba, ktorá sa nachádza v hrobe, obsahovala krv mučeníka. Túto tézu vyvrátili až De Rossiho výskumy. Pozostatky, ktoré sa našli v hrobe, patrili podľa všetkého mladšej dievčine menom Filoména. Toto meno sa našlo na hlinenej doske, ktorou bol hrob uzavretý. Presný nápis znie: PAX TECUM FILUMENA (v latinčine „pokoj s tebou, Filoména“).

3. Kresťanská ikonografia a symbolika

Ikona sa vyvinula z egyptských posmrtných obrazov. Svedčí o tom aj jej dnešný názov, ktorý pochádza z gréckeho slova eikon, čo znamená obraz. Z pôvodného posmrtného obrazu sa časom vyvinul zbožne uctievaný cirkevný predmet, pretože vo východnej cirkvi prešla ikona zložitým vývojom. Prvotné ikony nezobrazovali skutočnosť, ale večnú ideu. Prísne vymedzenému obsahu ikony zodpovedajú primerané výrazové prostriedky. Farebná polychrómia, kánon v zobrazovaní svätých, hierarchická perspektíva, symbolika sú atribúty, ktoré patria k pravej ikone. Prvé ikony sa maľovali voskovou technikou – enkaustikou na dosky, alebo do čerstvej omietky v chrámoch, prípadne sa vykladali farebnou mozaikou. Na sakrálnych predmetoch sa tepali do kovu, vyrezávali do slonoviny, vyšívali na plátno, alebo ich vylievali smaltom. Vrchol rozkvetu dosiahla ikona v prostredí Byzantskej ríše, odkiaľ sa potom ikona šírila na Balkán, do Grécka a do Ruska. Napríklad ruský ikonopisec Anrej Rubľov a jeho pokračovatelia vytvorili mimoriadne cenné klenoty ruskej ikonopiseckej tvorby. Medzi najčastejšie témy patrí Pantokrátor – vševládca, Deesis – Kristus na tróne, Bohorodička – Odigitria, svätý Nikolaj, svätý Michael archanjel, svätá Paraskeva a mnohí iní svätí.

Keď začiatkom 4. storočia kresťania získali slobodu, vtedy sa stále viac a viac začali objavovať ikony a kresťania ich zbožne uctievali. Zároveň kresťania aj zdôvodňovali prečo a ako uctievať ikony. Svätý Atanáz Veľký vysvetľuje: *„My sa verne klaniame ikonám, neuctievame ich však ako Boha, ale prostredníctvom nich vyjadrujeme lásku a náklonnosť k tej osobe, ktorá je na nej zobrazená. Často sa stáva, že keď sa ikona až natoľko poškodí, že zobrazenie na nej už nie je viditeľné, potom ju spaľujeme ako obyčajné drevo“*¹. Úcta k ikonám podľa svätého Bazila Veľkého sa datuje od svätých apoštolov². Svätý Gregor Teológ opisuje situáciu, aká bola v jeho dobe v Nazianze³. Chrámy boli ozdobované ikonami a taktiež

¹ Quest., ad Antioch., 39, P. gr., t. 28., col. 621.

² Epist. 360, ad Julian Apostat.

³ Svätý Gregor Naziansky pochádzal z významnej kresťanskej rodiny v Kapadócií. Narodil sa asi roku 330 v mestečku Arianze pri Nazianze, kde bol jeho otec biskupom.

ikony sa nachádzali aj po domoch kresťanov¹. V prvotnej Cirkvi ikony boli aj na Západe. Svedčí o tom blažený Augustín², ktorý hovorí o ich všeobecnom rozšírení aj na Západe. Avšak nápor katolizácie a *vplyv západného umenia postupne zmenil pôvodný charakter ikony, keď sa zbožne uctievaný kultový predmet a reprezentatívny obraz božstva mení na bibliu chudoby*³.

4. Milánsky edikt a sloboda kresťanského umenia

Prenasledovanie bránilo prvým kresťanom verejne vykonávať náboženské obrady a stavať honosné budovy na oslavu Boha, ako to robili pohania na oslavu svojich božstiev. Preto sa kresťanská architektúra a kresťanské umenie začali objavovať až v štvrtom storočí, keď cisár Konštatín⁴ povolil kresťanom verejne vyznávať svoje náboženstvo.

Vo februári v roku 313 sa v *Mediolane*⁵ stretli *Constantinus*⁶ a *Licinius*⁷, aby riešili mocenské i náboženské záležitosti. Tu vydali najvýznamnejší dokument neskorej antiky, ktorý zásadným spôsobom zmenil dejiny kresťanstva. Milánsky edikt, resp. reskript znamenal pre kresťanov dlho očakávanú slobodu vyjadrenia náboženstva, podporenú právami, na ktoré boli zvyknuté pohanské kňazské kolégia. Tento dokument však v tom čase neudeľoval kresťanskému spoločenstvu žiadne výhody, ani nepovyšoval kresťanstvo na štátny kult.

¹ De sancti Spiriti, s.18.

² De consens. Evange., I, 10.

³ FRICKÝ, A.: *Ikony z východného Slovenska*, Košice 1971, s.7.

⁴ Konštantín (274 – 337) bol prvý rímsky cisár, ktorý prijal kresťanskú vieru. Bolo to vraj potom, ako sa mu zjavil na oblohe horiaci kríž a nápis „V mene tohto dobývaj”. Súčasne sa stal prvým svetským vládcom, ktorý ediktom potvrdil už dve storočia staré odporúčania kresťanských duchovných – svätiť nedeľu ako „deň Pána” – dies dominica – či jednoducho domenica, ako dodnes románske jazyky nazývajú nedeľu.

⁵ Mediolanum, starobylé Milano, bolo dôležité mesto západnej rímskej Ríše v severnom Taliansku.

⁶ Constantinus si nárokoval zásahy do organizačných i vieroučných záležitostí cirkvi. V dejinách rímskeho cisárstva totiž bolo samozrejmé, že najvyšší vládca je aj najvyšším kňazom.

⁷ Gaius Valerius Licinianus Licinius, známy ako Licinius, bol rímsky cisár 308-324. Spoluautor Milánskeho ediktu, ktorý dopomohol k uznaniu kresťanov v rímskej ríši.

V tom období bol povolený kult mučeníkov a premiestňovanie ich pozostatkov a preto katakomby nahradili baziliky a martyriá. Katakomby sa stali neskôr často navštevovanými pútnickými miestami, ale slúžili už iba ako pohrebiská. V druhej polovici štvrtého storočia sa rozvinul nový, prepracovanejší sloh ranokresťanského umenia, ktorý reprezentujú predovšetkým maľby v katakombách na *Via Latina*¹. Osobitou krásou tu vyniká cyklus dejín vyvoleného národa, ktoré sú typickým námetom malieb z tohto obdobia. Za účinkovania pápeža Damasa² vznikli v *Domicilíných katakombách*³ krásne nástenné maľby, napríklad obraz posmrtného uvítania Panny Márie v nebi svätou Petronelou, dcérou svätého Petra a maľby v *Kalixtových katakombách*⁴ s obrazom Mojžiša. Na sklonku tohto storočia sa objavujú triumfálne námety, ktoré sa neskôr uplatňujú najmä v monumentálnej maľbe a mozaike⁵. Najkrajším príkladom týchto tendencií je freska v katakombách svätého Petra a Marcellina⁶.

¹ Rímske katakomby merajú takmer 600 km. Ich sieť sa rozprestiera cez päť podlaží pod zemou v blízkosti parku hrobky Via Latina venovanej kresťanským svätcom. Zdobia ju prvé z kresťanských kresieb na svete, ktorej počiatky siahajú do 2. storočia. Na stenách tunelov sú vyobrazené výjavy, ktoré znázorňujú staroveký život.

² Damasus I. sa narodil asi v r. 304, pravdepodobne v Hispánii a zomrel 11. decembra v r. 384. Bol pápež katolíckej cirkvi od 1. októbra roku 366 do 11. decembra roku 384. Pápežom sa stal v nepokojnej dobe uprostred vnútro cirkevných sporov.

³ Medzi najstaršie maľby v katakombách zaraďujeme fresky v hypogeu flaviovcov a v Ampliatovej hrobke v Domicilíných katakombách, ktoré pochádzajú z druhého storočia.

⁴ V Kalixtových katakombách si zvlášť zaslúži pozornosť Krypta pápežov. V 3. storočí tu bolo pochovaných deväť pápežov a osem členov vyššej cirkevnej hierarchie. Po piatich pápežoch sa zachovali originálne náhrobné nápisy, aj keď úlomkovité. Ich mená boli napísané po grécky. Ide o nasledujúcich pápežov: sv. Poncián, (230 - 235), sv. Anter (235 - 236), sv. Fabián. (236 - 250) sv. Lucius I. (253 - 254) sv. Eutychianus (274 - 283). O ostatných pápežoch, ktorí mali byť s najväčšou pravdepodobnosťou pochovaní v Kalixtových katakombách: sv. Štefan I. (254 - 257), sv. Dionýz (259-268), sv. Félix I. (268 - 274) - archeológ Rosii nenašiel spoľahlivé dôkazy.

⁵ námety Božského pôvodu Cirkvi, víťazného Christa, Christa na tróne s apoštolmi a baránkom.

⁶ Pri päte mauzólea, ktoré dal okolo roku 320 postaviť cisár Konštantín I. pre svoju matku Helenu, sa po schodisku schádza dole do katakomb, jedných zo šesťdesiatich, ktoré sú v Ríme. Asi desať metrov hlboko je labyrint chodieb dlhých 4,5 kilometra a vyte-

Až do zmierenia Rímskej ríše a Cirkvi nejestvovala kresťanská architektúra s konkrétnymi stavebnými typmi, ktoré by vo svojej funkcii zodpovedali liturgickým požiadavkám. Kultové stavby z obdobia pred Konštantínom možno zhrnúť pod rímsky názov Titulus. Išlo o skutočné domy, ktoré sa našli pod základmi niektorých kostolov v Ríme (S.Clemente, S.Marino, S.Crisogono a iné).

Ilegálne postavenie a nútené mlčanie Cirkvi sa teda radikálne zmenilo až Milánskym ediktom z roku 313., pod ochranou cisára Konštantína a jeho rodiny, najmä matky svätej Heleny, sa stala Cirkev vedúcou spoločenskou silou. Biskupi slobodnej Cirkvi sa stali iniciátormi veľkých stavieb. V stavebnej činnosti Konštantínovej rodiny sa uplatnil bazilikálny typ kostola, najmä v Ríme (napr. chrám svätého Petra a svätého Pavla) a nový typ memoriálneho chrámu - nazvaný “martýrium” podľa rotundy postavenej nad hrobom Isusa Christa v Jeruzaleme. Ten sa veľmi rýchlo rozšíril po celom kresťanskom Stredomorí a pretrval do stredoveku. V štvrtom storočí podnietila rozvoj kresťanskej architektúry spomínaná cisárska rodina na miestach vzdialených od seba tisíce kilometrov: v Ríme, v Jeruzaleme, Betleheme, v Konštantínopole alebo Trevíre a Aquilei.

a. Starokresťanské umenie:

V snahe dosiahnuť jednotu Rímskej ríše vrátane náboženstva, cisár Konštantín v roku 313 vyhlásil Milánsky edikt. Kresťanstvo vyhlásil za zrovnoprávnené s pohanskými kultmi. To malo za následok, že kulty zanikli úplne a čoskoro sa kresťanstvo stalo jediným významným činiteľom vnútorných pomerov v celej stredomorskej oblasti. Christovo Božstvo sa stalo hlavnou témou umenia a jeho osoba a prostredie získali ikonografické atribúty cisárskeho dvora.

V oblasti kresťanskej architektúry bol proces adaptácie architektonických foriem antiky veľmi rýchly. Architektúra zodpovedala po-

saných v tufe. Po celej dĺžke stien tohto len veľmi sporo osvetleného labyrintu a v malých sálach vyzdobených freskami sa v polovici 3. storočia skrývalo až 11-tisíc tiel.

trebám vybudovať priestory na bohoslužobné obrady, preto sa stavitelstvo sústredilo na výstavbu kresťanských chrámov podľa vzoru bazilik. Najdôležitejšie cirkevné budovy sa začali stavať na začiatku štvrtého storočia boli dielom cisárskych architektov. Najväčšou bola bazilika svätého Petra v Ríme postavená nad kostolom svätého Petra. Pre obrady krstu a pohrebov sa stavali baptistériá, z ktorých je najvýznamnejšie San Vitale v Ravene. Stavali sa aj mauzóleá, z ktorých je najznámejšie mauzóleum Sally Placide, taktiež v Ravene. Ako stavitelské prvky, charakterizujú obdobie aj skalné hrady v Palestíne a Sýrii a katakomby, čo boli podzemné pohrebiská s výklenkami - dobre zachované napríklad v Ríme.

Sochárstvo sa obmedzovalo na tvorbu sarkofágov a reliéfnej výzdobe ich stien. Vo figurálnej tvorbe sa popierala telesnosť a krása ľudského tela. Kamenné náhrobky sa obmedzovali na vyjadrovanie symbolických dejov, predstáv a náboženských pojmov.

Maliarske umenie predstavovali kresby a maľby, ktoré mali skrytý symbolický význam, napr. páv predstavoval nesmrteľnosť, kotva znamenala nádej a holubica dušu. Námety sa čerpali zo Starého a Nového zákona. Christos bol zobrazovaný ako dobrý pastier. Prejavovali sa aj dekoratívne motívy oranta, viniča, rýb a pod. Figurálne komponenty boli vyjadrené schematicky - plošne, nemali pravidelnú skladbu tela, tak ako v antike. Figúry boli zahalené a pôsobili dekoratívne.

b. Byzantské umenie:

Rozdelením Rímskej ríše na konci štvrtého storočia na východnú a západnú, vznikla na východe nová ríša - Byzantská, ktorá pôvodne reprezentovala rímske tradície. Neskôr v ďalšom vývoji sa rozišla so západom a vrátila sa k starej Gréckej kultúre, čo dalo charakter a náplň vysokej byzantskej kultúre, ktorá trvala viac ako 1000 rokov.

Architektúra sa prejavila veľkým rozmachom. Zo 6. - 8. storočia sú najznámejšie kostoly San Apollinare Nuovo v Ravene a Hagia Sofia v Istambule. Tento chrám vznikol zlúčením baziliky a centrálného chrámu s pôdorysom rovnoramenného Fréckeho kríža, uprostred s mohutnou kupolou. Z 9. - 12. storočia sú pozoruhodné Nový kostol Basilea I. v Istambule, Kostol svätého Panteleona a Chrám svätých

apoštolov v Solúni, kostol svätého Teodora v Aténach, Chrám svätého Marka v Benátkach, Kláštorňý kostol v Dafni, Skalné chrámy v Kapadokii. Z 13. -15. storočia patria medzi architektonické skvosty kláštorňý na hore Athos, kostoly v Mistre - Peribleptos, Metropolis, Pantanassa), chrámy v Trapezunte a v Rusku.

Sochárstvo sa obmedzovalo na rezby reliéfov do kameňa s prevahou ornamentálnej výzdoby a najmä na drobné zlatnícke práce a rezby do slonovej kosti. Zo zlatníckych prác s priehradkovým emailom patrí medzi najvzácnejšie Pala D'Oro. Z umeleckých remesiel je v šperkárstve známa práca Christos Pantokrátor.

Maliarstvo našlo uplatnenie v mozaike vyhotovenej s veľkou nádhrou na zlatom pozadí. Zobrazované postavy vyjadrovali slávnostný a velebný postoj. Voskovou technikou sa maľovali obrazy svätcov - ikony. Forma maľovania ikon i ostatných figurálnych obrazov vola zjednodušená a štylizovaná. Ikony boli veľmi uctievané, čo vyvolalo problém v synode v Hierii v roku 754 za cisára Konštantína I., ktorá nariadila zničenie všetkých obrazov s náboženským motívom. Jednalo sa o tzv. obrazoborectvo, ktoré však vyvolávalo ostré protesty teológov (pr. Ján Damascénsky), a niekde prerastalo do otvorených vzbúr. *Cisárovná Irena*¹obrazoboreský boj zastavila a riešila otázku uctievania obrazov na siedmom všeobecnom sneme v Nicei roku 787. Podľa uznesenia snemu hodnota obrazu - ikony, nie je v ňom samotnom, ale v tom, že vedie k svätosti. Inými slovami: kto uctieva obraz, ctí si tým zobrazeného.

Výtvarné umenie zo 6. storočia prezentuje Ravenská mozaika cisára Justiána s manželkou Teodorou a družinou v chráme San Vitale. Z 9. - 12. storočia mozaická výzdoba kostolov svätého Lukáša vo Fokide. Nástenné maľby možno vidieť v Castelsepriu, Orchide a Nerezi. Z neskorších storočí 13 - 17. pochádzajú nástenné maľby v Mistre, Mileseve a Sopocany. Z Ruska pochádza maľba Matky Božej Vladimi-

¹ Irena z Atén (752 –803) bola cisárovná Byzantskej ríše. V roku 769 sa stala manželkou Leva IV., ktorý bol od roku 775 cisárom. Rok po svadbe porodila syna, neskoršieho cisára Konštantína VI. V spore o obrazoborectvo (ikonoklazmus) patrila Irena k strane ikonodulov (uctievačov ikon) a v roku 787 zvolala druhý nicejský snem, ktorý okrem iného rozhodol, že ikony budú uctievané, ale nesmú byť zbožňované.

rovskej a tam pôsobili aj slávni maliari v Novgorode Theofanes Grék a Maxim Grék.

5. Zásady kresťanskej mravnosti v umení

Biblia sa o umení vôbec nezmieňuje, ale napriek tomu cirkevné autority uznávajú význam umenia v živote kresťana, pretože umenie nepochybne ovplyvňuje a formuje etické, estetické, emocionálne a duchovné cítenie života každého človeka.

Estetika je veda zapodievať sa problematikou krásy a krásna (estetická). Úzko súvisí s teóriou umenia (umenie je spoločensky najvýznamnejšou oblasťou krásna) nie je s ňou však totožná, lebo krásno má svoje aj mimoumelecké oblasti (napr. prírodné krásy) a naopak umenie obsahuje aj mimoestetické funkcie a hodnoty. Krásno spočíva v celistvosti, harmónii a jasnosti. Je vyžarujúci poriadok resp. skvelosť formy, ktorá žiari z umeleckého diela, prírodného javu alebo človeka.

Nadprirodzený princíp všetkého bytia predstavujúci absolútnu Krásu, spôsobuje relatívnosť formy tvorstva. Krásno s akým sa stretávame vo svete je nedokonalé v porovnaní s krásou nadprirodzeného princípu všetkého bytia, ide len o odraz Jeho krásy, existuje len vďaka Nemu a vzťahuje sa k Nemu. Podľa svätého Augustína všetka krása pochádza od Boha, ktorý je sám najvyššou krásou.

Zdrojom krásy, či už v prírode, alebo v umení je poriadok. Krásne však nie je len usporiadané, ale to, čo je schopné týmto poriadkom vo veciach vyvolať v človeku, ktorý ich precífuje radosť, alebo radosť z rozjímania o nich. Láska ku krásy a túžba po nej je človeku daná jeho prirodzenou štruktúrou. Je potrebné ju pestovať a kultivovať. Vnímanie krásy je teda vnímanie Božieho daru a tiež samotná schopnosť človeka tvoriť, vnímať, zažívať a rozdávať krásu je Boží dar a nemal by sa zakopávať.

Dielo vrcholnej krásy vytvoril bezprostredne svojím životom, smrťou a jej prekonaním Bohočlovek, Isus Christos. V ňom sa nadprirodzene spojuje Tvorca – Autor krásneho diela, dielo samotné a tiež príjemca a užívateľ diela. Keď sa začítame do evanjelia zistíme, ako Christos dokázal obdivovať prírodu a celé tvorstvo a ako sa príroda v celej svojej krásy prejavuje v jeho podobenstvách.

Pestujme preto v sebe estetické zážitky, vnímajúc krásy prírody a umenia. Hľadájme v stvorenom svete nestvorenú krásu Stvoriteľa, ktorá sa v ňom odzrkadľuje a žiari, lebo ON je najväčší KREATOR.

6. Umenie v kontexte pravoslávnej Cirkvi

V deň Päťdesiatnice sa z ohnivých jazykov rodí Cirkev, v ktorej sa každý tajomný akt uskutočňuje pôsobením Svätého Ducha. Stalo sa tak v súlade so slovami Isusa Christa, ktorý svojim apoštolom pred Nanebovstúpením prisľúbil poslať Ducha Utešiteľa. Počínajúc dňom Päťdesiatnice sa Cirkev stáva prostredím, v ktorom sa uskutočňuje spasiteľná činnosť. Pretože Cirkev je mystickým Telom Christovým, pre ktoré zdrojom života a posvätenia je Svätý Duch, z toho hľadiska má Cirkev transcendentnú povahu.¹

Pravoslávna duchovnosť je taká stará ako samo kresťanstvo. Jej prameňom je Sväté Písmo, Svätá Tradícia, liturgický a modlitebný život Christovej Cirkvi. Liturgické knihy, patristická a súčasná bohoslovenská literatúra odkryli hĺbku neobyčajného bohatstva, aké v sebe skrýva pravoslávna kresťanská duchovnosť, vybudovaná na živom slove Božom, na živjej Tradícii Christovej Cirkvi i na jej veľkej duchovnej skúsenosti, ktorá sa nahromadila pod priamym vedením a pôsobením Svätého Ducha.²

Umenie v pravoslávnej Cirkvi prešlo v historických dobách hlbokou vnútornou premenou. Niektoré formy umenia Cirkev prijala, od-
uchovnila, posvätila a pocirkevnila. Jedná sa o druhy umenia, ktoré sú uskutočňované pod vedením Svätého Ducha v súlade s požehnaním, učením a životom Cirkvi. Svätí otcovia a predstavitelia pravoslávnej cirkvi sa zhodujú v názore, že umenie musí byť svojim vyjadrením posilou pre slabých a nesmie narušovať život Cirkvi. „Medzi formy umenia, ktoré Cirkev prijala, patrí najmä spev, maliarstvo, rezbárstvo, umelecké štukatérstvo, architektúra, vyšívanie, rečníctvo, poézia, obrábanie kovov a keramiky. Principiálne bolo odmietnuté divadelníctvo, analogicky aj filmárstvo (hrané filmy) s výnimkou dokumentárnych filmov a publicistiky, ktorú Cirkev využíva. Z praktických dôvodov bolo odmietnuté sochárstvo, aby neprivádzalo k modlárstvu. V chrámoch je sochárske umenie vylúčené, mimo

¹ Pružinský, Š.: *Život v Christu*, Prešov 1988, str. 165.

² Pružinský, Š.: *Pravoslávna duchovnosť*, Prešov 1977, str.16.

*chrámu je len veľkou výnimkou, podobne ako dvaja cherubíni zo zlata na arche zmluvy v Starom Zákone. Podobnou zriedkavou výnimkou, používanou zásadne mimo chrámu a bohoslužieb, je aj inštrumentálna hudba*¹.

Moderný človek len ťažko môže nájsť východisko z labyrintu neprehľadného toku informácií, vedeckých teórií, filozofických tendencií a často je zavádzaný reklamou, médiami a rôznymi formami moderného umenia. Pretože spoločnosť svojou vyvinutou organizáciou ovláda človeka doteraz nepoznanou silou, jeho závislosť dospela až na taký stupeň, že takmer odumrela jeho duchovná orientácia.² Umelo vytvorená, často neprehľadná preorganizovanosť spoločnosti vrcholí organizovanou bezmyšlienkovitosťou, čo spôsobuje, že človek v živote blúdi a iba prežíva zo dňa na deň. Intelektuálny a emocionálny život človeka sa stal dezorganizovaný, sloboda myslenia bola dobrovoľne odložená a človek často nachádza pevnú pôdu pod nohami len ako súčasť nejakého kolektívu, alebo sekty.

O skutočnej hodnote a dôstojnosti človeka rozhoduje predovšetkým jeho vnútro. Z vnútra človeka vychádza dobro v jeho mnohokrát podobách, najmä však ako láska, pokoj a spravodlivosť³. Podľa toho človek nemá koncentrovať svoju pozornosť a záujem na vonkajšie veci, nemá sa na nich pozerieť ako na zmysel a cieľ života, hoci tieto veci majú v jeho každodennom živote svoje miesto a svoj význam. Christos sa k tejto problematike vyjadril celkom presne: „Hľadajte najprv Božie kráľovstvo a jeho spravodlivosť, a všetko toto sa vám pridá”⁴. Christove slová majú svietiť človeku na jeho ceste a aby kresťan neblúdil, tak svätý apoštol Pavol dodáva: „Preto neochabujme. A hoci sa aj náš vonkajší človek ničí, náš vnútorný sa predsa obnovuje zo dňa na deň”⁵. Pravoslávna Cirkev ukazuje vždy človeku spoľahlivú cestu pre do-

¹ PRUŽINSKÝ, Š.: *Pravoslávie a umenie*, In: *Pravoslávny teologický zborník XXXII/17*, Prešov 2007, s.262.

² Jeden z mysliteľov 20. st. Albert Schweitzer charakterizoval moderného človeka ako nesústredeného, neúplného, vystaveného hrozbe straty ľudskosti. Podľa neho ľudia prežívajú proces kultúrnej samovraždy.

³ Pozri Rm 14, 17.

⁴ Mt 6, 33.

⁵ 2 Kor 4, 16.

siahnutie cieľa a zmyslu života, cestu kresťanskej dokonalosti, odkrýva hĺbku neobyčajného bohatstva, aké v sebe skrýva pravoslávna kresťanská duchovnosť, vybudovaná na živom slove Božom, na živej Tradícii Christovej Cirkvi i na jej veľkej duchovnej skúsenosti, ktorá sa nahromadila pod priamym vedením a pôsobením Svätého Ducha.

„Cirkev a jej duchovný život so všetkými sviatkami, bohoslužbami, obradmi, ikonami, bohoslužobnými knihami, Svätým Písmom, duchovnou literatúrou, spevom, piesňami, chrámami, monastiermi, láskou, morálkou, milosrdenstvom, krásnym spôsobom života a spoločenstva je v umeleckej oblasti celkom sebestačná“¹.

Pravoslávny kresťan nájde vždy pokoj, poučenie, radosť i oddych vo svojej Cirkvi. Stačí mu dostatočne usilovne, aktívne objavovať všetky cirkevné tradície a zásady kresťanského života a čínorodo ich uplatňovať vo svojom živote všade tam, kde sa práve nachádza.

Zoznam bibliografických odkazov:

- BENEDEK, I.: *Cesta poznávania*. Bratislava 1978, ISBN 73-026-78.
GOMBICH, E.: *Príbeh umenia*. Praha 2006, ISBN 80-7203-143-0.
HOLLINGSWORTOVÁ, M.: *Umenie v dejinách sveta*. Bratislava 2006, Slovenské pedagogické nakladateľstvo, ISBN: 80-10-00796-X.
FRICKÝ, A.: *Ikony z východného Slovenska*. Košice 1971. ISBN 83-003-71
PRUŽINSKÝ, Š.: *Život v Christu*. Prešov 1988. ISBN
PRUŽINSKÝ, Š.: *Pravoslávie a umenie*. In: *Pravoslávny teologický zborník XXXII/17*, PU v Prešove, PBF 2007, s.262-300. ISBN 978-80-8068-686-4.
SMRŽÍK, Š.: *Univerzitné prednášky E. Kirschbauma o dejinách kresťanského výtvarného umenia*. Priatelia Dobrej knihy 1984, ISBN 0-920150-99-3.

¹ PRUŽINSKÝ, Š.: *Pravoslávie a umenie*, In: *Pravoslávny teologický zborník XXXII/17*, Prešov 2007, s.298.

SOCIÁLNE DIMENZIE MILÁNSKEHO EDIKTU

Mgr. Martina Kormošová

„Dávajte, čo je cisárovo, cisárovi, a čo je Božieho, Bohu.”
(Mt 22, 21)

Kresťanstvo, ktoré neustále priťahovalo a priťahuje pozornosť sa vo svete objavilo nie ako nový filozofický smer, nová doktrína alebo religiózno – gnostické hnutie; ba ani ako jedno z náboženstiev. Zmeny, ktoré nastali po Christovom príchode, boli až príliš ontologickej povahy na to, aby sa mohli jednoducho vtesnať do úzkych konvenčných etických, morálnych alebo podobných hraníc a kategórií, ktorými sa ľudstvo snažilo ochrániť padnúcu prirodzenosť pred tragickými dôsledkami hriechu. Kresťanský život v Cirkvi znamenal predovšetkým novú skúsenosť, skúsenosť duchovnú, skúsenosť mystického pociťovania Božej prítomnosti, rozhovoru s Bohom, ale i skúsenosť boja so zlom a možnosti zlo reálne premáhať. Duchovná sila, ktorá sa ukrývala v kresťanstve bola spájaná predovšetkým s nemocnicou, ktorej úlohou bolo liečiť ubolené ľudské duše, jazvy na ich srdciach, uspokojiť šťastie i pokoj hľadajúceho človeka. Kresťanstvo vstúpilo do dejín *„predovšetkým ako nový sociálny poriadok, nový sociálny rozmer. Od samotného počiatku bolo hlavne „obcou“ a nie natoľko „doktrínou“*.¹ Táto nová komunita rýchlo rástla a získavala si stále viac členov a postupne prenikala k všetkým vrstvám rímskeho obyvateľstva. Duchovné prebudenie tak postupne zachvacovalo celú spoločnosť.

Sv. Konštantín Veľký videl, že jeho ríša sa zmieta v rôznych problémoch: organizačných aj vojenských, sociálnych a ekonomických, a v neposlednom rade tiež religióznych a kultúrnych. Tieto sa odohrávali i v dôsledku **cisárskeho rozhodnutia Cisára Diocletianua**, ktorý v r. 303 všetkým oznámil svoj úmysel a rozhodnutie *vykoreniť*

¹ ŠAFIN, J.: *Od Konštantína I. po Konštantína XI. Z dejín byzantského myslenia*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove PBF, 2004. s. 31.

kresťanstvo ohňom a mečom.¹ Boli búrané kresťanské chrámy, ničené posvätné knihy, uväzňovaní členovia hierarchie i laici. Stávali sa z nich otroci – nebolo im umožnené prepustenie na slobodu, neprijímali sa žiadne žaloby od kresťanov a bolo dovolené používať akékoľvek formy násilia pri súdnych procesoch – a to všetko iba preto, lebo sa odmietali klaňať pohanským božstvám a preukazovať božské počty samotnému cisárovi a boli tak podľa Rimanov nepriateľmi ríše a príčinou všetkých bied.

V tejto dobe sa objavili mnohí veľkomučeníci, ako bol napríklad sv. Juraj (Georgios), či Demeter Solunský, ktorí boli podrobení zvlášť strašlivým mučeniam, práve kvôli svojej blízkosti k oficiálnej moci. Podľa niektorých textov bol sv. Juraj dokonca prítomný na tajnom zasadnutí rady, rozhodujúcej o perzekuovaní kresťanov, pričom vstal a cisárovi otvorene povedal, že *„úlohou cisárov a vládcov je zachovávať spravodlivosť a brániť život i práva svojich poddaných a vy ste sa pritom rozhodli odovzdať smrti nevinných ľudí a prevýšiť v zlých skutkoch barbarov, ktorí nemajú zákony.”*² Aké presne straty na ľuďoch kresťanstvo utrpelo sa historikom nepodarilo zistiť. Boli nepochybne obrovské. Napriek tomu nepodľahlo: bez ohľadu na absolútnu moc cisára, na bezchybne fungujúci štátny aparát i bez ohľadu na sieť špicľov a udavačov. Pritom sa vôbec nepokúsilo o ozbrojený odpor...³ Ranní kresťania boli skutočne výnimoční nielen svojou duchovnosťou, ale i postojom k vtedajšiemu štátu. Modlili sa nielen sa svet, štát a poriadok, ale i za césarov.

V roku 312, kedy sv. Konštantín zvíťazil nad oveľa silnejším vojskom a stal sa „pánom Západu“ si bol vedomý, že jedine kresťanstvo by mohlo zjednotiť rozpadajúcu sa rímsku spoločnosť. Hľadel na neho očami, akými dnešní politici, s úprimným záujmom o rozvoj spoločnosti a jej sociálne i duševné zdravie, hľadia na psychiatrické kliniky. Prijatím tolerančného patentu stredoveku, alebo Milánskeho ediktu,

¹ Pozri Arch. RAFAIL (KARELIN): *Christianstvo i modernizm*. Moskva 1999, s. 205.

² Pozri Arch. RAFAIL (KARELIN), cit. dielo, s. 205.

³ Pozri ZAMAROVSKÝ, V.: *Dejiny písané Rímom*. Bratislava 1988, s. 359.

oficjalne vstúpilo do dejín a prinieslo so sebou **novú sociálnu revolúciu**.

Milánskym ediktom bolo zásadne zrušené doterajšie exkluzívne spojenie rímskeho štátu s pohanským kultom, nastúpila nová nábožensko-politická éra a epochálny obrat v cirkevných dejinách. Keď vychádzame z Euzébia Cézarejského, konkrétne sa tu hovorí: *„Riadiac sa zdravým a spravodlivým zmyslom, vyhlasujeme naše nasledujúce rozhodnutie: nikomu nebrániť, aby si mohol slobodne vyberať a zachovávať kresťanskú vieru a každému je darovaná sloboda sústrediť svoju myseľ na tú vieru, ktorá sa mu podľa jeho názoru najviac páči... Odteraz každý, ktorý si slobodne a jednoducho zvolil kresťanskú vieru môže je zachovávať bez akýchkoľvek prekážok...”*¹

Všetkým, bez ohľadu na pôvod a postavenie bolo priznaná náboženská sloboda, tiež právo pristúpiť ku kresťanstvu a právo Cirkvi mať majetky. Tým sa stala Cirkev právnickou osobou so všetkými následkami tohto kroku. Súčasne Konštantín nariadil vrátiť Cirkvi všetky majetky, ktoré jej patrili pred Diokleciánovým prenasledovaním.

V dejinách sa v plnej miere začína realizovať nový sociálny poriadok, ktorý bol definovaný na stránkach Nového Zákona a ktorý so sebou prináša okrem iného **rovnosť** medzi ľuďmi - neexistuje viac otroctvo; napríklad je vydaný zákaz vypaľovania znakov na tvár, pretože tvár je podľa Konštantína vyjadrením Božieho obrazu v nás. Pomaly edikt prichádza do života na Západe, potom aj na Východe a víťazné kresťanstvo kráča v ústrety novým časom...

Súčasný rozmer Milánskeho ediktu

Uplynuli stáročia, presnejšie 1700 rokov, plných 17. storočí od Konštantínovho ediktu či rozhodnutia. My, ešte stále stojáci na prahu nového storočia i nového milénia, máme možnosť konfrontovať toto cisárske rozhodnutie, vychádzajúce či skôr inšpirované Svätým Pís-

¹ Pozri EUSEBIUS PAMPHILI: *Církevní dějiny VI, III*. In: NOVÁK, J: *Církevní dějiny (Ecclesiastica historia)*. Praha 1988. (online). [cit. 2013-06-14]. Dostupné na internete: <<http://www.fatym.com/taf/knihy/patrol/nabidka.htm>>.

mom, so súčasnou realitou. Svet sa v mnohom zmenil. Pozitívne i negatívne, ako to už v dejinách býva. Problémom ale zostáva, že zmena, ktorej sme svedkami, kladie množstvo nástrahných mín budúcich výbuchov sociálnych nepokojov, pretože neraz sa zdá, že faktory sociálnej deštrukcie prevládajú nad tými pozitívnymi. A to nás núti zamyslieť sa nad dejinami, nad osudom samotného Milánskeho ediktu. Vtedy ľahko zisťujeme, že **rovnosť** medzi ľuďmi, ktorá je v každodenne omieľaným pojmom, a ktorá patrí do kategórie deklarovaných ľudských práv (human rights – z angl.), by najskôr nikdy nevznikla, nebyť prijatia Milánskeho ediktu. Práve jeho prijatie je prvým míľnikom tohto základného ľudského práva. A to napriek faktu, že z politického a mravného hľadiska rozlišujeme dve rovnosti:

- *formálnu, čiže právnu* (DE IURE, keď zákony platia rovnako pre všetkých občanov a všetci občania majú rovnaké práva),
- *skutočnú, čiže materiálnu* (kde všetci majú mať rovnaký majetok, vedomosti, moc, a pod.).

Rovnosť v materiálnej i nemateriálnej oblasti je vyjadrená i pojmom **sociálna rovnosť** – zahŕňa rovnaké právo na život, vlastníctvo, vzdelanie, kvalifikáciu a životný štandard. Je to rovnosť v rozdeľovaní, v rovnakom užívaní kultúrnych hodnôt, v spoločenskom oceňovaní a pod. Je potrebné podotknúť, že táto rovnosť so sebou automaticky neprináša i spravodlivosť. Človeku sa však zaručuje neuprednostňovanie na základe rasy, pohlavia, veku, politického, náboženského presvedčenia či pôvodu. Každý človek by mal mať rovnaké šance, ktoré by sa mali naplniť na základe jeho predpokladov a schopností.

Humánna stránka dnešnej spoločnosti sa snaží *zabezpečenie tzv. bioprocesu*, ktorý hovorí o povinnosti postarať sa o človeka a tým mu zabezpečiť **jeden z kľúčových princípov sociálnej politiky – solidariťu**, alebo spolupatričnosť. Sociálna politika, a všetky jej princípy – spravodlivosť, vzájomná podpora, spolupatričnosť a participácia - na základe ktorých slúži jedincovi, je jeden z viacerých náčrtov o vytvorenie spoločnosti, ktorá by fungovala bez rôznych narušení; bez roz-

porov a rozdielov poškodzujúcich jej fungovanie.¹ Štát vytvára systém sociálnej ochrany a snaží sa tak predchádzať nežiaducim sociálnym javom a vytvárať akúsi „sociálnu rovnosť“, alebo lepšie povedané spravodlivosť² potláčaním stále sa zvyšujúcej diferenciácie obyvateľstva.

Rovnosť ako základná zásada práva, i hodnota, ktorá spolu s ľudskou dôstojnosťou, slobodou, demokraciou, rešpektovaním ľudských práv a princípmi právneho štátu tvoria centrálnu os k všetkým Deklaráciám, Ústavám, Chartám či Zmluvám uzavretým medzi krajinami i v každom štáte zvlášť. Je však otázne či aj napriek garancii práv a hodnôt, slobody, solidarity a bezpečnosti sa nestávame dobrovoľne novodobými „otrokmi“, bez názorov, bez ochoty pomôcť, bez záujmu o všetkých ostatných. Tieto slepé uličky vznikajú takmer automaticky, pokiaľ uvažujeme o človeku ako autonómnej a sebestačnej bytosti, vytrhnutej z duchovného kontextu, do ktorého či chce alebo nechce jednoducho patriť. Tento duchovný kontext ale nemôže byť výtvorom novodobej vedy, ani rôznych parareligióznych hnutí – siekt, synkretických kultov, kultúrnych, politických alebo sociálnych smerovaní. Nemôže vychádzať z premisy progresu, že my sme teraz tí chytrejší, múdrejší, spravodlivejší, lepší, než boli naši otcovia, dedovia, pradedovia. Tento duchovný kontext je spojený s dejinami, s dejinami kresťanstva, s dejinami pravého, teda pravoslávneho kresťanstva s jeho neporušeným, autentickým duchovným životom, ktorý počas stáročí neprešiel žiadnymi úpravami v štýle vylepšenie zastaralého myslenia a životného štýlu. V našom prípade je konkrétne spojený predovšetkým s Milánskym ediktom, s oným tolerančným patentom staroveku, v ktorom bola po prvýkrát v dejinách realizovaná myšlienka, ktorá tu

¹ Pozri bližšie BEBLAVÝ, M.: *Kapitola 3 Sociálna kohézia, chudoba a sociálne vylúčenie*. (online). [cit. 2013-06-14]. Dostupné na internete: <<http://www.socialnapolitika.eu/index.php/3-chudoba-a-socialne-vylucenie/>>.

² Pojem **spravodlivosť** bol jednou z ústredných tém už aj u Platóna. Považuje ju za jednu zo základných cností človeka. Je prirodzeným vyústením troch schopností človeka – múdrosti, statočnosti a umiernenosti. Odlišný prístup ponúka Sväté Písmo, kde je spravodlivosť vnímaná ako Božská cnosť a jej dosiahnutie je možné iba ak je prítomný súlad medzi poriadkom a ľudskou slobodou – slobodou výberu a rozhodnutia. Pozri bližšie ŠAFIN, J.: *Od Konštantína I. po Konštantína XI. Z dejín byzantského myslenia*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove PBF, 2004. s. 38-40.

dozriewala a žila už takmer tri storočia, a iba agresívna a perzekučná politika rímskej štátnej moci jej bránila prejaviť sa. Nakoniec aj táto posledná prekážka, ak sa tak môžeme vyjadriť, padla pod náporom pravdy, lásky a spravodlivosti. Prvým z veľkých panovníkov, ktorý si to uvedomil bol práve sv. cisár Konštantín, ktorý bol preto plným právom nazvaný apoštolom rovný. Jeho prínos totiž dodnes nie je dostatočne ocenený, ba naopak, skrytá pohanská reakcia v podobe rôznych kvázidemokratických a nestranných hesiel a doktrín, sa ho snaží predstaviť ako tyrana, nového Herodesa či Néra, a pritom každý, kto si pozrie jeho listy, jeho rozhodnutie, musí iba nechápavo krútiť hlavou, z čoho títo „bádatelia“ vlastne vychádzajú. Zdá sa, že stará Tacitovská výzva študovať dejiny bez predpojatosti a nestranne, je pre nich iba prázdny zvukom, ktorý nepočujú, lebo ho počuť ani nechcú. My ale vieme, že ani to nič nemení na pravde o sv. Konštantínovi; historickej i duchovnej, ktorá bola v Cirkvi potvrdená práve jeho kanonizáciou pred mnohými a mnohými stáročiami.

Zoznam bibliografických odkazov:

- Arch. RAFAIL (KARELIN): *Christianstvo i modernizmus*. Moskva: Moskovskoje Podvorije Svjato-Trojickoj Sergijejevoj Lavry, 1999. ISBN 5-7789-0060-0.
- BEBLAVÝ, M.: *Kapitola 3 Sociálna kohézia, chudoba a sociálne vylúčenie*. (online). [cit. 2013-06-14]. Dostupné na internete: <<http://www.socialnapolitika.eu/index.php/3-chudoba-a-socialne-vylucenie/>>.
- CENKER, M. (ed.): *Rozvojové vzdelávanie. Témy a metódy*. 1. vyd. Bratislava: Nadácia Points, 2013. 162 s. ISBN 978-80-968229-9-7.
- EURÓPSKA KOMISIA: *Oznámenie komisie. Ročný prieskum rastu na rok 2013*. Brusel, 2012.
- EURÓPSKA KOMISIA: *Odporúčanie. Odporúčania rady, ktoré sa týka národného programu reforiem Slovenska na rok 2013 a ktorým sa predkladá stanovisko Rady k programu stability Slovenska na roky 2012 – 2016*. Brusel, 2013. (online). [cit. 2013-06-14]. Dostupné na internete: <http://ec.europa.eu/europe2020/pdf/nd/csr2013_slovakia_sk.pdf>.

- EUSEBIUS PAMPHILI: *Církevní dějiny* VI, III. In: NOVÁK, J: *Církevní dějiny (Ecclesiastica historia)*. Praha 1988. (online). [cit. 2013-06-14]. Dostupné na internete: <<http://www.fatym.com/taf/knihy/patrol/nabidka.htm>>.
- JUROVÁ, J.: *K vzťahu sociálnej spravodlivosti a rovnosti v súčasnej spoločnosti*. (online). [cit. 2013-06-14]. Dostupné na internete: <<http://www.prohuman.sk/socialna-praca/k-vztahu-socialnej-spravodlivosti-a-rovnosti-v-sucasnej-spolocnosti>>.
- KORMOŠOVÁ, M.: Európa práva a hodnôt. In: DUBEC, R. - HUSÁR, J. (eds.): *Międzynarodowa konferencja naukowa: „PRAWOSŁAWIE JAKO CZYNNIK ODNOWY TRADYCYJNYCH WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKICH W UNII EUROPEJSKIEJ” 27 listopada 2012 w Szymbarku*. Zborník príspevkov zmedzinárodnej vedeckej konferencie. ELPIS - Diecezjalny ośrodek Kultury Prawosławnej ELPIS v Gorlicach 2012, s. 115-121. ISBN 978-83-63055-11-0.
- STRIEŽENEC, Š.: *Slovník sociálneho pracovníka*. 1. vyd. Trnava: AD, 1996. 255 s. ISBN 80-967589-0-X.
- ŠAFIN, J.: *Od Konštantína I. po Konštantína XI. Z dejín byzantského myslenia*. 1. vyd. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove PBF, 2004. 215 s. ISBN 80-8068-232-1.
- ZAMAROVSKÝ, V.: *Dejiny písané Rímom*. Bratislava: Mladé letá 1988, 416 s. ISBN 80-8046-395-6.
- Zákon č. 599/2004 Z. z. o pomoci v hmotnej núdzi v z. n. p.*

**APOŠTOL PAVOL A JEHO VÄZVENIE,
SITUÁCIA KREŠŤANSTVA V RÍMSKOM IMPÉRIU
V OBDOBÍ PRED ROKOM 313
A TESNE PO ZROVNOPRÁVNENÍ KREŠŤANSTVA¹**

Mgr. Andrej Dupej

Život a pôsobenie apoštola Pavla sa viaže na oblasť a aj na obdobie k téme dnešnej konferencie, hlavne čo sa týka problematiky prenasledovania a väzenia kresťanov v oblasti Ríma, od zrodu novozákonnej Cirkvi až po jej zrovnoprávnenie s ostatnými religiami. Ako je nám dobre známe, apoštol Pavol strávil istú dobu svojho života v Ríme. Tento jeho pobyt nebol celkom príjemný z toho dôvodu, že sa nachádzal v meste Rím, v tom čase najhlavnejšom a najväčšom centre kultúry a svetského bohatstva, ako trpený a nechcený obyvateľ, ktorý hlása svoje náboženské presvedčenia. Apoštol Pavol práve v tomto meste bol obmedzovaný vo svojej osobnej slobode ako väzeň. To, ako cestoval, aby sa postavil pred cisára nám približujú stránky Svätého Písma v Skutkoch apoštolských.² Išlo o súd v čase panovania cisára Neróna. Avšak pojednáva sa tu o väzení, z ktorého bol pravdepodobne prepustený, pretože má nádej, že osobne navštívi Filipských kresťanov, keď píše: „Áno, pevne verím v Pánu, že aj ja skoro prídem. O tom som pevne presvedčený a viem, že zostanem a vytrvám so všetkými vami na váš prospech a na radosť viery.“³ Skutky apoštolské uvádzajú aj to, že bol väznený dlhší čas.⁴ To, že bol reálne väznený, nám potvrdzuje on sám v liste Efezským⁵, aj v liste Filipským kresťanom, kde uvádza aj príčinu svojho väzenia: „Размысли же хощу вамъ, братіе, ѣкѡ ѡже ѡ мнѣ плче во оупрехъ елговетствованіа прїидоша, ѣкѡ оузы моѡ явлєнны ѡ хрїтѣ быша во вєємъ едїнци и въ

¹ Acknowledgment: The work was supported by the Agency of Ministry of Education, science, research and sport of the Slovak Republic, the project ITMS: 26110230069.

² Pozri Sk 27, 1-44, Sk 28, 1-22.

³ Flp 1, 24-25.

⁴ Pozri Sk 24, 27.

⁵ Pozri Ef 3,1.

прѣхъзъ вѣхъзъ. – Chcem však, aby ste vedeli, bratia, že to, čo sa deje so mnou, ešte viac prospelo šíreniu Evanjelia, takže, moje okovy pre Christa sa stali známymi v celom pretóriu a medzi všetkými ostatnými“. ¹ Blažený Teofilakt dodáva k týmto veršom aj výklad: „Pavol vraví, že putá nezabránili šíreniu Evanjelia, no naopak poslúžili k jeho väčšiemu úspechu pri zvestovaní. To znamená, hoci som i zviazaný, vraví, hlásam s ešte väčšou odvahou, a nemlčím, a moje slovo sa dostalo do samého paláca, to znamená do samého kráľovského dvora a roznieslo sa v celom meste. A to sa naplnilo v Christu. A aj putá moje v Christu, to sú putá, v ktorých trpím za Christa.“² Tu odkrýva to, čo je na jeho duši, vraví Sv. Feofan Zatvornik, a to to, čo je zmyslom jeho života, hlásať Evanjelium a takýmto spôsobom zachraňovať duše ľudí.³

Vo všeobecnosti väzenie nie je ideálnym miestom na vykonávanie kazateľskej činnosti. Skôr naopak. Ľudí dávali do väznenia kvôli tomu, aby eliminovali ich vplyv v spoločnosti a práve týmto spôsobom vytvorili istú bariéru medzi väzňom a spoločnosťou. Ako je vidieť z vyššie uvedeného, apoštolova kázeň a jeho svedectvo životom v Christu boli také silné, že sa rozniesli po celom meste. Dôvod sily jeho presvedčenia môžeme nájsť v osobnej skúsenosti s Christom ale aj v jeho povahových črtách. Ďalej apoštol Pavol píše: „и многожаившии братѣа ѿ гдѣ, надрѣбшиица ѿ ѡзъхъ моихъ, паче дерзавитъ безъ стѣха елово бжѣ глаголюти. – A mnohí z bratov v Pánovi, posmelení mojimi okovami, začali oveľa odvážnejšie a bez strachu hlásať slovo Božie.“⁴ Blažený Teofilakt dodáva: „Aj predtým smelo kázali, no teraz ešte viac, vidiac mňa smelo hlásajúceho, hoci som v putách. Lebo keď ma videli v putách, tak ešte viac pocítili túžbu hlasne hlásať, ja som ich

¹ Flp 1, 12-13.

² ФЕОФИЛАКТ БОЛГАРСКИЙ, БЛАЖЕННЫЙ: Апостол с толкованием блаженного Феофилакта Архиепископа Болгарского. (online). Смоленск 2006, [cit. 2013. 06. 04]. Dostupné na internete: <http://www.golden-ship.ru/load/tolkovaniya/tolkovanie_na_poslanie_k_filippijam_sv_ap_pavla-feofilakt_bolgarskij/41-1-0-939>

³ ФЕОФАН ЗАТВОРНИК, СВТ.: Апостол с толкованием. (online). [cit. 2013. 06. 04]. Dostupné na internete: <<http://www.bookmate.com/r#d=enqcZ4dB>>

⁴ Flp 1, 14.

oduševnil a pripravil v Pánovi.¹ Váznenie apoštola Pavla neposlúžilo len k hlásaniu Evanjelia ale aj k odhodlaniu silnejšej viery a ešte aktívnejšej práci jeho učeníkov, ktorá spočívala práve v takej istej kazaťelskej činnosti, akú vykonával apoštol Pavol.

Ďalej apoštol Pavol píše, že: „niektorí hlásajú Christa zo závisti a hašterivosti, no niektorí z dobrej vôle. Takže jedni hlásajú Christa z nevraživosti a neúprimne, lebo si myslia, že mi v mojich okovách spôsobia súženie. Iní zasa z lásky, lebo vedia, že som ustanovený na obranu Evanjelia. Čo na tom! Len nech sa akýmkoľvek spôsobom, či už pod nejakou zámienkou, alebo úprimne, zvestuje Christos. A ja sa tomu teším a budem sa tešiť.”²

Blážený Teofilakt udáva, že „potom, čo bol Pavol chytený, mnohí z neprajníkov ostali hlásať Christa, želajúc si tým čo najviac rozhnevať Neróna, aby takýmto spôsobom skôr zapríčinili Pavlovu smrť. Iní hlásali Christa kvôli závisti a sebecku. Lebo chceli získať na svojej sláve a takýmto spôsobom odobrať čokoľvek od slávy apoštola Pavla. Mysliac si, vraví, že týmto ma podrobia väčšej nebezpečnosti a priložia smútok k smútku. No nepodaria sa im takéto triky, lebo kázeň sa cez to všetko stane slávnejšia a moja radosť väčšia.”³

Vázenie a nesloboda sa prejavujú ako veľká prekážka, ale aj ako veľké víťazstvo v každej epoche života ľudstva. Na jednej strane utrpenie, bieda, odcudzovanie a vraždenie, na strane druhej čestná smrť, oddanosť Bohu a víťazstvo vo večnej sláve v jeho blízkosti. Kresťanstvo víťazí neustále. Či za čias apoštolských, či v dobe prenasledovania, alebo aj v dobe rozkvetu kresťanstva, ako to bolo po roku 313.

Slovo Evanjelia sa kázalo, hlásalo a vždy bude hlásať. Slovo a pravda slova je nemenná, mení sa iba čas a priestor, kde sa slovo hlása. Apoštol Pavol žil v dobe začiatkov Cirkvi, v prvom storočí po Christu, kedy sa slovo stretlo s neporozumením a odmietaním. Z tejto nesympatie vzniká až nenávisť voči slovu a aj voči hlásateľom slova – kresťanom. Z nenávisti vznikali prenasledovania, škodenie kresťanom

¹ ФЕОФИЛАКТ БОЛГАРСКИЙ, БЛАЖЕННЫЙ, cit. dielo.

² Pozri Flp. 1, 15.

³ Pozri ФЕОФИЛАКТ БОЛГАРСКИЙ, БЛАЖЕННЫЙ, cit. dielo.

rôznymi spôsobmi, až túžba po vraždení. Toto všetko si apoštol Pavol veľmi dobre uvedomoval, nakoľko sám bol takýmto prenasledovateľom kresťanov, ktorých vyhľadával a privádzal na súd, aby boli podľa vtedajšej jeho mienky, „spravodlivo potrestaní“. Po jeho obrátení sa a po skúsenosti s Christom, ktorý sa mu zjavil na ceste do Damasku¹, kde chcel apoštol vyhľadávať kresťanov nato, aby ich poviazaných priviedol do Jeruzalema na odsúdenie, apoštol zistil, že protiiviť sa živému Bohu je nezmyselné. Pokoril sa, šiel do Damasku, ako mu kázal Christos, navrátil sa mu zrak, dal sa pokrstiť a stal sa verným v Christu. Pred pomstou Židov utiekol do púšte v Arábii, kde zotrval tri roky a pripravil sa na svoju budúcu misijnú činnosť. Potom sa vrátil do Damasku, odkiaľ šiel do Jeruzalema. Pred hnevom judaistov sa utiahol do Tarzu, kde čakal na Božie povolanie, aby šiel hlásať slovo Božie pohanskému národu. Ako povolaný sa ocitol v Ríme, kde začala jeho misijná činnosť^{2,3}.

Rím a apoštol Pavol medzi pohanmi

Kresťania žijúci v prvotnej Cirkvi, od čias Isusa Christa až do Milánskeho ediktu boli tvrdo prenasledovaní, krivo obviňovaní a usvedčovaní, mučení a zabíjaní. Práve v tejto dobe žil aj apoštol Pavol, takzvaný „trinásty apoštol“, ktorý bol tiež jedným z prenasledovateľov Christovej Cirkvi, čo aj sám potvrdzuje slovami v liste Filipským kresťanom: „Podľa horlivosti prenasledovateľ Cirkvi Božej“⁴

V tomto prvom storočí sa začalo tvoriť vo východných častiach Rímskej ríše nové náboženstvo – kresťanstvo. Prvotné formy kresťanstva, tak ako ho hlásal apoštol Pavol a jeho učeníci, neobsahovalo nejaké filozofické smerovanie, hoci mnohí považovali kresťanstvo za nejaký nový zvláštny smer a spôsob života. Veľakrát nevedeli pochopiť asketický spôsob života, ktorý v sebe prirodzene zahŕňal prísny pôst a veľa modlitieb. Vtedajší spôsob života Rímanov bol pomerne rozpustilý a pôžitkársky. Spôsob života kresťanov sa javil rímskym

¹ Pozri Sk 9,1-18 Sk 22.

² Apoštol Pavol začal svoju misijnú činnosť roku 42 alebo 43 po Christu.

³ Pozri ALEŠ, P.: *Cirkevné dejiny II.* Prešov 1995, s. 79-80.

⁴ Flp 3, 6, pozri tiež Sk 5, 34 – 39.

občanom ako neprirodzený, a prehnany voči vlastnému telu. Niekedy ho považovali priam až za škodlivý. Napriek tomu, postupom času, kresťanstvo získava veľa prívržencov, ktorí zistili, že asketizmus, pôst a modlitba povznášajú ducha a robia ich životy krajšími. Navzdory mnohým odsudzovaniam zo strany pohanov apoštoli, zvlášť apoštol Pavol, sa pokúsili o vyjadrenie teológie prostredníctvom svojej interpretácie evanjeliového posolstva. Za základ vyjadrovania a aplikovania teológie v praxi, brali apoštoli život Isusa Christa a sústreďovali pozornosť na správne zvestovanie evanjeliových zásad, ktoré sa realizovali prostredníctvom správneho poznávania Boha, poznávaním morálnych zásad zákona a prijatím zjavenej pravdy o posmrtnom a večnom živote. Niektoré ich spisy neskôr kresťanská Cirkev na všeobecných snemoch kanonizovala a označila za inšpirované Svätým Duchom. Takýmto spôsobom sa postupne vytváral súbor Písiem alebo tiež Nová zmluva či Nový Zákon.¹

Vývin kresťanstva v Rímskej ríši prešiel niekoľkými fázami. Od prenasledovania ako sekty, keď kresťanov považovali za bludárov a nebezpečnú sektu kresťanov, ktorých nazývali tiež sektou nazaretských², ktorú treba fyzicky zlikvidovať, cez kresťanstvo, ktoré považovali za odnož židovstva, ktoré spadlo do nesprávneho bludného presvedčenia a učenia. Neskôr bolo kresťanstvo takpovediac trpené, až nakoniec sa stalo k vedúcim náboženstvom ríše. Kresťanstvo sa Milánskym ediktom z roku 313 oslobodzuje od krutého prenasledovania. V období za cisára Theodósia I.³ (379 – 395)⁴ sa kresťanstvo stáva v roku 382 všeobecným náboženstvom pre všetkých obyvateľov. V roku 392 ten istý cisár tiež zakázal uctievanie všetkých pohanských kultov.

Prvé veľké prenasledovanie kresťanov v rímskom štáte sa uskutočnilo za vlády cisára Neróna⁵. Tresty, ktoré museli prenasledovaní kresťania vytrpieť boli kruté. Niektorých zašivali do kože zvierat

¹ Pozri ПОПОВИЋ, Р а kol.: *Константин велики, историја и култура*. Београд 2010.

² Pozri Sk 24, 5.

³ Pozri ALEŠ, P.: *Cirkevné dejiny II*. Prešov 1995, s. 79.

⁴ Pozri tamže, s. 212-213.

⁵ Cisár Neron (54-68). Pozri ALEŠ, P.: *Cirkevné dejiny II*. Prešov 1995, s. 210.

a hádzali ich na roztrhanie divým psom v cirkuse, iných pribíjali na stĺpy, polievali smolou a zapalovali, aby zaživa horeli. Horiaci ľudia osvetľovali cesty Rímanom „kultúrne sa vyžívajúcim“ na konských pretekoch, ktorých sa zúčastňoval aj cisár Nerón.¹

Jedným z dôvodov veľkej nenávisti voči kresťanom bol aj požiar, ktorý vypukol v noci z 18. na 19. júla 64, dva roky po ukončení kazateľskej činnosti sv. apoštola Pavla. Požiar trval 6 dní a 7 nocí. Zničil do základov tri mestské okresy a z ďalších siedmich ostali len ruiny. Zo štrnástich štvrtí iba štyri nezhoreli. Pri požiaroch zahynulo aj veľmi veľa ľudí a omnoho viac ich prišlo o celý svoj majetok.² Požiar vypukol v cirkuse a rozšíril sa na staré mesto. Medzi ľuďmi sa povrávalo, že pôvodcom požiaru je sám cisár Nerón. „Suetonius a Dio Cassius ho otvorene obžalovali zo zločinu. Tacitus uvádza túto správu iba ako mienku ľudu. Suetonius však tvrdí, že Nero sa skutočne prizeral z paláca na požiar, pričom bol oblečený do hereckých šiat, spieval a hral o zániku Tróje a tešil sa z pekných plameňov.“³

Niektorí uvádzajú, že cisár Nerón na podnet svojej konkubíny Popey Sabiny, za podpaľačov označil vtedajších kresťanov, ktorí žili dosť zvláštnym životom a neboli Rímanmi akceptovaní. Urobil to preto, aby sa tak sám očistil od podozrenia. Najprv boli zatknutí tí, ktorí sa priznali, že sú kresťania a potom ich zradou veľké množstvo iných, ktorým sa síce nedokázal zločin podpaľačstva, ale nenávisť k ľudskému pokoleniu. Verejné pobúrenie bolo také veľké, že rozhnevaný ľud chcel vykonať pomstu na tých, ktorí boli označení za nepriateľov – kresťanov. Takto rozhnevaný ľud týral kresťanov takým spôsobom, aby trpeli čo najdlhšou a najkrutejšou smrťou.⁴ Cisár Nerón vyrastal v prostredí morálnej skazenosti. Považoval sa za umelca, ba dokonca génia a zvykol si na neprestajné vychvaľovanie svojej osobnosti. Pre-

¹ Pozri ALEŠ, P.: *Cirkevné dejiny I.* Prešov 1992, s. 106.

² Pozri tamže, s. 108.

³ MILÁNSKY EDIKT: (ONLINE). [CIT. 2013. 06. 03.]. DOSTUPNÉ NA INTERNETE: <[HTTP://REFERATY.AKTUALITY.SK/MILANSKY-EDIKT/REFERAT-13500](http://REFERATY.AKTUALITY.SK/MILANSKY-EDIKT/REFERAT-13500)>

⁴ POZRI MILÁNSKY EDIKT: (ONLINE). [CIT. 2013. 06. 03.]. DOSTUPNÉ NA INTERNETE: <[HTTP://REFERATY.AKTUALITY.SK/MILANSKY-EDIKT/REFERAT-13500](http://REFERATY.AKTUALITY.SK/MILANSKY-EDIKT/REFERAT-13500)>

javovali sa v ňom až brutálne sklony. Dal zavraždiť svoju matku a aj svojho učiteľa Senku.¹

Je viacero názorov na datovanie Milánskeho ediktu. Jedni udávajú dátum február r. 313², iní iba rok 313. Presný dátum vydania Milánskeho ediktu, bohužiaľ, nie je známy. Nie je známe, kedy bol datovaný a kedy podpísaný a nezachovalo sa ani jeho znenie v origináli alebo v presných záznamoch. Ruský cirkevný historik A. P. Lebedev dokázal, že zverejnenie ediktu sa datuje najneskôr do polovice marca 313 nl. Toto datovanie je dnes uznávané ako najspoľahlivejšie.³ Text milánskeho ediktu sa zachoval v dvoch dielach kresťanských spisovateľov a to v Laktanciovej práci „O smrti prenasledovateľov“ a v „Cirkevných dejinách“ Euzébia. Laktancius uvádza takéto znenie *Milánskeho ediktu*:

„My, Konštantín a Licinius, augustovia, ktorí sme sa stretli v Miláne kvôli posúdeniu všetkých záležitostí, týkajúcich sa blahobytu a bezpečnosti štátu, sme rozhodli, že medzi zaujímajúcimi nás vecami nič nemohlo byť natoľko užitočné pre naše národy, ako ustanovenie predovšetkým spôsobu služby božstvu. Nariadili sme darovať kresťanom a všetkým ostatným právo slobodného vyznania tej viery, ktorú uprednostňujú. Domnievame sa, že bude dobré a rozvážne nikomu z našich poddaných, či už to budú kresťania alebo budú patriť inému kultu, nebrániť v práve hlásiť sa k náboženstvu, ktoré sa mu zdá byť najvhodnejšie. Takýmto spôsobom najvyššie božstvo, ktoré odteraz každý z nás môže slobodne vyznávať, nech nám zošle svoju milosť a zvyčajnú blahosklonnosť.“⁴

¹ ALEŠ, P.: *Cirkevné dejiny I*. Prešov 1992, s. 109.

² Pozri: *Náboženská politika* (online). [cit. 2010. 10. 20.]. Dostupné na internete: <http://neskoraantika.ku.sk/index.php?option=com_content&view=article&id=105&Itemid=118#_edn>

³ Pozri АРХИМАНДРИТ НИКОН ЛЫСЕНКО: *Миланский эдикт 313 г. и его значение в истории Христианской Церкви* (online). [cit. 2013.03. 14]. Dostupné na internete: <<http://rostoveparhia.ru/stati/7656/>>

⁴ ŠAFIN, J.: *Počiatky Byzancie, Konštantín Veľký a antické dedičstvo*. Prešov 2011, s. 35.

Sú dostupné aj iné tzv. znenia Milánskeho ediktu, ktoré uvádzame nižšie, no znenie od Laktanciusa môžeme pokladať za dôveryhodné.

Iné znenia Milánskeho ediktu:

1. „My ktorí sme sa zišli v Miláne a o všetkom sme sa poradili, čo sa týka všeobecného dobra a verejnej bezpečnosti, považovali sme za prvú svoju povinnosť ustanoviť to, čo sa týka Božieho kultu. I udelili sme kresťanom a ostatným poddaným slobodu nažívať vo svojom náboženstve, aby sme tak z neba stiahli požehnanie na seba a na celú dŕžavu. I dohodli sme sa, aby sa nikomu neprekážalo žiť v kresťanstve, ak to v hĺbke svojej duše prežíva, aby každý zachovával to náboženstvo, ktoré považuje za najprimeranejšie, aby nám ráčil udeliť svoju milosť najvyšší Boh, ktorému sa klaniam.“¹

2. „Ja, cisár Konštantín, a ja, cisár Licinius, sme vzáhlili všetko, čo slúži na úžitok a osov štátu a rozhodli sme sa poskytnúť kresťanom, tak ako aj všetkým ostatným, slobodnú voľbu nasledovať toho boha, ktorého si želajú, aby nám bolo božstvo a nebesá, nech sú akékoľvek, naklonené ... Okrem toho nariadujeme, čo sa kresťanov týka, aby im boli vrátené tie miesta, na ktorých sa predtým zhromažďovali, bezplatne a neodkladne.“²

3. „Navyše sme sa rozhodli, že toto by sa malo nariadiť s ohľadom na komunitu kresťanov, totiž, ak ktokoľvek v minulosti nadobudol z našej pokladnice alebo od kohokoľvek iného tie miesta, na ktorých sa predtým zvykli stretávať kresťania (o ktorých boli inštrukcie v listoch predtým poslaných tvojmu úradu), majú sa vrátiť kresťanom tie isté miesta bez vyplatenia alebo nároku na odškodné, a to bez akéhokoľvek vykrúcania alebo zdvojeného predaja.“³

¹MILÁNSKY EDIKT ZNENIE: (ONLINE). [CIT. 2013.0. 4]. DOSTUPNÉ NA INTERNETE: <[HTTP://REFERATY.AKTUALITY.SK/KRESTANSTVO-V-RIMSKEJ-RISI/REFERAT-2637#](http://REFERATY.AKTUALITY.SK/KRESTANSTVO-V-RIMSKEJ-RISI/REFERAT-2637#)>, POZRI TIEŽ O MILÁNSKOM EDIKTE: МИЛАНСКИ ЕДИКТ: (ONLINE). [CIT. 2013. 06. 04.]. DOSTUPNÉ NA INTERNETE: <[HTTP://SR.WIKIPEDIA.ORG/WIKI/%D0%9C%D0%B8%D0%BB%D0%B0%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8_%D0%B5%D0%B4%D0%B8%D0%BA%D1%82](http://SR.WIKIPEDIA.ORG/WIKI/%D0%9C%D0%B8%D0%BB%D0%B0%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8_%D0%B5%D0%B4%D0%B8%D0%BA%D1%82)>

² Pozri Milánsky edikt znenie: (online). [cit. 2013.06. 04.]. Dostupné na internete: <http://www.infovek.sk/predmety/nos/mat_texty031.html>

³ Pozri: Lact. Mort. Pers. 48.7. podľa: *Náboženská politika* (online). [cit. 2010. 10. 20.]. Dostupné na internete: <http://neskoraantika.ku.sk/index.php?option=com_content&view=article&id=105&Itemid=118#_edn1>

V období po Milánskom edikte dostalo kresťanstvo takpovediac zelenú. „Rímsa ríša bola eminentným útvarom práva, kde sa nesmelo diať bezprávie a nezákonnosť voči žiadnemu občanovi.”¹ Kresťanstvo pred podpísaním Milánskeho ediktu malo pochopiteľne najväčšie problémy, pretože v Ríme relígia a štátnosť boli spojené. Imperátor bol zároveň najvyšším kňazom, teda mal dbať o to, aby bol kult dodržiavaný všetkými a všade.² Podpísaním Milánskeho ediktu sa mohlo kresťanstvo prejavovať rôznymi spôsobmi. Samozrejme nešlo všetko hneď tak rýchlo. Mnohí z kresťanov, aj keď bolo kresťanstvo už povolené, mali obavy z ďalšieho prenasledovania zo strany pohanov, pretože štátna moc navrátila kresťanom majetky a pozemky, ktoré boli kresťanom zhabané. Majetky mohli byť ďalším dôvodom na vzniknutie sporov medzi relígiami a z toho hrozba vzniku ďalších prenasledovaní. Postupom času sa ukázalo, že zrovnoprávnenie kresťanstva s ostatnými náboženstvami bolo skutočným prínosom pre Cirkev a aj celú ríšu. Kresťania opäť získali svoje chrámy, liturgie a ostatné bohoslužby vykonávané potajomky sa dostali zo skrytosti a tajnosti na verejnosť. Kresťania sa mohli prejavovať aj svojim spevom, symbolmi a ikonami. To znamená, že udelením slobody kresťanstvu sa začala prejavovať aj ich skrývaná kresťanská tradícia a to postupne v ich kultúre.

Je rozdiel medzi formovaním kultúry vo vtedajšej spoločnosti Ríma a kultúrou a jej formovaním v dnešnom čase. V Ríme sa kresťanstvo šírilo veľkou rýchlosťou, počet kresťanov stále stúpal. To ovplyvnilo rýchle zmeny prejavujúce sa v Ríme, ale aj v celej Rímskej oblasti. Kresťania vzhľadom na ich neustále vzrastajúci počet, potrebovali čoraz viac a väčšie chrámy. Konali sa pravidelné a pomerne časté bohoslužby. Dovtedajšie prenasledovanie bránilo prvým kresťanom verejne vykonávať náboženské obrady a stavať chrámy na oslavu Boha, ako to robili pohania na oslavu svojich božstiev. Preto sa kresťanská architektúra začala objavovať až v štvrtom storočí.

¹ ŠAFIN, J.: *Počiatky Byzancie, Konštantín Veľký a antické dedičstvo*. Prešov 2011, s. 37.

² Позри ЛЕБЕДЕВ, А. П.: *Гонения на христианъ*. С.-Петербург 1904, с. 7.

Rozdiel vývoja kultúry spočíva v tom, že v dnešnom čase, keď príde zmena vlády, tak vplyv vlády nemá taký silný dopad na kultúru národa, alebo opačne, ako sa to dialo v čase po vydaní Milánskeho ediktu. Tu sa relígia, nové náboženstvo, stalo dominantou do takej miery, že podstatne ovplyvnilo celú kultúru vtedajšej spoločnosti v rôznych smeroch. Vo výstavbe chrámov – stavebníctve, rozpise chrámov- ikonografii, cirkevnom speve – hudbe, ale aj vovzdelanie a inde. To znamená, že postupom času sa kultúra a tradícia kresťanstva žijúca vo vnútri kresťanov dostala aj do života ostatných okolo, žijúcich spolu s kresťanmi. Neskôr Byzantínci prejavovali veľký záujem o antickú kultúru. Zvlášť toto konštatovanie platí pre prvé obdobie jestvovania Byzancie (IV. až VII. storočie), a o preberanie prvkov architektúry, stavebníctva a ďalších kultúrnych prvkov, ale bez ich vnútorného obsahu.“¹

Okrem spomenutého, sa po milánskom edikte rozvíjalo aj vzdelávanie. „Cisár Konštantín Veľký založil v Konštantínopole vyššiu školu, ktorá postupne prerástla na univerzitný typ vzdelávania. O tejto organizácii a stave tejto školy nám podáva pomerne spoľahlivé svedectvo Zákonník cisára Theodosia II. v roku 425.“²

Dozrievanie zákonov Božích, ktoré zachovávali kresťania, nebolo v rozpore so zákonmi Rímskej ríše. Pochopili to aj vo vrchnej vládnej vrstve. Život kresťana sa stával vzorom usilovnosti, lásky a pomoci. Jednoducho niesol v sebe cnosti, čo povzbudzovalo vo viere ostatných kresťanov, ale priťahoval aj neveriacich, či veriacich v iné božstvá. Kresťanstvo bolo pre svoju čistotu a mystiku veľmi príťažlivé.

Týmto článkom chceme poukázať na význam Milánskeho ediktu z hľadiska osobnej slobody kresťanov a všeobecne význam slobodného prejavu, lebo každá ľudská bytosť má potrebu prejaviť sa, niekam patriť, niekam sa zaradiť do istej skupiny ľudí. Každý človek je osob-

¹ BELEJKANIČ, I.: *Byzantská kultúra a vzdelanosť*. Prešov 2012, s. 17 (online). [cit. 2013. 06. 04]. Dostupné na internete: <<http://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Belejkanic1>>

² BELEJKANIČ, I. cit. dielo, s. 14.

nosť a potrebuje niečomu alebo niekomu veriť, aby takýmto spôsobom mohol uskutočňovať prirodzenú túžbu po poznaní a hľadaní pravdy, ktorá je zasiata v každej ľudskej duši a to už od stvorenia prvých ľudí Adama a Evy.

Tak ako apoštol Pavol svojím utrpením vo väzení prispel k šíreniu pravdy a v konečnom dôsledku k víťazstvu nad pohanským národom, tak aj o pár storočí neskôr nasledovníci tohto učenia v Christu, svojím utrpením prispeli k veľkému víťazstvu a to k zrovnoprávneniu kresťanstva Milánskym ediktom roku 313.

Tu chceme dať do pozornosti, že nato, aby sa táto sloboda, ktorú si dnes doslova užívame získala, Cirkevprešla ťažkým utrpením a pretieklo veľa kresťanskej krvi. Túto skutočnosť si je potrebné vážiť.

Zoznam bibliografických odkazov:

ALEŠ, P.: *Cirkevné dejiny I*. Prešov 1992. ISBN 80-7097-212-2.

ALEŠ, P.: *Cirkevné dejiny II*. Prešov 1995. ISBN 80-7097-316-1.

АРХИМАНДРИТ НИКОН ЛЫСЕНКО: *Миланский эдикт 313 г. и его значение в истории Христианской Церкви* (online). [cit. 2013.03. 14]. Dostupné na internete: <<http://rostoveparhia.ru/stati/7656/>>

BELEJKANIČ, I.: *Byzantská kultúra a vzdelanosť*. Prešov 2012. ISBN 978-80-555-0700-2.

Библия книги священного писания ветхого и нового завета на церковнославянском языке. Москва 1993. ISBN 5-85524-009-6.

БОГОЛЮБОВЬ, Н.: *Философия религии*. Киев. 1918.

ФЕОФАН ЗАТВОРНИК, СВТ.: *Апостол с толкованием*. (online). [cit. 2013. 06. 04]. Dostupné na internete: <<http://www.bookmate.com/r#d=enqcZ4dB>>

ФЕОФИЛАКТ БОЛГАРСКИЙ, БЛАЖЕННЫЙ: *Апостол с толкованием блаженного Феофилакта Архиепископа Болгарского*. Смоленск 2006, (online). [cit. 2013. 06. 04]. Dostupné na internete: <http://www.golden-ship.ru/load/tolkovaniya/tolkovanie_na_poslanie_k_filippijcam_sv_ap_pavla_feofilakt_bolgarskij/41-1-0-939>

- JEŽEK, V.: *Byzantská paideia vzdělávání v Byzanci (Byzantská kultura)*. Prešov 2006. ISBN: 80-8086-535-5.
- JEŽEK, V.: *Transcendentální Christologie v kontextu Byzantské Teologie*. Prešov 2006. ISBN 80-8068-536-3.
- KRYŠTOF biskup olomoucko-brněnský: *Úvod a přehledné dějiny Byzantského státu. Byzantologie I*. Prešov 1995. ISBN 80-7097-325-0.
- ЛЕБЕДЕВ, А. П.: *Гонений на христианъ*. С.-Петербург 1904.
- Milánsky edikt: (online). [cit. 2013. 06. 03.]. Dostupné na internete: <<http://referaty.aktuality.sk/milansky-edikt/referat-13500>>
- МИЛАНСКИЙ ЕДИКТ: (ONLINE). [CIT. 2013. 06. 04.]. DOSTUPNÉ NA INTERNETE: <[HTTP://SR.WIKIPEDIA.ORG/WIKI/%D0%9C%D0%B8%D0%BB%D0%B0%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8_%D0%B5%D0%B4%D0%B8%D0%BA%D1%82](http://sr.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B8%D0%BB%D0%B0%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8_%D0%B5%D0%B4%D0%B8%D0%BA%D1%82)>
- Milánsky edikt znenie: (online). [cit. 2013.06. 04.]. Dostupné na internete: <http://www.infovek.sk/predmety/nos/mat_texty031.html>
- Náboženská politika (online). [cit. 2010. 10. 20.]. Dostupné na internete: <http://neskoraantika.ku.sk/index.php?option=com_content&view=article&id=105&Itemid=118#_edn>
- ПОПОВИЋ, Р а kol.: *Константин велики, историја и култура*. Београд 2010. ISBN 978-86-86805-28-7.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Byzantská teológia, I. História*. Prešov 1998. ISBN 80-888885-57-4.
- ŠAFIN, J.: *Počiatky Byzancie, Konštantín Veľký a antické dedičstvo*. Prešov 2011. ISBN 978-80-555-0314-1.
- ŠAFIN, J.: *Sofia v dejinách, Fragmenty z dejín učenia o Sofii*. Prešov 2005. ISBN 80-8068-350-6.
- ŠAFIN, J.: *Zamyslenie nad dejinami alebo o práci kresťanského historika*. Prešov 2005. ISBN 80-8068-351-4.

GRAMATYKA MUZYCZNA – PODRĘCZNIK DLA KOMPOZYTORÓW

Ks. mgr Andrzej Grycz

Gramatyka muzyczna Mikołaja Dyleckiego jest wzorcem dla wielu następnych pokoleń kompozytorów rosyjskiej muzyki cerkiewnej i odznacza piętno na ich twórczości. Ta pionierska praca stanowiła załazek zaawansowanej i profesjonalnej muzyki wielogłosowej i ułatwiła rozwój polifonicznej kultury muzycznej Wschodu.

Gramatyka muzyczna Dyleckiego jest pierwszym podręcznikiem teorii muzyki i kompozycji w języku rosyjskim. Zawiera wyczerpujące wyjaśnienia zasad tzw. *partiesnego pienija*, kompozycji wielogłosowych i polichóralizmu XVII wieku rozpatrywanego w aspekcie muzyki rosyjskiej. Oprócz części czysto teoretycznej podręcznik ilustrowany jest wskazówkami praktycznymi i przykładami m.in.: z muzyki polskiej i własnej twórczości kompozytora.

Dzieło przeznaczone jest dla czytelników o różnych potrzebach i różnym stopniu wiedzy, przydatna może być zarówno dla śpiewaków, kompozytorów, nauczyciel, czy też chórmistrzów.

1. REDAKCJE, WYDANIA „GRAMATYKI MUZYCZNEJ”

Gramatyka muzyczna ma trzy główne redakcje¹, a każda z nich – swoje warianty i ich przekłady oraz kopie. Do naszych czasów zachowało się 28 egzemplarzy *Gramatyki* ... Redakcja wileńska sporządzona została przez Mikołaja Dyleckiego w Wilnie w 1675 roku w wariantcie polskojęzycznym. Opracowanie to zaginęło, zachował się jej drugi wariant w języku staro – cerkiewno – słowiańskim pt. „*Idea gramatiki musikijskoj*”. Ponadto istnieje dziewięć różnych przekładów

¹ Por. s. od 96 niniejszej pracy. Redakcja – określona postać tekstu rękopisu o jednokowym układzie rozdziałów. Rozbieżności występujące pomiędzy poszczególnymi redakcjami wynikają z przeznaczenia danej wersji dzieła. Każda z redakcji posiada warianty, które różnią się od siebie nieznacznie; ogólna koncepcja dzieła, pomimo tych rozbieżności, zostaje jednak zachowana.

wariantu¹. Kolejne wydania *Gramatyki muzycznej* zaopatrzone już były teoretycznym traktatem Iwana Korniejewa². W traktacie tym Korniejew poszerza teoretyczne uzasadnienie wprowadzenia liniowego sposobu zapisywania nut, rozwija teorię trójdźwięków *dur* i *moll*. We wstępie można też znaleźć tłumaczenie nauki Mikołaja Dyleckiego dotyczącego budowy kompozycji polifonicznej.

Ołeksandra Całaj – Jakymenko i Władimir Protopopow, czyli *człowi badacze twórczości Dyleckiego*³ proponują odmienne koncepcje podziału znanych egzemplarzy na redakcje.

Ołeksandra Całaj – Jakymenko klasyfikuje tylko 16 jej znanych rękopisów (dwa zachowane we fragmentach i trzy przytaczane przez innych badaczy) w oparciu o dane dotyczące wydania:

▪ *redakcja smoleńska* obejmująca następujące egzemplarze w trzech wariantach:

- a) smoleńskim (1677 – trzy egzemplarze, napisany w języku rosyjskim z licznymi ukrainizmami);
- b) moskiewskim (1681, napisany również w języku rosyjskim z licznymi ukrainizmami):
 - oryginał,
 - kopia (1910 – opublikowany przez Smoleńskiego),
- c) petersburskim (1723, napisany po ukraińsku):
 - rękopis „lwowski”, przygotowany do druku przez tę uczoną.

Wszystkie warianty składają się z sześciu części, których tytuły różnią się nieznacznie między sobą.

¹ Por. W. Mietałłow, *Starynnyj traktat po teorii muzyki* w: „Russkaja muzykalnaja gazeta”, 1897/12, s. 172.

² Był to, jak twierdzą niektóre źródła, najbliższy współpracownik Mikołaja Dyleckiego. Por. również niniejszej pracy na s. 77.

³ Ołeksandra Całaj – Jakymenko (red.), dz. cyt., str. 90; Protopopow Władimir, dz. cyt., s. 566 – 574.

▪ *redakcja moskiewska*: zalicza do niej dziesięć egzemplarzy *Gramatyki muzycznej* z 1679 roku, powstałych w dwóch wariantach, mających ten sam tytuł i składających się z siedmiu części napisanych w języku rosyjskim (prawie bez ukrainizmów). Redakcja ta posiada swoisty układ rozdziałów oraz zamieszczone przykłady nutowe. Na uwagę zasługuje rozdział dotyczący nauczania muzyki dzieci.

▪ *redakcja „bez danych wyjściowych”*¹: badaczka do niej zalicza jeden rękopis pozbawiony informacji proveniencyjnych, nie posiadający podziału na części i napisany w języku rosyjskim. Powstał on prawdopodobnie między 1677 a 1681 rokiem. Dylecki położył tu większy nacisk na wielogłosową fakturę choralną. W redakcji tej nie ma rozdziału traktującego o zasadach kompozycji.

Władimir Protopopow wyróżnił również trzy redakcje, jednakże inaczej je sklasyfikował niż Ołeksandra Całaj – Jakymenko:

▪ *redakcja pierwsza – wileńska*: napisana około roku 1675 w Wilnie napisana w wariantcie polskojęzycznym, która niestety nie zachowała się do naszych czasów, przetrwało jedynie tłumaczenie w języku staro – cerkiewno – słowiańskim, najprawdopodobniej sporządzone przez samego Dyleckiego, a już na pewno pod jego okiem. Znany jest jeden z wariantów tego tłumaczenia *Idea grammatiki musikijskoj*², który został opublikowany na prośbę Grigorija Straganowa, zresztą dla niego był on zadedykowany. Bardzo często autor odsyłał w późniejszych swych redakcjach do wileńskiego pierwowzoru, stwierdzając, że: „Nie tak obszernie jak kiedyś w Wilnie pisałem *Gramatykę* moją, teraz mniej”³.

▪ *redakcja druga – smoleńska*: nazwana tak ze względu na to, że została właśnie w Smoleńsku przygotowana do druku. Wydana w

¹ „bez wychidnych danych” – określenie Ołeksandry Całaj – Jakymenko.

² Ten właśnie wariant *Gramatyki* zamieścił W. Protopopow w swojej pracy. Por. niniejszej pracy, s. 75.

³ „Ne tak obszyrne, jak nihdys’ w Wilni pysałem «Grammatiku» moju, mensie teper”, cyt.za Ołeksandra Całaj – Jakymenko (red.), dz. cyt., s. 89.

1677 roku, jak już wspominałem w poprzednim rozdziale na polecenie diaka Timofieja Litwinowicza.

W pierwszym rozdziale zawarte są proste wskazówki dla śpiewaków, w drugim zaś obejmuje teorię kompozycji i krótkie dopełnienie.

Oryginalny rękopis tej redakcji niestety również zaginął, ale zachowało się kilka wariantów tej redakcji:

- kopia z XVII / XVIII prawdopodobnie autorstwa M. Arseniewa, ucznia akademii słowiańsko – grecko – łacińskiej. Napisana w Moskwie.

- fragmenty opublikowane przez Iwana Sacharowa;
- oraz odpisy tej redakcji traktatu z połowy XVIII wieku.

- *redakcja trzecia – moskiewska*: nazwana tak ze względu na to, że powstała w Moskwie około 1679 roku. Zachowana również w licznych wariantach, m.in.:

- opracowany przez samego Dyleckiego w 1679 roku „w domu diakona Anikija Trofimowa – syna Korieniewa”¹, przechowywany w Państwowym Muzeum Historycznym (zbiór Barsowa, nr 1340).

Redakcja ta stanowi rozszerzenie redakcji drugiej o wskazówki praktyczne, a dokładniej: w redakcji tej został poszerzony rozdział dotyczący kompozycji i poparty licznymi przykładami nutowymi, jak również wprowadzono obszerny ustęp na końcu traktatu, obejmujący wskazówki metodyczne niezbędne w nauczaniu dzieci muzyki.

Podsumowując:

Chociaż wymienione redakcje różnią się znacznie od siebie, to jednak ich podział na rozdziały i zawartość merytoryczna nieznacznie się różnią.

Redakcja pierwsza zatem, sporządzona przez Dyleckiego jeszcze w okresie studiów, później przetłumaczona stała się można powie-

¹ „W domu diakona Anikija Trofmowa syna Korjeniewa”, cyt. za: W. Protopopow, dz. cyt., s. 567.

dzień wzorcowym egzemplarzem dla powstania kolejnych redakcji. Jest ona najobszerniejsza w treść.

2. RĘKOPIS LWOWSKI

Rękopis¹ ten powstał w 1723 roku w Petersburgu, o czym świadczy jego pierwsza strona. Zawile są losy tego rękopisu i nie w pełni znane

- W 1723 roku trafił w ręce Samuela Błońskiego (mieszkańca wsi Żobtiancy, wieś znajdująca się niedaleko Lwowa), który kupił go w Kijowie od studenta Pankratiewa – „kompozytora różnych koncertów”² za „jednego czerwonego złotego”.

- W latach 1869 – 1872 znajdował się już w rękach Porfiria Bazańskiego, który to umieścił na owym rękopisie swoje, liczne zapiski.

- W roku 1890 egzemplarz znajdował się w bibliotece katedry św. Jura we Lwowie.

- Początek wieku XX trafił do lwowskiego Muzeum Sztuki Ukraińskiej za sprawą Iłariona Świencickiego – znawcy i poszukiwacza zabytków kultury.

- Obecnie znajduje się w katalogu biblioteki Muzeum pod numerem 87/510804.

Prowadzone były również rozległe badania nad rękopisem „lwowskim”. Podejmowali się tego:

- Jewhen Forostyn, miłośnik muzyki, który jednak nie potrafił w pełni zanalizować dzieła pod względem zawartości muzycznej, ponieważ nie był z wykształcenia muzykiem. Przepisywał on go i badał pod względem ortografii.

- Borys Kubryk i Fedir Steszko badali równolegle w tym samym czasie, tzn. w latach trzydziestych XX wieku. Dylecki, jako teoretyk

¹ Por. niniejszej pracy na s. 79 (strona z rękopisu „lwowskiego”).

² Cyt. za: Ołeksandra Całaj – Jakymenko, dz. cyt., s. 90.

nie zyskał w ich oczach. Poza tym porównywali go egzemplarzem wydanym przez Smoleńskiego.

Kudryk twierdził: „miedzy oboma tekstami zachodzą jedynie drobne różnice”¹, a Steszko powielał dawno znane poglądy muzykologów rosyjskich na twórczość Dyleckiego.

– prof. Iwan Krypiakewycz, który to objął kierownictwo nad zespołem muzykologów, którzy to badali tajemnice *Gramatyki muzycznej*. Było to bardzo rzetelne opracowanie, którego rękopis doczekał się dopiero po roku 1965.

Rękopis podzielony jest na dwie części:

▪ **I część:**

Zawiera ona podstawowe zagadnienia teoretyczne – jest pewnego rodzaju podręcznikiem. Składa się on z sześciu rozdziałów²:

1. *O muzyce* („О музикиі”)
O literach najważniejszych („О літерах фундаментальних”)
O klawiszach [kluczach] („О клявишах”)
2. *O konkordacji* („О конкордації”)
O sekstach („О секстах”)
Co jest przeciwko gramatyce? („Что есть против граматики?”)
O dyspozycji („О диспозиції”)
3. [O pochodach basowych do góry]
4. [O pochodach basowych w dół]
Reguła mixta („Регула мікста”)
Reguła choralis („Регула хораліс”)
Reguła naturalia („Регула натураліс”)
Reguła dualis („Регула дудаліс”)
Reguła tworzenia kadencji („Регула каденціяліс”)
Reguła fundamentalna („Регула фундаментальная”)
Reguła contraria (Регула контрарія”)
5. *O kontrapunktach* [rytmach punktowanych] („О контрапунктах”)

¹ Cyt. za tamże, s. 90.

² W nawiasach kwadratowych podają tematykę rozdziałów nieopatrzonych tytułem.

6. *O rzeczach, o których zapomniałem* („О річах, запомнялих мною”)
O inwencji („О інвенції”)
O dyspozycji („О диспозиції”)
O irmologionie („О ірмолої відомость”)
O tonacjach bemolowych z jednym bemolem („О тонах бемолярних з єдним бемолом”)
Do czytelnika („До чительника”)

▪ **II część:** zatytułowana *Konkluzja* („Конклюдзія”).

Jest dopełnieniem części pierwszej – teoretycznej, dodatkowo zawiera wskazówki metodyczne przeznaczone dla nauczycieli („Способ до заправи дітей”), oraz materiały dotyczące druku prac teoretycznych za granicą i głos Dyleckiego na temat muzyki cerkiewnej.

Stronice na końcu traktatu są poświęcone studentom Dyleckiego. Drugą część zamyka abrewiatura „A d M D G Amen” („Ad Majorem Dei Gloriam, Amen”: na większą chwałę Boga, Amen). Kolejna strona to elementarz („букварь”) – tablica wszystkich trójdźwięków i rzadko używanych kluczy.

3. „IDEA GRAMATYKI MUZYCZNEJ” W WYDANIU WŁADIMIRA PROTOPOPOWA

Wersja traktatu *Idiea grammatiki muskijskoj*¹ opublikowanej przez Władimira Protopopowa znajduje się w Państwowej Bibliotece im. Lenina (dział rękopisów 173, nr 107), poprzednio należącej do zbiorów Moskiewskiej Akademii Duchownej.

Strona tytułowa zawiera tytuł dzieła:

Idea
Gramatyki muzycznej
sporządzona wcześniej

¹ Jak już wspominałem jest to jeden z wariantów pierwszej redakcji wileńskiej.

przez *Nikołaja Dyleckiego*
W Wilnie.
Później zaś przez niego przetłumaczona
na słowiański dialekt
W panującym mieście Moskwie.
W roku od powstania świata 7181 [1679]¹

Mistrzem – kopistą, spod którego ręki wyszła największa część rękopisu był Wasilij Riezaniec, którego imię i nazwisko zresztą widnieje na stronie 233.

Nad podpisem Riezańca znajduje się podpis wykonany innym charakterem pisma: *Mikolay Dilecki Твопеу* (reprodukcja na stronie 73 niniejszej pracy), jest to własnoręczny podpis Dyleckiego, zapisany literami alfabetu łacińskiego. Sam Dylecki również wykonał najważniejsze przykłady nutowe wraz z komentarzami, zawierające ukraiinizmy (były one charakterystyczne dla Dyleckiego). Przykłady te są wykonane bardzo starannie i dokładnie, co wyróżnia ten rękopis od innych, w których zazwyczaj jest wiele błędów.

Estetyczne rozmieszczenie przykładów nutowych i tekstu w rękopisie mówi o tym, że Dylecki i Riezaniec pracowali jednocześnie.

Omawiany egzemplarz traktatu zbudowany jest z następujących części:

Wstęp

1. *O muzyce („О музикии”)*
2. *O podstawowych oznaczeniach („О писмах основателных”)*
3. *O konkordancjach, czyli o nutach harmoniczných („О конкордациях, сиречь о согласующихся нотах”)*
O dyspozycji, czyli o podziale na części („О диспозиции, сии речь о разложении пения”)
4. *O dziele („Яже о творении”)*
5. *O kontrapunkcie („О контрапункте”)*

¹ Władimir Protopopow, dz. cyt., s. 636; reprodukcja na stronie 73 niniejszej pracy.

6. *O sposobach rozpoczęcia* („О способствующих, буди же способствие”)
7. *O rzeczach, o których zapomniałem napisać* („О вещах забвенных, ихже забых наперед писати”)
O inwencji, czyli o poszukiwaniu sposobów kompozytorskich
(„О инвенции, сии речъ изыскании пения како творити”)
O dyspozycji, czyli o rozplanowaniu kompozycji
(„О диспозиции, сиречь о разложении пения уже ти смышленнаго”)
O irmologionie; Wyjaśnienie („О ирмологиону известие”)
O exordium, czyli o początkach kompozycji („О ексордии, сиречь о начале во творении пения”)
O amplifikacjach, czyli o rozwijaniu kompozycji („О амплификацией, сиречь о разширении пения”)
O tonacjach („О тонах”)
O tonacjach bemolowych z jednym bemolem („О тонах бемолярных з єдним бемолом”)
Do czytelnika („К читателю”)
Sposób nauki śpiewu dzieci – wskazówki dla mistrza („Образ поучения майстром ко пению детищ”)
O konstruowaniu kadencji („О творении падежь”)
Przykłady z literatury chóralnej („Образы хоралных”).

4. TREŚĆ GRAMATYKI MUZYCZNEJ

Idea grammatiki musikijskoj – zamieszczona w cytowanej pracy Władimira Protopopowa, jest dla mnie głównym źródłem przy omawianiu budowy i treści poszczególnych rozdziałów *Grammatyki muzycznej*. Wybrałem ją, ponieważ uważam, że ta wersja traktatu jest wersją najpełniejszą i spójną (choćby od rękopisu „lwowskiego”).

Dzieło to zaczyna się **wstępem**, poświęconym roli i znaczeniu muzyki. Jest on również formą podziękowania dla finansującego wydanie rękopisu Grigorija Straganowa. Prawdopodobnie zarówno Dylecki, jak i kopista Riezaniec są autorami tej części traktatu, gdyż wid-

nią pod traktatem ich podpisy¹. Wstęp poza tym ma charakter podniosły, uroczysty, co zresztą jest bardzo charakterystyczne dla ówczesnej literatury rosyjskiej.

Liczne odniesienia do historii Rosji (przywołuje wydarzenia i postacie historyczne, choćby Włodzimierza Wielkiego), literatury antycznej (np.: mit o Orfeuszu), czy Biblii możemy obserwować w przytaczanych przykładach.

Jak już wspomniałem najwięcej jednak miejsca poświęcił muzyce, jej rodowodowi, początkom oraz próbie odpowiedzenia sobie na pytanie: *Co nazywamy muzyką i jakie są jej rodzaje?*

Zawarte również zostały we wstępie poglądy Dyleckiego, co do przemian w kościele prawosławnym oraz krytyka tych, którzy mają konserwatywne podejście do muzyki i sprzeciwiają się wprowadzaniu zmian.

Kończąc wstęp Dylecki zamieszcza pierwsze przykłady nutowe.

W **rozdziale pierwszym** zatytułowanym *O muzyce (O musiki)* Dylecki próbuje zdefiniować pojęcie muzyki: *”... jest to coś, co za pomocą dźwięków rozbudza ludzkie serca albo do radości albo do smutku, albo do uczuć mieszanych”*², czy pisząc kilka akapitów niżej: *”... można ją określić jako ruch śpiewanych w górę i w dół tonów, jej przykładem może być każdy rodzaj śpiewu”*³. Przytoczone cytaty są dowodem na to, że Dylecki nakreśla jej znaczenie estetyczne, przypisując jej cechy emocjonalne.

Ponadto w rozdziale tym przytacza przykłady melodii „wesołej” – durowej, „smutnej” – molowej oraz „mieszanej” – modulującej, która jak sama nazwa mówi wywołuje uczucia mieszane.

Kolejnie w rozdziale tym Dylecki przechodzi do podstaw zasad muzyki. Kompozytor wprowadza nazwy dźwięków (a b c d e f g) – początkowo w wersji łacińskiej, później przyporządkowuje im nazwy solmizacyjne dla gamy durowej alfabetem słowiańskim.

Następnie wprowadza podział na trójdźwięki: durowy i molowy oraz wspomina o takich podstawowych znakach muzycznych, jak:

¹ Str. 233 rękopisu; por także s. 73 niniejszej pracy

² Władimir Protopopow, *Idea grammatiki musikijskoj – faksimile*, Moskwa 1979, s. 37.

³ Tamże, s. 39.

bemol i krzyżyk. Wyróżnia też cztery rodzaje skal, ze względu na ich zastosowanie:

- proste (bez znaków);
- bemolowe (przy kluczu jest 1 – 4 bemoli);
- krzyżykowe (przy kluczu jest 1 – 3 krzyżyków);
- mieszane (brak znaków przykluczowych, jednakże występują w trakcie przebiegu utworu)¹.

Rozdział drugi dzieła jest rozdziałem najdłuższym traktatu, nosi nazwę *O podstawowych oznaczeniach (O pismach osnowatielnych)*, w którym to Dylecki przede wszystkim przedstawia rodzaje kluczy:

- „C” – dla altu, tenoru i niskiego sopranu (dyszkantu);
- „G” – dla partii wysokiego sopranu (dyszkantu);
- i „F” – dla partii basu.

Kolejnym tematem, jaki autor porusza jest temat związany ze znakami przykluczowymi, czyli inaczej mówiąc porusza kwestię zasad podwyższania i obniżania poszczególnych dźwięków. Omawia sposób znaków przykluczowych. W ówczesnych czasach istniały zasady inne od dzisiaj używanych. Tak więc, chcąc przywrócić wysokość danego dźwięku obniżonego bemolem, stawiano krzyżyk. Jak można zauważyć, w celu zlikwidowania danego znaku, kompozytorzy stawiali znak przeciwny, ponieważ znak kasownika nie był powszechnie używany.

Następnie w rozdziale tym przedstawia temat czytania nut ze znakami przykluczowymi, podając również zasadę transpozycji. Zwraca również uwagę na to, że w tonacjach ze znakami przykluczowymi mogą pojawiać się również znaki przygodne.

¹ Dzieło to jest oparte na teorii heksachordu, wywodzącego się ze średniowiecza, której autorem był Gwizdon z Arezzo, teoretyk muzyki, żyjący w XI w. W wiekach XII – XIV jego teoria została rozwinięta i udoskonalona, por. M. Lisicyn, *Oczerki istorii russkoj cerkownoj muzyki*, „Muzyka i pienie”, Sankt – Pietierburg 1910/2, s. 2. Dodatkowo na s. 73, 74, 80 niniejszej pracy zamieszczam tabelę szeregów heksachordalnych używanych w XVII wieku – podparłam się za Elżbietą Witkowską – Zaremba (dz. cyt., s. 132), która przedstawiła wykres wyjaśniający teorię heksachordów stosowaną przez Dyleckiego.

Zagadnieniem kolejnym, które porusza Dylecki w obrębie tego rozdziału są zasady budowy gamy. Podaje pierwowzór gamy molowej, w której to następuje zmiana dźwięku „b” na „h”, oraz charakteryzuje pojęcie taktu¹.

Treść **rozdziału trzeciego** zatytułowanego *O konkordancjach, czyli o nutach harmonicznych (O konkordanciach, sirecz o sogłasujuszczich notach)* dotyczy spraw związanych z zasadami barokowej harmonii. W pierwszych liniijkach tego rozdziału przedstawia różne układy trójdźwięków (dur i moll), ich postacie zasadnicze oraz przewroty. Omawiając ruch głosów w kadencjach, zwraca uwagę na rolę głosu basowego i uczula na konieczność stawiania krzyżyków przy dźwięku prowadzącym w dominancie (w tonacjach molowych).

Dźwięki, które tworzą się pomiędzy dźwiękami w poszczególnych głosach są to interwały. Dylecki dzieli je na:

- „zwyczajne” (tercja i kwinta – tworzą trójdźwięk bez przewrotu);
- „niezwyczajne” (seksta, kwarta, septyma, sekunda – powstające w wyniku przewrotu akordów).

Zasada odzwierciedlania znaczenia tekstu liturgicznego przez muzykę (retoryka) jest bardzo ważnym zagadnieniem poruszonym w tym rozdziale. Ponadto Dylecki zaleca by przed przystąpieniem do komponowania starannie zaplanować formę utworu, czyli pomyśleć nad konstrukcją (wewnętrzną budową) utworu. Musimy zawsze wcześniej zastanowić się, gdzie chcemy zastosować technikę koncertującą, tj. współzawodnictwo głosów, a gdzie tutti. Takie zróżnicowanie faktur wraz z upływem czasu stało się wyznacznikiem stylu partiesnego².

Rozdział czwarty podręcznika – *O dziele (Jaże o tworenni)* dotyczy zagadnień związanych z fakturą polifoniczną o charakterze imitacyjnym. Podaje wskazówki dla młodych kompozytorów, zalecając aby motywy imitacyjne opierali na prostych pochodach gamowych,

¹ Władimir Protopopow, *Idiea grammatiki ...*, dz. cyt., s. 41 – 54.

² Tamże, dz. cyt., s. 56 – 67.

wskazuje także na sposoby przejścia z tonacji durowej do molowej i odwrotnie.

Omawiając zasady konstruowania kompozycji według kierunku ruchu melodii wznoszącej się i opadającej, wyróżnia po pięć schematów¹:

- *pierwsza forma wznosząca* – powstaje wtedy, kiedy pochod gamowy idzie w górę w towarzystwie głosów pozostałych;
- *druga forma wznosząca* – kiedy pochod tercjowy budowany jest na kolejnych stopniach heksachordu;
- *trzecia forma wznosząca* – w niej to Dylecki dopuszcza możliwość stosowania dźwięków przejściowych;
- *czwarta forma wznosząca* – tutaj pochod kwart budowanych na kolejnych stopniach heksachordów.
- i ostatnia *piąta forma wznosząca* nazywana przez autora *specialisimam* dająca wspaniałe efekty. Forma ta zawiera pochod kwint budowanych na kolejnych stopniach heksachordu.

W rozdziale tym również prezentuje techniki kompozytorskie². Są to:

- *reguła mixta* (mieszana) – polegająca na skrzyżowaniu formuł wznoszących się i opadających przy zmieniającym się często kierunku linii melodycznej;
- *reguła naturalia* (naturalna), która ma miejsce wtedy, gdy kompozytor dostosowuje charakter muzyki do sensu tekstu;
- *reguła atextali* (bezttekstowej) – stosujemy ją wówczas, gdy kompozytor do stworzonej przez siebie muzyki dopasowuje tekst. Ma ona zastosowanie szczególnie do utworów instrumentalnych;
- *reguła dualis* – polega na umieszczeniu w głosie basowym dźwięków burdonowych. Regułę tę stosować można dla trójdźwięków zarówno w pozycji zasadniczej, jak i w przewrotach.
- *reguła konstruowania kadencji* – Dylecki rozróżnia kadencje występujące w środku utworu (radzi stosować je według uznania, uw-

¹ Władimir Protopopow, *Idiea grammatiki ...*, dz. cyt., s. 78 – 83.

² Tamże, dz. cyt., s. 81 – 104.

zgodnie z charakterem muzyki) oraz występujące na końcu i tym poświęca więcej uwagi.

– *reguła fundamentalis* – polegająca na wznoszących się i opadających pochodach basowych w długich wartościach w połączeniu z „koncertowaniem”;

– *reguła contraria* – dotycząca przechodzenia z tonacji durowej do molowej i odwrotnie.

– *wariacje* – dopisane pochody melodyczne do tematu z zastosowaniem pauz zmiany metrum, trybu (np.: z przeniesieniem melodii o sekundę do góry), itd.

Rozdział piąty zatytułowany *O kontrapunkcie (O kontrapunkcie)* dotyczy teorii równoczesnego prowadzenia samodzielnych linii melodycznych

w utworach polifonicznych zwanej kontrapunktem¹, wiążącej się z zastosowaniem rytmu punktowanego.

Dylecki w tym rozdziale odnośnie techniki kompozytorskiej wprowadza termin *fuga* i *koncert*. Koncert występuje wówczas, gdy głosy walczą, zaś fuga, gdy głosy biegają jeden za drugim lub jednocześnie². Autor podaje dalej również przykłady różnych form kontrapunktu.

W **rozdziale szóstym**, zatytułowanym *O sposobach rozpoczęcia (O sposobach rozpoczęcia, budi że sposobstwije)* Dylecki ukazuje sposoby rozpoczęcia utworu muzycznego oraz omawia rodzaje tzw. motywów czołowych, stanowiących sposoby rozpoczęcia stylu partiesnego³. Każdy motyw ilustruje krótkim przykładem dwu- lub trzygłosowym.

Ostatni **siódmy rozdział** traktatu muzycznego Mikołaja Dyleckiego – *O rzeczach zapomnianych (O wieszcach zabwiennych, ichże Zbych*

¹ Jest to samodzielna melodia towarzysząca w innym głosie tematowi w utworze polifonicznym.

² „[...] bieganie, kiedy głosy jedyn po drugim ili w kupie ubiegajut”, J. Gołos, *Polish Influence in Russian Music Before the Eighteenth Century*, „The Polish Review”, vol. V, New York 1960/2, s. 16.

³ Władimir Protopopow, *Idiea grammatiki ...*, s. 102 – 114.

napredie pisati)¹. Jest on pewnego rodzajem podsumowania wcześniej poruszanych problemów związanych ze znakami chromatycznymi. Zaleca w nim unikania prowadzenia głosów w równoległych kwintach i sekstach i używania długich figur melodycznych w basie (szczególnie w szybkim tempie).

W rozdziale tym Dylecki wspomina wybitnych kompozytorów, którzy w szczególny sposób zapisali się w historię tworzenia muzyki XIX wieku, są to: Jan Zjuski (Josquin des Pres), mnich Jezileusz, Jan Kolęda, M. Zamarewicz. Doradza, aby młodzi kompozytorzy skorzystali z ich utworów i przeanalizowali je, bądź też „zapożyczyli” z nich pewne fragmenty².

Poruszając zasady wielogłosowego opracowywania melodii autor zwraca uwagę na układy trzy i czterogłosowe, zaś rozpoczęcie harmonizacji bądź kompozycji proponuje rozpoczynać od dowolnego głosu, a w fakturze ośmiogłosowej od konstruowania linii basu.

W tym siódmym rozdziale powraca do zagadnień współlistnienia muzyki z tekstem. Zdaniem autora fragmenty koncertujące zawierające słowa „wznoszące” powinny zawierać pochody z odpowiednimi kadencjami³.

W następnej części omawianego rozdziału kompozytor porusza temat przenoszenia melodii z dur do moll i odwrotnie. Uzupełnia w tym miejscu informacje dotyczące zastosowania reguły *contraria*, ukazując nowy sposób transpozycji z tonacji molowej („bemolowej”) do durowej („naturalnej”). Tematem omawianym tu również są kadencje oraz pisownia muzyczna⁴.

Odnosnie tonów (słowiańskich formuł melodycznych używanych w cerkwi – „głosów”), Dylecki uważa, iż melodie śpiewu neumatycznego powinno się transkrybować na pięciolinie z zastosowaniem metrum i pauz, a także dokonywać opracowań ich w wielogłosie

¹ W rozdziale tym nie będę wyszczególniać podrozdziałów. Zostaną w nim zawarte i zaakcentowane tylko najważniejsze zagadnienia.

² Władimir Protopopow, *Idiea grammatiki ...*, s. 121 – 129.

³ Władimir Protopopow, *Idiea grammatiki ...*, s. 130 – 150.

⁴ Tamże, s. 151 – 152.

(homofonicznie i z elementami imitacji)¹, również omawia, szybciej wspomnianą zasadę basu cyfrowanego².

Opisując zagadnienia dotyczące *exordium*, czyli początku kompozycji. Dylecki proponuje tu rozpoczynanie utworu stosownie do sensu słów (od całych nut, wartości drobniejszych, aż do rytmu punktowanego; dwu lub trzygłosem, niekiedy nawet *tutti*). Zastosowanie form wznoszących się i opadających oraz zmianę rytmu lub metrum proponuje w poruszonym zagadnieniu o rozwoju melodycznym kompozycji. Ważnym elementem tego rozdziału jest również sugestia autora, odnosząca się do trybu danego utworu: „wesołego”, „smutnego” lub „mieszanego”³.

Niejednokrotnie kompozytor w ostatnim rozdziale powraca do zagadnień omówionych już wcześniej (tonacje bemolowe, harmonizacja), a także rozważa enharmonii, ozdobnikach i mordentach⁴ oraz wykonywaniu muzyki.

W podrozdziale skierowanym do czytelnika stwierdza, iż „[...] pierwszym twórcą muzyki był Bóg, drugim zaś Adam opłakujący wygnanie z raju smutną melodią”⁵.

W podrozdziale *O Gramatyce muzycznej* mówi o sposobie nauczania śpiewu dzieci. Zamieszcza ilustrację ręki Gwidona⁶, niezbędną w nauczaniu nazw nut solmizacyjnych i literowych, a tym samym odnosi się do układu kluczy i interwałów. Porusza również tematy związane z: estetyką muzyc-

¹ Władimir Protopopow, *Idiea grammatiki ...*, s. 152 – 158.

² Zagadnienia basu cyfrowego szeroko omawia prof. Jerzy Gołos na przykładzie odnalezionego i opisanego przez siebie zabytku – rękopisu 127/56 Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie, por. J. Gołos, *Nowo znaleziony rękopis Biblioteki Jagiellońskiej jako źródło do historii kontaktów polsko – ruskich*, [w:] *Miscellanea muzyczne polsko – rosyjskie*, Kraków 1967, s. 49 – 52.

³ Władimir Protopopow, *Idiea grammatiki ...*, dz. cyt., s. 158 – 195.

⁴ Mordent – rodzaj ozdobnika polegający na szybkim przejściu z dźwięku na jego górną lub dolną sekundę oraz powrocie do dźwięku wyjściowego, por. *Encyklopedia muzyczna*, dz. cyt., s. 662 – 663.

⁵ Władimir Protopopow, *Idiea gammatiki ...*, dz. cyt., s. 253.

⁶ Por. str. 74 niniejszej pracy.

zną, gatunkami muzycznymi, funkcjami głosów, rodzajami miar, a także roli słowa i jego połączenia z muzyką.

W końcowych fragmentach traktatu autor przytacza przykłady różnych rozwiązań fakturalnych – literatury chóralnej.

Całość dzieła jednak podsumowuje stwierdzeniem: „*Ukończyłem wszystko dzięki błogosławieństwu i miłosierdziu Najwyższego, od Niego bowiem początek wszystkiego a także dzieła naszego. ‘Dokonało się’ – powie-
dział On na krzyżu. I my dzieło nasze zakończywszy dzięki Jego błogosła-
wieństwu i z Jego pomocą mówimy ‘Dokonało się’ i wyrażamy wdzięczność
Jego imieniu, któremu zawsze należy się kłaniać [...]’*¹.”

PODSUMOWANIE TRAKTATU:

Podsumowując analizę traktatu możemy stwierdzić, że jest on skonstruowany jako podręcznik do nauki muzyki, ze względu na kompilacyjny charakter dzieła.

Zasady muzyki podparte są przykładami nutowymi, zatem łatwiej jest nam lepiej zrozumieć podejmowane zagadnienia.

W traktacie można zauważyć wyraźny podział na dwie części traktatu, choćby nawet w sposobie objaśniania zasad solmizacji. Pierwsza część jest zatem przeznaczona dla śpiewaków – jest oparta na teorii heksachordów (z elementami modalizmu), druga pomyślana została dla kompozytorów, w której dominuje systemu dur – moll.

Zawarte w *Gramatyce* ... przykłady melodii „wesołych” (C – dur), „smutnych” (d – moll) i mieszanych (wewnętrznie modulujących) są dowodem na istnienie założeń myślenia tonalnego.

W swoim traktacie Dylecki wprowadza nas – czytelników w temat, poruszając najprostsze zagadnienia związane z kluczem, zasadami pisania i czytania nut. Niejednokrotnie powtarza pewne zagadnienia, choćby reguła rozwiązywania dźwięku prowadzącego, czy kadencji.

¹ Władimir Prtopopow, *Idiea grammatiki ...*, dz. cyt., s. 254.

Większą część poświęca też zasadom kompozycji i kontrapunktu. Porusza temat pochodów „wznoszących” i „opadających”.

Usystematyzowane reguły rozpoczęcia i dalszego rozwijania utworu muzycznego znalazły swoje miejsce w owym traktacie.

Przywiązuje wielką wagę Dylecki w swym dziele również do linii basu, od której według niego powinniśmy rozpoczynać komponowanie.

Dokonuje podziału na dwa rodzaje wielogłosowości: proste (homofonie) i związane z walką głosów (koncertowanie). Przedstawia zasady komponowania fragmentów „koncertujących” i podaje propozycje tematów do opracowania imitacyjnego.

Gramatyka muzyczna przedstawia również sposoby kształtowania kompozycji, podając pięć technik kompozytorskich.

Niewątpliwie *Gramatyka muzyczna* była pierwszym dziełem teoretycznym, przygotowującym młodych artystów do wyzwań podejmowania komponowania utworów w nowej stylistyce. Była niezbędna nie tylko kompozytorom ale i również wykonawcom. Powstała w wielu kopiach, wariantach i redakcjach.

Do lat osiemdziesiątych XVIII wieku była podstawowym podręcznikiem do nauki muzyki.

SLUŽBA ČLOVEKU – EDUKAČNÁ SOCIÁLNA PRÁCA A EDUKAČNÉ SOCIÁLNE PORADENSTVO

doc. PhDr. Mária Machalová, CSc.

Prológ

„Lebo vo všetkom si, Pane, povýšil a oslávil svoj ľud, neopustil si ho, ale vždy a všade si mu pomáhal“¹

1 Edukačná sociálna práca

Sociálna práca je vymedzovaná ako *teoreticko-aplikačná vedecká disciplína, multidisciplinárna profesia i praktická sociálna činnosť*. Jej úlohou je vyvíjať prostriedky účinnej sociálnej pomoci jednotlivcom, skupinám, komunitám.

Sociálna práca sa považuje za *transdisciplinárnu oblasť vedeckého poznania, oblasť výskumu a odbornú praktickú činnosť*. A.Tokárová (2003, s. 52) je toho názoru, že *„transdisciplinarita je atribútom vied, ktoré sú otvorené pre prijímanie poznatkov iných vied, schopné spracovania, prenosu a odovzdávania inovovaných poznatkov iným vedám, a to nielen tým, z ktorých pôvodne čerpali podnety a poznatky“*.

Spomínané atribúty sociálnej práce vyplývajú z trendov vo vývoji sociálnej práce ako vedy, a tiež *„z komplexity sociálnej dynamiky a multifaktorovej podmienenosti praktických problémov, ktoré sú predmetom jej skúmania a súčasne i objektom sociálnej práce ako profesionálnej činnosti“* (Tokárová, 2008, s. 111).

Koncept edukačnej sociálnej práce chápeme ako reflexiu prieniku aspektov sociálnej práce a jej hraničných edukačných vied - *sociálnej pedagogiky a sociálnej andragogiky*. Predpokladáme, že sociálna práca ako veda s vyhranenou identitou vykazuje potenciál k spolupráci s inými vedami tak, že sa poznatky a metódy vied vzájomne prelínajú; prieniku *praktickej dimenzie sociálnej práce a edukácie* - čiže prieniku edukácie do prostredia praxe sociálnej práce. Vo všeobecnosti sa, podľa A. Tokárovej (2008), najprv vyčlení *samostatná teoretická koncepcia*, v našom

¹ Biblia. Kniha múdrosti. 19, 22.

prípade koncept edukačnej sociálnej práce, ktorá sa následne môže konštituovať ako *disciplína sociálnej práce*, v našom prípade *Edukačná sociálna práca*.

Koncept zdôvodňujeme teoretickou a praktickou autonómiou edukačnej sociálnej práce, pre ktorú je emancipačným a profilujúcim prostriedkom *sociálna funkcia edukácie* - tzn. výchovy, vzdelávania a poradenstva. Edukačná sociálna práca je *subsystémom vedy* - sociálna práca, *subsystémom vysokoškolského študijného odboru* - sociálna práca, *subsystémom praxe* v sociálnej oblasti. Profiluje sa tým, že participuje na riešení sociálnych problémov, vo fázach identifikovania, prevencie, riešenia a hodnotenia výsledkov riešení sociálnych problémov jednotlivcov a skupín.

Edukačná sociálna práca sa uplatňuje vo forme:

edukačnej preventívnej sociálnej práce (ako odborná podpora primárnej prevencie - osвета);

edukačnej socializačnej a resocializačnej práce (ako odborná podpora sekundárnej prevencie- sociálne a edukačné sociálne poradenstvo a socioterapia);

edukačnej rehabilitačnej sociálnej práce (ako odborná podpora terciárnej prevencie - sociálne doliečovanie, svojpomocné aktivity).

Algoritmus postupu : *indikácia, prevencia a návrhy riešenia sociálnych problémov osôb, a skupín, prostredníctvom cielených aktivít* a v rámci *celoživotného sociálneho vzdelávania a celoživotného sociálneho poradenstva*, je podľa nás, jedným z mnohých myšlienkových postupov pri budovaní teoretického zázemia, z ktorého možno vychádzať v príprave *edukačných programov*, zameraných na potenciálnych, aj reálnych klientov sociálnej pomoci a sociálnej služby.

Obsah a nástroje pomoci, ktoré používa edukačná sociálna práca súvisia so skutočnosťou, že život človeka má sociálny rozmer a vyžaduje od ľudí neustále prispôsobovanie sa prostredníctvom učenia sa, ktoré má byť podnecované edukačnými aktivitami. Vplyv výchovy, vzdelávania a poradenstva nemožno obísť, pretože riešenie sociálneho problému je v konečnom dôsledku vždy zasahovanie do procesu psychickej a sociálnej adaptácie človeka v prostredí. Použitie edukačných prostriedkov je spravidla cieleným pokusom o korekciu

osobného prístupu klientov k životnej situácii, udalosti, sociálnemu problému.

2 Edukačná sociálna práca a Edukačné sociálne poradenstvo

„Starý a nový človek. – Preto hovorím a dosvedčujem v Pánovi: Už nežite, ako žijú pohanía, v márnosti svojho zmýšľania, so zatmeneným rozumom, odcudzení Božiemu životu pre nevedomosť, ktorá sa ich zmocnila, a pre zaslepenosť ich srdca....máte odložiť starého človeka s predošlým spôsobom života, ktorý sa ženie za klamnými žiadosťami do skazy a obnovovať sa duchovne premenou zmýšľania, obliecť si nového človeka, ktorý je stvorený podľa Boha v spravodlivosti a pravej svätosti. Preto odložte lož a hovorte pravdu každým so svojím bližným...Hnevajte sa, ale nehrešte!“¹

Naša predstava o prepojení edukácie s celoživotným poradenstvom je založená na úvahe o „mystickej svadbe“ *interného psychologického prostredia bytia človeka s externým prostredím človeka*. Aktivitami edukácie v súčinnosti so stratégiou celoživotného poradenstva, sa naskytá šanca a spôsob k pochopeniu človeka i jeho žitia v rámci jednoty a spolupôsobenia psychológie človeka - jeho psychiky, čiže myslenia a prežívania a tiež správania, konania - na strane jednej, s povahou prírodného, sociálneho, kultúrneho prostredia, v ktorom žije, na strane druhej. Sociálne problémy totiž vznikajú ako následok narušenej rovnováhy v systémovom vzťahu človeka a jeho spôsobu života v konkrétnom prostredí.

Zámerom *edukačného sociálneho poradenstva* je vytvoriť inovatívny druh, obsah a metódu celoživotného poradenstva na základe uplatnenia výchovných a vzdelávacích procesov v poradenskej činnosti. S tým, že človeka chápeme ako permanentne sa rozvíjajúci systém, ktorý žije a prejavuje sa ako celok a jednota *Tela - Psychiky* (prežívania a konania) - *Duchovna* (vyššieho zmyslu života) - *Sociálna* (komunikácie a vzťahov).

Zámerom *edukačnej sociálnej práce* je ochrana, rozvoj a kultivovanie sociálneho a psychického potenciálu jednotlivcov a ochrana a zveľaďovanie interného psychologického prostredia človeka

¹ Biblia. List Efezanom, II., 4, 1-6, 20.

a externého sociálneho prostredia človeka nasledovným postupom sociálnej pomoci:

Sociálna pomoc jednotlivcom - Vedenie ľudí k sociálnej svojpomoci - Rozvoj ich sociálneho a psychického potenciálu.

Edukačná sociálna práca má teda za cieľ rozvoj a kultivovanie individuálneho duchovného, psychického a sociálneho potenciálu osôb, za účelom zachovania a obnovenia rovnováhy v sociálno-psychickej adaptácii ľudí, ku ktorej došlo v dôsledku rozmanitých vplyvov sociálnej nerovnováhy v spoločnosti. Sociálno-psychická nerovnováha ľudí je následkom ich života v sociálnych skupinách rôznej rovne a organizovanosti (rodina, škola, pracovisko, inštitúcie, referenčné skupiny, spoločenský systém).

Výchovnými vplyvmi, vzdelávaním a poradenstvom, sa vyvíja úsilie o dosahovanie vyššej úrovne duchovnej, psychickej a sociálnej dospelosti jednotlivcov - individuálnej úrovne ich rozumovej, citovej, vôľovej, hodnotovej a sociálnej spôsobilosti i vyspelosti.

Psychická dospelosť (duchovná, psychická a sociálna zrelosť) je zjavná v správaní sa, v konaní jednotlivcov a je evidentná v sociálne záťažových situáciách.

Úlohou edukačných sociálnych pracovníkov je poradenský viesť, sprevádzať sociálnych klientov k vlastnej *svojpomoci*. A to v prípade, keď sa človek vlastným, či nie vlastným pričinením ocitol v podmienkach sociálneho ohrozenia. Prípadne keď je vystavený nadmernému tlaku sociálnej deprivácie, frustrácie a konfliktom.

Edukačné sociálne poradenstvo je hraničnou oblasťou poradenskej teórie a praxe, ktorá sa zatiaľ, v systéme poradenstva, nevyhranila. Termínom edukačné sociálne poradenstvo sa vyjadruje obsah sociálne podporných výchovno-vzdelávacích poradenských aktivít, ktoré sú adresované osobám v sociálnom ohrození. A to v dôsledku sociálnej udalosti či zhoršených sociálnych životných podmienok.

Sociálne problémy vznikajú, prejavujú sa a pretrvávajú na princípe dialektickej jednoty vyjadrenej nasledovne: *problém jednotlivca je aj problémom všetkých, čiže spoločenstva ako celku. A problém spoločenstva je aj problémom jednotlivca, čiže konkrétneho člena rozmanitých skupín, v ktorých ľudia plnia svoje sociálne roly a úlohy.* Poznanie psychológie

človeka a psychológíe sociálnych skupín má pre poradenskú prax rozhodujúci význam.

Edukačné sociálne poradenstvo je možné vymedziť ako druh *odborného a pomáhajúceho poradenstva*. Zameriava sa na zistenie *príčin* vzniku sociálnych problémov, na vymedzenie *povahy* sociálnych problémov klientov, z hľadiska *edukačnej determinácie* ich výskytu. Edukačným sociálnym poradenstvom sa realizuje sociálna pomoc prostredníctvom výchovno-vzdelávacích, resp. edukačných aktivít a edukačných procesov. Edukačné aktivity sú v rámci tohto poradenstva zamerané predovšetkým, no nielen, na dospelých klientov sociálnej práce.

1. Za konštitučný aspekt edukačného sociálneho poradenstva považujeme sociálnu funkciu edukácie.
2. Z hľadiska sociálnych klientov – účastníkov poradenských aktivít a poradenského procesu, považujeme edukačné sociálne poradenstvo za dôležitý prostriedok a významnú formu *sociálnej pomoci* a za druh *sociálnej služby*.
3. Edukačné sociálne poradenstvo sa realizuje v sociálnom *prostredí*. Je určené cieľovým skupinám klientov v medziach a v súlade s literou *sociálnej i vzdelávacej politiky* ukotvenej v príslušných zákonoch (zákon o sociálnej pomoci, zákon o sociálnych službách, zákon o službách zamestnanosti, zákon o ďalšom vzdelávaní a ďalšie).
4. Z hľadiska poznatkovej a metodologickej bázy sa v edukačnom sociálnom poradenstve kapitalizujú poznatky viacerých vied v interdisciplinárnom prieniku. To môže podporiť účinnosť (synergický efekt) pri vytváraní programov podujatí edukačného sociálneho poradenstva.

Toto poradenstvo je v rámci sociálnej práce ako vedy a praxe novotvarom. Radi by sme upozornili, že ide o *náčrt* na úrovni konceptu, pričom sa predpokladá jeho následná *operacionalizácia*, čiže formulovanie a vymedzenie cieľov a obsahu programov a metód smerom k praktickej realizácii.

Prvotným cieľom edukačného sociálneho poradenstva je *sociálna pomoc poskytnutá spôsobom sociálnej služby*. Poskytuje sa *v etape riešenia sociálnych problémov* (t.j. v rámci sekundárnej a terciárnej prevencie). Sociálne problémy možno identifikovať na základe objektívneho či subjektívneho sociálneho zlyhania osôb v konkrétnej sociálnej situácii.

Druhotným cieľom edukačného sociálneho poradenstva, avšak o nič menej významným, je *sociálna pomoc poskytnutá v primárnej prevencii sociálnych problémov* (kedy sa sociálny problém nevyskytuje, ale jeho objavenie sa je možné). Jedná sa o *edukačné vedenie ľudí k zvyšovaniu ich sociálnej a psychologickkej kompetencie*. S cieľom prevencie sociálnych problémov a so zámerom skvalitniť úroveň ich života v sociálnych skupinách (v rodine, v školskej, pracovnej, záujmovej skupine a v ďalších skupinách).

V kontinuálnej tvorbe poznatkov edukačného sociálneho poradenstva sa nateraz treba sústrediť na *ciele*, na *obsah*, na *prístup* a na konštrukciu prostriedkov *transferu* poznatkov do praktickej poradenskej činnosti.

Edukačné sociálne poradenstvo ako sociálna služba sa poskytuje ako: *individuálne edukačné sociálne poradenstvo* prostredníctvom edukačného poradenského vzťahu poradca - klient; *skupinové edukačné sociálne poradenstvo*, prostredníctvom edukačných *poradenských činností* zameraných na skupinu a edukačným *poradenským vedením skupiny*; *hromadné edukačné sociálne poradenstvo*, prostredníctvom edukačných *poradenských aktivít* zameraných na väčšie skupiny, za účasti *sprostredkujúcich osôb, masmédií, prieskumu*.

Edukačným sociálnym poradenstvom sa otvára priestor pre tvorbu edukačných sociálnych programov prevencie výskytu sociálneho ohrozenia jednotlivcov i skupín. Týka sa to vplyvu na *sociálne úlohy ľudí*, ktoré majú byť splnené v priebehu ich *životnej cesty*.

Formuluje sa netradičné využitie obsahov, foriem a metód edukácie. Dôraz sa kladie na utváranie sociálnej kompetencie a sociálnej vyspelosti osôb. Vplyv edukačného sociálneho poradenstva je možné docieľiť novými obsahmi a inovovanými klasickými spôsobmi výchovy a vzdelávania - diskusnými stretnutiami, interaktívnymi besedami,

rozhovormi v rámci médií rôzneho druhu, obrazovými a tlačovými prezentáciami, umeleckými aktivitami a inými činnosťami edukačnými podujatiami.

Odkrýva sa tak ďalší pohľad na *zmysel a zameranie edukácie* a tiež na význam využitia tradičných edukačných metód, ale aj poradenstva.

V praktickej sociálnej práci je však potrebné vyvinúť veľa úsilia i dôvtipu v pôsobení na mienku verejnosti. Nie je ľahké motivovať ľudí k vlastnej edukácii, ani s vidinou, že tak môžu riešiť problémy, alebo im predísť. V situácii ekonomického „úpadku“ spoločnosti a jednotlivcov, môže byť edukačné poradenstvo nielenže finančne menej náročnou sociálnou pomocou, ale aj dlhodobou investíciou do rozvoja ľudských zdrojov. Jedine učením sa, človek mení vžitú, nefunkčnú a zdraviu škodlivú postoj k sebe, k druhým ľuďom i k realite. Ako príklad možno uviesť sociálny a psychický syndróm naučenej bezmocnosti, ktorý sa stáva „problémom človeka, so sociálnym problémom“. Zmyslom edukačných sociálnych poradenských aktivít je profesionálna podpora učenia sa ľudí, aby sa dosiahla *zmena v nazeraní, v hodnotení a v postojoch k osobnej sociálnej situácii*.

3 Rola celoživotného učenia sa

„Dávajte si teda veľký pozor, ako máte žiť: nie ako nemúdri, ale ako múdri. Využívajte čas, lebo dni sú zlé... bedrá si prepášte pravdou, oblečte si pancier spravodlivosti a obujte si pohotovosť pre evanjelium pokoja! ... a zoberte si aj prílbu spásy a meč Ducha, ktorým je Božie slovo!“¹

V koncepte edukačnej sociálnej práce a edukačného sociálneho poradenstva sa odzrkadľuje názor, ktorý sa nachádza vo formulácii stratégie celoživotného učenia sa a celoživotného vzdelávania ľudí. Vláda Slovenskej republiky schválila túto stratégiu v súlade s európskymi a národnými dokumentmi. Je zameraná na problematiku rozvoja ľudského kapitálu. Uznáva sa, že sú to predovšetkým danosti a aktivity ľudí, ktorí hýbu rozvojom celej spoločnosti.

¹ Biblia. List Efezanom II., 4, 1-6, 20.

Vychádzame z predpokladu, overeného životom, že človek v primeraných podmienkach, disponuje po celý svoj život, určitou schopnosťou zdokonaľovať sa psychicky a meniť svoje správanie a konanie k lepšiemu. Psychologicky ide o proces dosahovania celostnosti osoby. A tá ma tendenciu k *seba riadeniu a sebauvedomeniu*. Stane sa to vďaka spontánnemu nezámernému učeniu sa skúsenosťou i zámernému riadenému učeniu sa, vzdelávaním a sebauvedomením.

Dospelý človek je schopný plnohodnotne sa psychicky aj sociálne rozvíjať v priebehu celého svojho života. Ľudia v každom životnom období, vplyvom životných udalostí a tranzitov na životnej ceste, disponujú jedinečným individuálnym potenciálom (teda silou) potrebnou k celoživotnému učeniu sa, osobnostnému a sociálnemu rozvoju.

Sociálna funkcia vzdelávania súvisí s potenciálnou i zjavnou pripravenosťou človeka *k psychickej zmene*. Vzhľadom k tejto psychickej (ne)pripravenosti ľudí je žiaduce identifikovať spôsoby, ako vplývať na sociálno-psychický rozvoj ľudí. Je otázkou, ako zmysluplne ľuďom zdôvodniť, prečo je potrebné aby sa naučili učiť sa a neodnaučili učiť sa, a doviest ich k pochopeniu, že jediné, čo môžu v sociálnom ohrození bez obmedzenia použiť, je ich vlastná spôsobilosť k žitiu. Nabádať ľudí, aby rešpektovali prirodzenú potrebu učiť sa v priebehu celého života.

Poradenskými aktivitami je možné u potenciálnych i reálnych sociálnych klientov, rozvíjať spôsobilosť *predvídať, identifikovať a riešiť* sociálny problém. Vedenie klienta k svojpomoci pri riešení sociálneho problému je orientované na *individuálnu psychickú zmenu*. Psychická zmena (názoru, postoja, prežívania) vedie osoby k zmene situácie, okolností a podmienok i spôsobu vlastného žitia. Preto sa v edukačnom sociálnom poradenstve pripisuje dôležitosť motivácii klientov *k sociálnej svojpomoci a k transformácii ich dispozícii na schopnosť myslieť, cítiť, hodnotiť a konať*.

Hľadaním a odhalením príčin vzniku a pretrvávania problému, sa sociálny problém začína aj riešiť. Na ceste tohto hľadania, sa ľuďom odкрýva možnosť viac a reálnejšie poznať svoje skutočné schopnosti, emócie a motivácie, aj limity svojho rozhodovania a konania. Je tomu

tak aj preto, že si v krízových sociálnych situáciách, ďaleko viac uvedomujú vlastnosti svojej osobnosti, svoj charakter, svoje schopnosti.

Pripojíme aj slová mysliteľa OSHO: „Stačí iba začať. Ťažký je len prvý krok. Potom už je cesta jednoduchá. Nie nadarmo sa hovorí, že prvý krok je najdôležitejší, prvý krok totiž predstavuje skoro celú cestu.”

Zoznam bibliografických odkazov:

- MACHALOVÁ, M. *Psychológia vo vzdelávaní dospelých*. 1. vydanie. Bratislava : RádioPrint 2004. 224 s. ISBN 80-969339-6-5.
- MACHALOVÁ, M. *Biodromálna psychológia pre pomáhajúce profesie*. Brno : IMS 2010. 222 s. ISBN 978-80-87182-10-9.
- MACHALOVÁ, M. Edukačná sociálna práca – nový koncept vo vysokoškolskom vzdelávaní na Katedre kresťanskej antropológie a sociálnej práce PBF PU v Prešove. In: *Na Pulze*, roč. IV, č. 4, 2011, s.28-29. ISSN 1337-9208.
- MACHALOVÁ, M. Edukačné sociálne poradenstvo a sociálna funkcia edukácie dospelých. In: *Sociálna a duchovná revue*. Vedecko-odborný recenzovaný zborník. PU v Prešove, PBF 2011, roč. 2, č.2, s.10-16. ISSN 1338-290X.
- MACHALOVÁ, M. Ciele a úlohy edukačného sociálneho poradenstva v kontexte celoživotného učenia sa. In: *Sociálna a duchovná revue*. Vedecko-odborný zborník. PU v Prešove, PBF 2012, roč.3, č.1, s. 2-11. ISSN 1338-290X.
- MACHALOVÁ, M. Edukačné sociálne poradenstvo pre dospelých. In: M. Šerák a kol. *Celoživotní učení a sociální politika: vazby a přesahy*. Praha : AIVD ČR 2012, s. 153-167. ISBN 978-80-904531-3-5.
- TOKÁROVÁ, A. a kol. *Sociálna práca - kapitoly z dejín, teórie a metodiky*. Prešov : Prešovská univerzita 2003.
- TOKÁROVÁ, A. – MATULAYOVÁ, T. (eds.) *Sociálna pedagogika, sociálna práca a sociálna andragogika – aktuálne otázky teórie a praxe*. Prešov : Prešovská univerzita 2008. ISBN 978-80-8068-927-8.

SLOBODA A JEJ DUCHOVNÝ A ETICKÝ ROZMER¹

doc. ThDr. Miroslav ŽUPINA, PhD.

Podstatou kresťanského učenia a zvlášť svätého Evanjelia je sloboda.² Sloboda, ktorá nie je ideou, ale skutočnosťou života, novým životom vo Svätom Duchu, účasťou na živote v Christu, participáciou na samotnej Christovej pravde, spravodlivosti a Božom Kráľovstve. Kresťanská sloboda znamená „pravdu v láske“, pravdu ako spoločenstvo, étos veriaceho kresťana začleneného do života Cirkvi, slobodu, ktorá zostáva slobodou aj pre blížnych, ktorí dobrovoľne a nenútene spoločne kráčajú po ceste kríža k všeobecnému vzkrieseniu. Kresťanská sloboda ako slobodná cesta kríža a následného vzkriesenia od padlého stavu ignorovania pravdy až po skutočnú a spásu prinášajúcu pravdu v láske je aj v dnešných drsných a pochmúrnych časoch odhalením a okúsením nebies a večnosti. Je zasľúbeným východom z labyrintu odcudzeného života a existenčne bezvýchodiskových situácií, „svetlom života“ pre „v tme a tieni smrti sediaceho“ človeka.

Samozrejme, aj duchovný a etický život človeka je bezprostredne a priamo spojený s chápaním slobody. Kresťanský život na jednej strane je podmienený slobodou človeka a na druhej strane človeka k slobode usmerňuje a privádza. Samozrejme, sloboda, ktorá je podmienkou, a sloboda, ktorá je „cieľom“, nie sú totožné, pretože sa nachádzajú v dvoch odlišných rovinách. Dá sa povedať, že vo svojej podstate ide o dve rozdielne záležitosti. Sloboda, ktorou je podmienený duchovný i etický život človeka, je obmedzená a relatívna, naopak, sloboda, ku ktorej človek smeruje, je neobmedzená a absolútna – ide o ontologickú slobodu človeka vo Svätom Duchu.³

Človek je závislý na svojom okolí, je vymedzovaný svojou prirodzenosťou a je pod nadvládou smrti. Jeho sloboda sa pohybuje v mo-

¹ Tento článok je jedným z výsledkov riešenia vedeckovýskumného projektu *Fenómén slobody – hodnota kultúrnej a sociálnej identity* (VEGA č. 1/0276/11).

² Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: Novozákonné učenie o zákone slobody. In: *Pravoslávny biblický zborník*, zv. I /2011. Gorlice 2011, s. 42-52.

³ Pozri MANTZAPIΔΗΣ, Γ.: *Χριστιανική Ηθική II*. Θεσσαλονίκη 2009, s. 257.

rálnej roviny, ale nie je ontologická. Je slobodou selekcie, výberu¹ a nie absolútneho sebaurčenia. Bola by takou, ak by bola nestvorená. Avšak človek je stvorený a vo svojej prirodzenosti ohraničený a obmedzený. Len nestvorený a neohraničený Boh má nestvorenú a absolútnu slobodu, pretože „v Ňom sa nachádza a má počiatok všetok poriadok.”² Absolútna sloboda spočíva v možnosti a realnosti určiť samotný spôsob svojej existencie mimo akejkolvek závislosti, podmienenosti a obmedzenosti. Rovnako spočíva v možnosti tvoriť z neexistencie. Človek, ktorý takúto moc nemá, tým pádom nie je absolútne slobodný, ale iba relatívne.³ Avšak už táto relatívna a obmedzená forma slobody, ak je správne chápaná a používaná, je rozhodujúca a smerodajná pre samotné priblíženie sa k absolútnej slobode.⁴

Človek však zvyčajne neprejavuje záujem o skutočnú slobodu a je spokojný s jej povrchným priblížením. Je presvedčený, že vtedy je slobodný, ak môže bez obmedzenia uspokojiť svoje túžby a prania. Avšak takáto možnosť nesvedčí o slobode, ale naopak, o otroctve. Skutočná sloboda existuje vtedy, keď človek si želá to, čo chce jeho prirodzenosť, keď jeho túžby sú v súlade s jeho prirodzenou vôľou.⁵ Vôľa, ako aj skutok, sú vtedy slobodné, keď sa zhodujú s prirodzenosťou.

Obnovenie skutočnej slobody je podmienené odstránením rozporenia, ktoré v človeku existuje kvôli hriechu a smrti. Navyše absolútna a skutočná sloboda nemôže existovať v roviny dočasnosti a pomínutelnosti. Porušenosť a smrť znemožňujú priblíženie sa ľudskej slobody k slobode absolútnej. Takáto sloboda je reálna len za podmienky, že víťazí nad smrťou a rozpisá sa do večnosti. Len ak človek nemá strach zo smrti, môže nájsť skutočnú slobodu, a to je možné jedine s Christom. Aktívna prítomnosť v Christovom tele – Cirkvi, je jedinou

¹ Pozri KUZÝŠIN, B.: Kategória zla v kontexte reality slobodnej vôle – východiská patristickej antropológie. In: *Pravoslávny teologický zborník*, zv. XXXVI (21). Prešov 2010, s. 194.

² ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ: *Υπέρ των ιερώς ησυχάζοντων* 3, 2, 12. Vyd. Π. Χρήστου, Γρηγορίου του Παλαμα, *Συγγράμματα*, č. 1, s. 666.

³ Pozri JEŽEK, V.: *Od individualismu k obecnství. Úvod do byzantské teologické antropológie*. Prešov 2005, s. 68.

⁴ Pozri MANTZAPIΔΗΣ, Γ., *cit. dielo*, s. 258.

⁵ Pozri JEŽEK, V., *cit. dielo*, s. 70-71.

cestou skutočnej slobody. Táto prítomnosť nerobí na človeku násilie, ani neodstraňuje či neohraničuje jeho osobitosť, ale poskytuje ontologický základ pre jeho dokonalú dôstojnosť a činí z neho účastníka nestvoreného života a večnosti v Christu.

Kresťan prijíma slobodu od Christa, zatiaľ čo súčasne sa stáva spolutvorcom svojej vlastnej slobody. Táto jeho spoluúčasť spočíva v zápase vyhýbať sa hriechu, t. j. nehrešiť a pretlmočiť dar slobody do spôsobu života.¹ Ten, kto sa približuje k Bohu ako „služobník“ alebo „nájomník“, nepozná skutočnú slobodu. Len „syn“ pozná túto slobodu.

Sloboda v Christu nie je nespútanosťou, ale neohraničenou dokonalosťou v láske a pravde. Christos stotožňuje slobodu človeka s poznaním pravdy.² Sloboda, ktorá neprejavuje záujem o pravdu a nezaujíma sa o ňu, vnútorne sa deštruuje. Sloboda, ktorá je postavená na konvenčnej pravde, je taktiež len konvenčná. Aby človek spoznal pravdu, musí prijať Christovo slovo: „Ak zotrváte v mojom slove, ste naozaj moji učeníci a poznáte pravdu a pravda vás vyslobodí.“³ Veriaci človek tak dospieva v slobode vtedy, ak dodržiava Božie prikázania.⁴

Sloboda je volaním Trojjediného Boha, ktoré je adresované človeku a svetu, je výzvou „k zvláštnemu a nezvyklému étosu“ tohto sveta a taktiež výzvou, aby sa na život a jeho realitu hľadalo v správnom svetle teandrickej perspektívy metamorfózy v Christu. Sloboda ako spoločenstvo i ako láska naráža na tvrdý odpor individualizmu človeka. Asketický charakter kresťanského étosu predstavuje neúnosné a neznesiteľné bremeno pre jeho nenásytný eudaimonizmus. Výzvy, ako sú „zmier sa so svojím bratom“, „milujte svojich nepriateľov“, „kto má dve koše, nech dá tomu, kto nemá“, otriasajú individuálnou sebestačnosťou človeka, dotýkajú sa jeho egoizmu a hrdosti, prekračujú neprístupnosť a posvätnosť jeho *privacy*. Étos evanjeliovej slobody

¹ Pozri Rim 6, 4.

² Pozri Jn 8, 32.

³ Jn 8, 31-32.

⁴ Pozri ŽUPINA, M.: Terapeutický účinok dodržiavania Božích prikázaní. In: *Pravoslávny biblický zborník*, zv. III/2011. Gorlice 2011, s. 11.

je v rozpore s jeho konvenčnou etikou. Preto aj ponuka slobody podľa Evanjelia je neakceptovaná a odmietaná ako cudzia (vraj ide o podriadenie sa cudziemu a neprirodzenému zákonu). Ev-anjelium¹ sa mení na „dys-anjelium“² i „naivitu a detinskosť“, a dochádza tak k súhlasu s Nietzscheho názorom, že kresťanská sloboda a láska sú stavom, v ktorom človek vidí veci tak, ako v skutočnosti nie sú.

Keď filozofická antropológia skúma ľudskú prirodzenosť, prichádza k záveru, že človek je bytosť bez určujúcich a vymedzujúcich inštinktov, bez konštantnosti a stability inštinktívneho postoja, teda že je „predurčený pre slobodu.“³ Inými slovami, je bytosťou, ktorá nežije obyčajne zo dňa na deň, ale svoj život usmerňuje a smeruje k istému cieľu.⁴ Preto aj ľudská veda, ktorá pred niekoľkými desaťročiami nás presviedčala, že sme výsledkom alebo súborom fyzikálnych, chemických, biologických, psychologických a spoločenských činiteľov, v súčasnosti obracia pozornosť na človeka ako na slobodnú bytosť, aj keď bez spojitosti a vzťahu ľudskej slobody k Božej slobode je jej odpoveď na základnú antropologickú otázku iba čiastočná a neúplná.⁵

Pevná a neotrasiteľná viera človeka v slobodu, zvlášť jeho citlivosť na akúkoľvek formu obmedzenosti a pochybnosti jeho slobody i celosvetový zápas za slobodu ukazujú, že aj vo vnútri súčasnej veľkej krízy sa uchováva viera v slobodu, v to najposvätnjšie a najvlastnejšie, čo človek má, v to, čo garantuje ľudskú dôstojnosť a zabezpečuje skutočnosť existencie človeka. Sloboda je skutočnosťou, pre ktorú človek dokáže obetovať aj vlastný život, keď sloboda predstavuje zmysel života. Avšak na druhej strane je nespornou skutočnosťou, že práve v mene slobody sa často prehliada jej skutočný zmysel.⁶

U človeka, obzvlášť v dnešnej dobe, je badať určitý sklon a tendenciu proklamovať za slobodu aj také postoje, ktoré dlhé storočia

¹ predpona ev- označuje ľahkosť, jednoduchosť a pozitivnosť

² predpona dys- označuje ťažkosť, obtiažnosť (realizácie)

³ SCHMIDTCHEN, G.: *Manipulation - Freiheit negativ*. Berlin 1970, s. 58.

⁴ Pozri GEHLEN, A.: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt am Main 1991, s. 17.

⁵ Pozri SCHMIDTCHEN, G., *cit. dielo*, s. 54 a 58.

⁶ Pozri ΔΕΛΗΚΩΣΤΑΝΤΗΣ, Κ.: *Το Ηθος της Ελευθερίας*. Αθήνα 1990, s. 14-15.

boli charakterizované ako prejavy neslobody. Utláčanie je tak morálne akceptovateľné, podriadenosť je nazývaná podmienenosťou a záväzkom, status quo a prijímanie cudzích zákonov je obhajované tradíciou alebo právom. K tomu treba prirátat aj stotožnenie obyčajného jednoduchého života s blahobytom a pohodlím i hľadanie slobody v aplikovaní nenásytnej spokojnosti s postupnou hypertrofiou „ega”. Skutočnosť je však taká, že podriadenie sa nespútanej slobode znamená od cudzenie alebo otroctvo, a s neustálym zväčšovaním sa potreby človeka znásobuje sa aj jeho nesloboda. To, čo predstavuje skúsenosť a zásadu duchovnej tradície a jej asketického étosu, ako sa zdá, bolo úplne zanedbané.

Od samotného zrodu filozofie problematike slobody prináležala jedna z najústrednejších a najdôležitejších pozícií v celkovom filozofickom spektre skúmaných otázok a zároveň sa tešila veľmi veľkej priazni mnohých filozofov a učencov, nakoľko patrila medzi obľúbené témy. Ak filozofia ako veda sa vyjadрила k mnohým dôležitým otázkam, tak to najdôležitejšie a najvýznamnejšie sa jednoznačne vzťahovalo k slobode.¹ Práve otázka slobody zamestnávala od najstarších čias až po súčasnosť elitné a významné osobnosti ľudských dejín. Od Sokrata cez Kanta až po súčasnú filozofiu je sloboda vyzdvihovalá a oslavovaná ako „jediná forma života, ktorá má hodnotu, aby človek žil.”²

Sloboda tak predstavuje axiálnu otázku filozofického myslenia, avšak súčasne je aj najspornejším pojmom filozofie, má najviac významov a navyše je schopná pojať aj najviac nesprávnych a chybných výkladov, pretože žiaden iný filozofický pojem nepoznal tak mnoho rozdielných vysvetlení ako práve pojem sloboda. V tejto súvislosti napríklad M. Scheler hovorí, že neexistuje filozofický problém, v ktorom by bolo väčšie nedorozumenie a rozpory, ako je to v otázke slobody³ a K. Georgoulis uvádza: „Je prekvapujúce, že filozofi mnohokrát vo svo-

¹ Pozri ΔΕΛΗΚΩΣΤΑΝΤΗΣ, K., *cit. dielo*, s. 17.

² POPPER, K.: *Immanuel Kant. Der Philosoph der Aufklärung*. Frankfurt am Mein 1974, s. 346.

³ Pozri SCHELER, M.: *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*. Bern 1957, s. 165.

jich snahách poukázaf na interpretáciu a zmysel slobody došli k navzájom protichodným odpovediam a záverom.“¹

Filozofia nadobúda správny prístup v otázke osoby len za predpokladu existencie Boha, ktorého bytie je zhodné so slobodou a osobou. Boh ako osoba a sloboda sa zjavuje a zároveň je Ho možné spoznávať len vo vzťahu osobnej viery a spoločenstva osôb – v Cirkvi. Pre proces spoznávania Boha nestačí „obdiv“ filozofa, ale vyžaduje sa „úžas“ žien myronosíc, teda cesta „spáleného“ srdca. Preto pohľad na otázku slobody zo strany teológie, ktorá sa snaží o správnu interpretáciu Božieho zjavenia, je filozofii nielen nápomocný, ale celú problematiku posúva až „do finále“. Teda teológia na jednej strane oslobodzuje filozofiu od márnej ľudskej snahy hľadania správneho riešenia otázky slobody, na druhej strane predstavuje skutočné osloboodenie a vykúpenie filozofie, pretože „z učenosti nie je možné vybudovať Kráľovstvo Nebeské.“²

Zatiaľ čo pre filozofiu je sloboda mnohovýznamový, neurčitý a polemický pojem, podľa kresťanského učenia sloboda je niečo blízke a konkrétne, keďže predstavuje životnú realitu opretú o osobnú skúsenosť. Predstavuje teandrickú realitu Cirkvi, jej život, ktorý je ikonou života Trojjediného Boha. Neexistuje sloboda „vo vnútri“ Cirkvi, akoby Cirkev a sloboda boli dve odlišné veci, ale „samotná Cirkev je sloboda a len Cirkev je sloboda.“³ Preto ekleziológia predstavuje „štartovaciu čiaru teológie slobody.“⁴

Kresťanstvo nie je ideou alebo ideológiou, ale živým spoločenstvom. Eucharistické spoločenstvo Cirkvi je priestorom a náplňou kresťanskej slobody. Preto aj teologické učenie o slobode vychádza zo skutočnosti i skúsenosti prežívania slobody v rámci cirkevného eucharistického spoločenstva. Vyjadruje jednotu veriacich a spoločenstvo Svätého Ducha, ktorý je garantom pravdy a vytvára spoločenstvo „všade tam, kde vanie.“ Pravda ako skutočnosť, ktorá je podmienená

¹ ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ, Κ.: Το νόημα της ελευθερίας. In: *Αισθητικά και φιλοσοφικά μελετήματα*. Αθήνα 1964, s. 12.

² ΙΣΑΑΚ ΣΥΡΗΣ: *Τα ευρεθέντα ασκητικά*. Vyd. I. Σπετσιόρη, s. 70.

³ ΣΕΜΕΜΑΝ, Α.: *Η αποστολή της Εκκλησίας στο σύγχρονο κόσμο*. Αθήνα 1993, s. 225.

⁴ Tamže, s. 225.

prítomnosťou Svätého Ducha, je spoločenstvom a sloboda, ktorá je darom Svätého Ducha, je uskutočňovaná ako život v spoločenstve i ako spoločenstvo života. Svätý Duch ničí individualizmus, ktorý je zárodkom duchovnej smrti, a oživuje – „Svätým Duchom každá duša je oživovaná”¹ – ruší „vymyslené a prekrútené dogmy,”² i zmätenie jazykov „kvôli opovážlivosti postavenia veže” a vracia jazykom múdrosť „kvôli sláve teognozy.”³

Pretože sloboda je podstatou kresťanskej existencie, vždy predstavuje centrálnu tému teológie. Samozrejme, sloboda je život a život nie je možné zovšeobecniť, zobjektivizovať, ani ho nie je možné vtessať do logických šablón, ale dá sa len prežiť, okúsiť, priblížiť a opísať. Preto v pravoslávnej teológii neexistujú žiadne definície slobody, tak ako neexistujú definície Cirkvi. Teológia je a aj vo svojej podstate musí byť teológiou slobody. Mimo tajomstva slobody nemôžeme hovoriť ani o Trojedinom Bohu, ani o Božej ikonómii, ani o Cirkvi, ani o človeku, jeho páde, spáse a zbožštení. „Človek je ozaj slobodný vtedy, keď je obrazom Božej slobody.”⁴ Sloboda je tak pravdou našej existencie, pretože je pravdou trinitárnej existencie Boha a Jeho ikonómie. Je bytostným základom pravoslávnej identity i centrálnou témou pravoslávnej teológie v dialógu so svetom – ideológiami, náboženstvami, kresťanskými konfesiami či filozofickými smermi.

Sloboda má viacero rozmerov, mohli by sme spomenúť a venovať sa otázke slobody vo svete, občianskej slobode či ekonomickej slobode. Avšak najdôležitejšia je pre človeka sloboda vnútorná, ktorá sa uskutočňuje odstraňovaním vášní a prispôsobovaním svojej vôle vôli Božej. Vášne zotročujú a rozvracajú človeka. Boj proti vášňam je bojom za slobodu. Človek, ktorý premáha vášne a znovu obnovuje ovládanie svojej mysle, umožňuje odhalenie energií Svätého Ducha a spojenie svojej vôle s Božou vôľou. Pokiaľ je usmerňovaný vlastnou vôľou, zostáva otrokom smrti. Keď ju však koordinuje s Božou vôľou, stáva sa skutočne slobodným. Kresťanská sloboda odmieta každú

¹ Ranná bohoslužba – utreňa. *Stepénny 4. hlasu*.

² ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ: *Εις την πρός Ρωμαίους επιστολήν*. PG 60, 407.

³ Večerná bohoslužba – večerňa sviatku Zoslania Svätého Ducha. *Stichovné stichiry*.

⁴ PRUŽINSKÝ, Š.: *Pravoslávna duchovnosť II*. Košice 1992, s. 42.

otrockú závislosť. Do akej miery obmedzuje kresťan samého seba, do takej miery vífazi jeho sloboda. Žiadna svetská zásada, princíp alebo moc nepredstavujú pre kresťana subjekt úplnej závislosti. Jeho úplná závislosť sa nachádza v Bohu, kde sa nachádza aj skutočná sloboda.¹

Do tejto problematiky patrí aj občianska sloboda. Tá je zvyčajne chápaná ako sloboda v rámci štátneho zriadenia. V predkresťanskom svete bol človek podriadený mestu alebo štátu. Neskôr bola občianska sloboda chápaná ako možnosť voľby usporiadania a nositeľov štátnej moci. Nikdy však takáto sloboda nemôže pre veriaceho znamenať najvyšší cieľ. Veď uznanie občianskej slobody ako najvyššieho cieľa nevyhnutne končí v zabsolútnení štátnej moci a uznaní štátu ako najvyššej a zvrchovanej autority. Tak sa však podstatne narúša ľudská sloboda, ktorá je slobodou aj od každého štátneho zriadenia či spoločenského usporiadania.² Skutočná sloboda nepodlieha takýmto zmenám, ale existuje s premenením a prekročením sveta, pretože patrí do Božieho kráľovstva. Avšak aj takáto forma slobody je ponúkaná v dnešnom svete, pretože aj Božie kráľovstvo je prítomné vo svete. Oddanosť skutočnej slobode je v podstate základom aj pre občiansku, ale aj každú inú slobodu.

Na záver dodávame, že kresťanská sloboda je postavená na novej ontológii, ktorá je poskytovaná v Cirkvi blahodafou Svätého Ducha. To, čo od počiatku ponúka Boh ako dar a človek to pestuje vo svojom kresťanskom živote, má hodnotu ako ontologický stav v Cirkvi. Cirkvi je miestom pre existenciu a rozvoj ontologickej slobody. Existuje vo vzťahu k celému svetu. To znamená, že aj sloboda Cirkvi je spojená so slobodou všetkých ľudí a celého stvorenstva.³ Dokonalosť tejto slobody sa nachádza v dokonalosti lásky k Bohu.

Zoznam bibliografických odkazov:

ΔΕΛΗΚΩΣΤΑΝΤΗΣ, Κ.: *Το Ηθος της Ελευθερίας*. 1. vyd. Αθήνα 1990. ISBN 960-7217-25-X.

¹ Pozri JEŽEK, V., *cit. dielo*, s. 68.

² Pozri ΜΑΝΤΖΑΠΙΔΗΣ, Γ.: *Χριστιανική Ηθική Ι*. Θεσσαλονίκη 2009, s. 164-165.

³ Pozri Rim 8, 21.

- GEHLEN, A.: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 9. vyd. Frankfurt am Main 1971.
- ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ, Κ.: Το νόημα της ελευθερίας. In: *Αισθητικά και φιλοσοφικά μελετήματα*. Αθήναι 1964.
- JEŽEK, V.: *Od individualismu k obecnství. Úvod do byzantské teologické antropologie*. 1. vyd. Prešov 2005. ISBN 80-8068-306-9.
- KUZYŠIN, B.: Kategória zla v kontexte reality slobodnej vôle – východiská patristickej antropológie. In: *Pravoslávny teologický zborník*, zv. XXXVI (21). Prešov 2010, s. 193-198. ISBN 978-80-555-0202-1.
- MANTZAPIΔΗΣ, Γ.: *Χριστιανική Ηθική I*. 2. uprav. vyd. Θεσσαλονίκη 2009. ISBN 960-242-271-8.
- MANTZAPIΔΗΣ, Γ.: *Χριστιανική Ηθική II*. 2. uprav. vyd. Θεσσαλονίκη 2009. ISBN 960-242-272-6.
- POPPER, K.: *Immanuel Kant. Der Philosoph der Aufklärung*. Frankfurt am Mein 1974.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Pravoslávna duchovnosť II*. 1. vyd. Košice 1992. ISBN 80-7097-185-1.
- PRUŽINSKÝ, Š.: Novozákonné učenie o zákone slobody. In: *Pravoslávny biblický zborník*, zv. I/2011. Gorlice 2011, s. 42-52. ISBN 978-83-931180-9-0.
- SCHELER, M.: *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*. Bern 1957.
- SCHMIDTCHEN, G.: *Manipulation – Freiheit negativ*. Berlin 1970.
- ΣΜΕΜΑΝ, Α.: *Η αποστολή της Εκκλησίας στο σύγχρονο κόσμο*. Αθήνα 1993.
- ŽUPINA, M.: Terapeutický účinok dodržiavania Božích prikázaní. In: *Pravoslávny biblický zborník*, zv. III/2011. Gorlice 2011, s. 5-13. ISBN 978-83-63055-03-5.
- ŽUPINA, M.: *Svätootcovská skúsenosť ako ukazovateľ pravoslávnej teológie*. 1. vyd. Gorlice 2012. ISBN 978-83-63055-13-4.

IKONOGRAFIA V CIRKVI PRED A PO MILÁNSKOM EDIKTE (O podstate ikonografie)¹

ThDr. Ján Husár, PhD.

Hypotézy o vzniku kresťanského umenia sú mnohopočetné, rôznorodé i protirečiaci si navzájom. Protirečia dokonca aj pohľadu samotnej Cirkvi, no názor Cirkvi na ikonu i umenie je od počiatku jeden, nemeniteľný a tak je tomu do dnešných dní.

Pravoslávna Cirkev potvrdzuje a učí, že ikona je dôsledkom Vtelenia Božieho Syna, na ktorom je osnovaná a preto je fundamentom samotnej podstaty pravoslávneho kresťanstva, od ktorého je neoddeliteľná. Nepochybne, niektorí kresťania, osobitne tí, ktorí prišli zo židovstva a boli poznačení starozákonným zákazom vyobrazení, zavrhovali možnosť zobrazovania aj v kresťanstve a to tým viac, že kresťanské spoločenstvá boli zo všetkých strán obkolesené pohanmi, ktorí sa klaňali modlám a ich podobizniám. Keďže poznali zničujúci charakter pohanstva, títo kresťania sa snažili uchrániť Cirkev pred nákazou modloslužby, ktorá mohla do Cirkvi preniknúť cez umeleckú tvorbu. Je to pochopiteľné, no nemohlo to mať rozhodujúci význam pre Cirkev. Názor, že umenie, ikonografia, prenikli do Cirkvi až po Milánskom edikte, je taktiež veľmi mylný. Milánsky edikt len umožnil rôznorodejšiu variabilitu v cirkevnom umení a jeho prezentáciu do okolitého pohanského sveta.

Kresťanstvo pred Milánskym ediktom je kresťanstvom katakomb, kresťanstvom symbolov a kresťanstvom mučeníkov. No napriek tomu už od najskorších dôb Cirkev rozvíja a chráni správny pohľad na umenie aj na ikonografiu. Slová o neexistencii ikonografie, hoci v inej, jednoduchšej či symbolickej podobe, sú v priamom protirečení s materiálnymi pamiatkami a archeologickými objavmi (napr. rímska katakomba sv. Kallista). Známy historik umenia Pokrovský, ktorý vychádza z textov dávnych autorov (napr. Eusebios Cézarejský, Kliment

¹ Tento príspevok je výsledkom riešenia vedecko-výskumného projektu VEGA č. 1/0010/13 *Experimentálna oneiroterapia v praxi – analýza možnosti a efektívnosti novej rehabilitačno-intervenčnej a diagnostickej techniky pri práci s klientom sociálnej práce.*

Rímsky, Justín Filozof, Athenagoras Aténsky), prichádza k nasledujúcemu záveru: „... že odpovede apologetov nehovoria nič o principiálnom zaujatí kresťanov proti vyobrazeniam, no svedčia iba o nedostatočnom rozšírení umenia v tom čase.“¹ A skutočne, ak by kresťania v princípe neprijímali žiadne vyobrazenia, tak by sme nemali žiadne pamiatky ranokresťanského umenia prvých storočí, ktoré sa našli na miestach kresťanských zhromažďísk. A ďalej, rozšírenie umenia v nasledujúcich storočiach, najmä po Milánskom edikte, by bolo nepochopiteľným a neobjasniteľným, ak by ono neexistovalo už skôr.

No máme ešte jeden text, ktorý sa neustále cituje na dokazovanie negatívneho vzťahu Cirkvi k vyobrazeniam pred Milánskym ediktom. Je to 36. pravidlo miestneho snemu v Elvíre (Hispania – Španielsko), ktorý sa konal okolo roku 300. Spomínané pravidlo hovorí: „Uráčilo sa nám, aby maľovaných vyobrazení v Cirkvi nebolo a aby to, čo je uctievané a čomu sa klaníme, nebolo vyobrazené na stenách.“² Ak sa bez predsudkov vhlbíme do zmyslu tohto textu, uvidíme, že nie je taký nesporný, ako ho chcú niektorí predstaviť. Ako vidíme, reč je len o vyobrazeniach na stenách, t.j. o monumentálnej maľbe, ktorá predstavuje celok s architektúrou chrámu, a nič sa v ňom nehovorí o inom type vyobrazení. Okrem iného z nájdených pamiatok vieme, že v tom čase bolo v Hispanii mnoho iných vyobrazení, napr. na sarkofágoch, na svätých nádobách a podobne. Ak o nich snem nehovorí, tak je úplne možné predpokladať a urobiť záver, že jeho pravidlo je skôr riešením nejakého praktického problému, než principiálneho charakteru na tému o zavrnutí svätých ikon a umenia vo všeobecnosti.

V očiach Cirkvi sa hlavným faktorom javí nie starobylosť toho či onoho svedectva, za či proti ikone (nie chronologický faktor), ale to, či je alebo nie je toto svedectvo v súlade s kresťanským Zjavením. Aby bolo možné odpovedať na všetky nedorozumenia a na rôznorodý

¹ ПОКРОВСКИЙ, Н.: *Памятники христианской иконографии*. СПб. 1900, с. 16. Citované podľa: УСПЕНСКИЙ, Л. А.: *Богословие иконы Православной Церкви*. Москва 1997, с. 17.

² KANONICKÁ PRAVIDLA PRAVOSLAVNÉ CÍRKVE. *Pravidla všeobecných a miestných snemů i svätých Otců Pravoslavné Církve*. Pravoslavná církev v Československu 1955. Dostupné na internete: <<http://pravoslavi.cz/download/data/kanony.htm>>

vzťah k ikonografii, Cirkev musela vypracovať taký umelecký jazyk a také slovné formulácie, ktoré by už nedali priestor na žiadne pochybnosti. V podstate oblasť kresťanského umenia bola v takej istej situácii ako bohoslovie či bohoslužba. V tomto svete i samotný fakt Vtelenia sa Boha a tajomstvo Kríža boli pre jedných pokúšením a pre druhých bláznovstvom (pozri 1Kor 1, 18–25). A pokúšením i bláznovstvom bol aj samotný obraz – ikona, ktorý tieto udalosti odrážal. Kvôli tomu, aby sa ľudia trochu pripravili k vskutku nepostihnuteľnému tajomstvu Bohovtelenia, Cirkev sa k nim od počiatku obracala v jazyku, ktorý bol pre nich prijateľný. To je aj základná príčina množstva symbolických vyobrazení v prvých dobách kresťanstva. To bola, podľa slov svätého apoštola Pavla, tekutá potrava, ktorá prislúcha detskému veku (pozri Hebr 5, 12–14; por. 1Kor 3, 1–2). Ikonnosť obrazu sa veľmi pomaly a s veľkou námahou osvojovala ľudským vedomím a aj umením. Iba čas a potreby rôznych historických epoch vyjavili postupne tento posvätný charakter, túto ikonnosť obrazu, priviedli k zanechaniu prvokresťanských symbolov a očistili kresťanské umenie od všemožných a jemu cudzích elementov, ktoré zatemňovali jeho obsah a jeho podstatu.

Cirkev od počiatku potvrdzovala ikonu. Ukazovateľom tejto línie Cirkvi sa javí jej Tradícia, potvrdzujúca existenciu ikony Spasiteľa ešte počas Jeho pozemského života a ikon Presvätej Bohorodičky, ktoré sa objavili po Päťdesiatnici. Táto Tradícia svedčí o tom, že v Cirkvi od jej samotného počiatku bolo jasné chápanie zmyslu i významu obrazu, že vzťah Cirkvi k obrazu ostáva nemenný, že tento vzťah k obrazu pramení z jej učenia o Bohovtelení. Cirkev učí, že ikona sa zakladá na samotnom fakte Vtelenia sa druhej Osoby Svätej Trojice. A to znamená, že kresťanská ikonografia nie je v rozpore alebo protirečení so Starým Zákonom, ako sa domnievajú najmä protestanti, no naopak, ona je jeho priame spodstatnenie a dôsledok. Predkom kresťanského obrazu nie je pohanská modla, ako sa mnohokrát myslí, no je ním neprítomnosť priameho, konkrétneho obrazu do momentu Bohovtelenia a starozákonný symbolizmus presne tak, ako predkom samotnej Cirkvi nie je pohanský svet, ale starobylý Izrael, Bohom vyvolený národ k prijatiu Jeho Zjavenia. Cirkev je Novým Izraelom. Pre Cirkev je úpl-

ne jasné, že zákaz vyobrazení, ktorý bol daný v Písme (pozri 2Mjž 20, 4 a 5Mjž 5, 12–19), je iba dočasný pedagogický a výchovný aspekt, ktorý sa vzťahuje iba k Starému Zákonu a nie principiálny zákaz. „Dal som im zlé prikázania,“ hovorí Boh cez proroka (pozri Ez 20, 25), pre tvrdosť ich srdc.

Zaujímavým faktom je, že najviac polemík pre a proti ikonografii sa objavuje v období po Milánskom edikte, ak neberieme do úvahy neskoršie obdobie ikonoborectva, ktoré však už nieslo aj výrazný teologický charakter sporu – charakter christologický. Polemika o ikone v ranom období bola skôr polemikou biblických svedectiev a ich správneho alebo nesprávneho chápania, interpretácie a prezentácie. Obe strany sa odvolávali v podstate na tie isté biblické texty, no každá z nich ich vysvetľovala v kontexte svojho chápania. Neskoršie víťazstvo nad ikonoborectvom potvrdilo biblickosť obrazu a jeho nevyhnutnú prítomnosť v kresťanskej Tradícii.

Na to, že sa starozákonný zákaz obrazu javí len ako ohrada a ochranný faktor, ktorý bol spätý s bohoslužobným životom vyvolaného národa, poukazuje Boží príkaz Mojžišovi vyhotoviť „podľa obrazu ukázanému na hore“ Archu a všetko, čo je s ňou spojené, aj tepaných cherubínov (pozri 2Mjž 25, 18; 26, 1 a 31). Tento príkaz urobí cherubínov poukazuje predovšetkým na možnosť vyobrazovať duchovný svet prostriedkami umenia. Okrem toho, cherubínov nie je možné robiť v akomkoľvek množstve alebo kdekoľvek, pretože Židia mohli aj cez ich vyobrazenia upadnúť do modloslužby. No cherubínov mohli i museli vyobrazovať iba v ukázanom množstve a na ukázanom mieste ako služobníkov pravého Boha, t.j. na mieste a v polohe, ktorá vyjadrovala ich službu Bohu. Pre nás je toto veľmi dôležité, pretože toto presné vymedzenie a odlišenie bohoslužobného umenia je vlastné nielen Starému Zákonu, ale samotnému princípu tohto umenia. Takým bolo v Starom Zákone, takým zostalo aj v Novom Zákone. V ňom sa Boh ľuďom odкрýva nielen v slovách sprostredkovaných prorokmi, ale sám sa im zjavuje v Osobe vteleného Slova a prebýva medzi ľuďmi. Rozličná črta Nového Zákona je v tom, že je v ňom slovo neodlučiteľné od obrazu. Preto otcovia a snemy, keď hovoria o obraze, tak podčiarkujú: „Ako sme počuli, tak sme aj videli“,

citujúc 47. žalm (pozri 47, 9). Svätý evanjelista Ján Bohoslov to vyjadruje s veľkou silou (váhou) v úvodných slovách svojho prvého listu: „Čo bolo od počiatku, čo sme počuli, čo sme na vlastné oči videli, na čo sme pozorne hľadeli a čoho sa naše ruky dotýkali, (o tom svedčíme, totiž) o Slove života“ (1Jn 1, 1).

Starozákonné predobrazy ohlasovali budúce, prichádzajúce spasenie, zjavenie sa Boha v tele a zapojenie človeka do Bohočloveka. To otcovia presne vyjadrili formuláciou: Boh sa stal človekom, aby sa človek mohol stať Bohom (napríklad sv. Atanáz). V centre diela nášho vykúpenia stojí Boží Syn, Boh, ktorý sa vtelil, stal sa človekom a bezprostredne s ním aj prvý človek, ktorý dosiahol zbožštenie – Božia Matka. Na týchto dvoch osobách sa naplnili všetky starozákonné predobrazy, ako historické, tak aj vyjadrené cez predmety, udalosti alebo zvieratá. Naplnenie týchto prorockých slov a predobrazov sa v novozákonnej Cirkvi vyjadruje dvomi hlavnými ikonami – ikonou Spasiteľa, Boha, ktorý sa stal človekom a ikonou Jeho Matky, ktorá ako prvý človek dosiahla plné zbožštenie. Preto aj prvé ikony, ktoré sa objavujú spoločne s kresťanstvom, sú práve ikony Spasiteľa a Bohorodičky. Potvrdzujúc to svojou Tradíciou, Cirkev na týchto dvoch ikonách osnovala a zakladá celú svoju ikonografiu.

Bytostná spojitosť kresťanstva s obrazom poslúžila ako základ Tradícii, súhlasne s ktorou Cirkev od počiatku prinášala svetlu blahú zvesť slovom aj obrazom. Preto aj otcovia 7. všeobecného snemu hovoria, že Tradícia robiť písané vyobrazenia existovala už v časoch apoštolskej blahozvesti. Táto spojitosť kresťanstva s obrazom objasňuje aj ten fakt, že obraz sa objavuje v Cirkvi od počiatku ako niečo prirodzené a zaujímavé v nej náležité miesto.

Ako bolo spomenuté, cirkevná Tradícia potvrdzuje, že prvá ikona Spasiteľa sa objavila v čase Jeho pozemského života. Je to obraz, ktorý poznáme pod názvom Nerukotvorený Spasiteľ (Acheiropoietos). História o ňom sa nám predáva predovšetkým cez texty bohoslužby Nerukotvorenému obrazu (16. augusta). V čase ikonoborectva sa na Nerukotvorený obraz odvolával aj prepodobný Ján Damaský a v roku 787 ho otcovia VII. všeobecného snemu spomínajú niekoľkokrát. V roku 944 byzantskí cisári Konštantín Kopronymos a Roman I.

kúpili Nerukotvorenny obraz z Edesy. Bol slávnostne prenesený do Konštantínopolu. Po dobytí Konštantínopolu križiakmi v roku 1204 sa stopy ikony strácajú.¹ Význam výrazu „nerukotvorenny obraz“ je potrebné chápať vo svetle Evanjelia podľa Marka 14, 58: Tento obraz – je predovšetkým samotný Kristus, vtelené Slovo, zjavené „v chráme Jeho Tela“ (Jn 2, 21). Od čias Jeho zjavenia sa Mojžišov zákaz obrazu stráca zmysel a ikony Christa sa stávajú nevyvrátiteľnými svedectvami vtelenia sa Boha. Okrem Nerukotvoreného obrazu boli istotne i iné Jeho vyobrazenia, ktoré urobili ľudia, ktorí Ho poznali a videli. Máme k tomu viaceré historické svedectvá, napr. Eusébia Cézarejského.

Ak ikona Christa, ako základ kresťanskej ikonotvorby, podáva črty Boha, ktorý sa stal človekom, tak v ikone Božej Matky máme obraz prvého človeka, ktorý dosiahol cieľ Vtelenia Božieho Syna, t.j. zbožštenie človeka – theozis. Pravoslávna Cirkev potvrdzuje pokrvný zväzok Bohorodičky s padlým človečenstvom, ktoré nesie následky prvotného hriechu, teda nie je vyčlenená z Adamovho potomstva. No jej výnimočná dôstojnosť, jej osobná dokonalosť objasňujú jej výnimočné uctievanie. Z celého ľudského rodu ona prvá dosiahla ten cieľ, ktorý je postavený pred všetkými ľuďmi – plné preobrazenie ľudskej prirodzenosti. Ona jediná zo všetkých stvorených bytostí už prekročila hranicu, ktorá oddeľuje čas od večnosti a teraz sa už nachádza v tom Kráľovstve, príchod ktorého očakáva Cirkev po druhom príchode Isusa Christa. Preto aj jej ikony zaujímajú u nás osobitné významné miesto: v chráme aj pri bohoslužbách je ich miesto spoločné s ikonami Spasiteľa. Ikony Bohorodičky sa odlišujú od ikon druhých svätých aj ikon anjelov nielen rôznorodosťou ikonografických typov (vyše 1000 takýchto typov), ale aj množstvom a intenzitou ich uctievania.

Prvé ikony Božej Matky pripisuje cirkevná Tradícia svätému evanjelistovi Lukášovi, ktorý po Päťdesiatnici napísal tri ikony: prvá z nich prináleží typu, ktorý nazývame „Umilenie“, kde sa vyobrazuje vzájomné láskanie Bohorodičky a Mládenca. Tu sa zvyrazňuje prirodzené ľudské cítenie, materinská láska a nežnosť. Je to obraz Matky, ktorá hlboko smúti kvôli budúcim utrpeniam Syna a v mlčaní prežíva

¹ Pozri УСПЕНСКИЙ, Л. А., cit. dielo, s. 35–36.

ich neodvratnosť a nevyhnutnosť. Druhá ikona sa vzťahuje k typu nazvanému „Odigitria“ – „Putevoditeľnica“ (Sprevádzajúca na cestách). Samotná Božia Matka aj Mládenec sú tu obrátení k pozorujúcemu sa. Je to jednoduché, ale veľkolepé zobrazenie, kde sa osobitne vyjadruje Božstvo Mládenca Christa (Christos tu žehná a drží zvitok). Tretia ikona vyobrazovala Božiu Matku bez Mládenca. Je najvyššie pravdepodobné, že táto ikona sa podobala na naše ikony Bohorodičky z tzv. „Deisisného činu“, t.j. Bohorodičky obrátenej s modlitebne pozdvihnutými rukami ku Christovi.

Tradícia o tom, že evanjelista Lukáš prvý napísal ikony Božej Matky, sa nám odovzdáva aj textami bohoslužieb v dni sviatkovania niektorých ikon Bohorodičky, napr. Vladimírskej ikony (21. máj, 23. jún a 26. august), ktorá prináleží k typu „Umilenije“. Na utrení v prvej piesni kánona spievame: „ГѠѠѠ, БѠМАТН, ВЕЧЕЧНѠЙ ѠБРАЗЪ, БѠГЛАСНѠЙ ѠВѠА ХРѠѠА СПИСАТЕЛЬ ПРЕЖИТВЕННѠЙ ЛѠКЛ НАПИСАВЪ, ТВОРЦА ВЕѠХЪ НА ТВОИХЪ ЧЕЧТНѠХЪ РѠКАХЪ КОВЕРАЗНѠ, КЪ НЕМОЖЕ ПРИТЕКАЮЩѠА НАПРАТИ И ПЕЧАЛН ИЗБАВЛАЕШН, И ВСѠ ПОКРЫВАЕШН ТВОЕѠ МИЛОСТѠ“¹ (Tvoj vznešený obraz, Bohom matka, napísal svätý Lukáš, oduševnený pisateľ Christovho Evanjelia, zobrazil Tvorcu všetkých na Tvojich rukách...). Čo sa týka historických svedectiev, tak najstaršie z nich, ktoré sa zachovalo, pochádza zo 6. storočia. Pripisuje sa byzantskému vzdelancovi Theodorovi Čtecovi.²

Okrem ikon, napísaných svätým evanjelistom Lukášom, Tradícia hovorí ešte o nerukotvorennom, zjavenom obraze Bohorodičky. Jeho pôvod sa v krátkosti podáva v bohoslužbe Kazanskej ikony Božej Matky (8. júla a 22. októbra): „ИЖИТВЕННѠЙ СЛѠВА АПѠН, ѠВѠА ХРѠѠА ВЕБЛАСНѠЙ ВЕБЛЕННѠА БЛАГОВѠСТННЦЫ, БЖИТВЕННѠЮ ЦРКОВЬ СОЗДАВШЕ, ВЪ ПРЕЖТОЕ ТВОЕ ИМА, БѠЕ, И КЪ ТЕБѠ, ГѠЖЕ, ПРИХОДАТЪ, МОЛАЩЕ ТѠА ПРИИТИ НА ТОѠ ѠСВѠЩЕНІЕ. ТЫ ЖЕ, Ѡ БѠМАТН, РЕКАЛЪ ѠНѠ: ИДИТЕ ИЗ МИРОМЪ, И АЗЪ ИЗ КАМН ТѠМЪ ѠЕМЪ: ѠННѠ ЖЕ ШЕДШЕ ѠБЕРѠТАЮТЪ ТѠМѠ НА СЧѠНѠ

¹ МнѠА. МѠЦѠ МАѠН, РѠЕВЪ 1993, с. 348.

² Pozri УСПЕНСКИЙ, Л. А., cit. dielo, s. 46–49.

ЦѢРКВѢ, ТВОЕГѠ, БЛ҃ГЦЕ, ОБРАЗА ПОДОБІЕ, БЖ҃ТВЕННОЮ ПІСАНО СІЛОЮ...”¹ (Apoštoli Boha Slova, Christovho Evanjelija hlasní a zemi blahí zvestovatelja, Božskú Cirkev osnovali v Tvojom presvätom mene, Bohorodička aj k Tebe prichádzajú, prosiac Ťa, aby si prišla na jej posvätenie. Ty si však, ó, Božia Matka, povedala: choďte do sveta a Ja budem tam s vami. A oni idúc nachádzajú tam na stene chrámu Tvojho obrazu, Vládkyňa, podobu písanú božskou silou...; sedalen 3. piesni kánona). Tradícia hovorí, že tými apoštolmi boli svätí Peter a Ján a že tento chrám bol postavený v Lyde. Sviatkovanie Lydskej ikony Presvätej Bohorodičky je 12. marca. Najstaršie zachované historické svedectvá o samotnom Lydskom obraze Bohorodičky pochádzajú až z 8. – 9. storočia. O osude tohto obrazu nie je nič známe, iba to, že existoval ešte v 11. storočí. V 8. storočí, keď svätý German, budúci konštantínopolský patriarcha, prechádzal cez Lydu, prikázal urobiť kópiu tejto ikony, ktorú neskôr, v čase ikonoborectva, poslal kvôli jej záchrane do Ríma. Po víťazstve nad ikonoborectvom sa táto ikona vrátila do Konštantínopolu. Od toho času sa obraz Lydskej Bohorodičky nazýva tiež Rímsky (sviatkuje sa 26. júna).

Väčšina pamiatok ranokresťanského umenia, osobitne vo Východnej časti kresťanského sveta, bola zničená ikonoborcami, neskôr križiakmi a samozrejme jednoducho zubom času. Z toho malého počtu pamiatok, ktoré sa nám zachránili až do dnešných dní, môžeme usudzovať o existencii ranokresťanského umenia ako o novej forme umenia. Nová tematika ranokresťanského umenia nebola iba čisto vonkajším faktom. Odrážala nový pohľad na svet, novú reliгию, principiálne nové chápanie skutočnosti. Preto sa nová tematika nemohla obliecť do starých, napríklad antických foriem. Potrebovala taký štýl, ktorý by najlepším spôsobom vyjadril duchovné ideály kresťanstva. Na vytvorenie tohto štýlu boli nasmerované všetky tvorivé úsilia kresťanských umelcov. So zjavením sa nového človeka (Isusa Christa) sa objavuje aj nový, k nemu vzťahujúci sa obraz. Kresťanstvo vytvára svoj osobitý životný princíp, svoj osobitý pohľad na svet, svoj vlastný štýl v umení.

¹ МННІА. МѠѠ ІЖІІІ, КІЕВЪ 1993, с. 161–162.

Vo 4. storočí, za čias panovania cisára Konštantína Veľkého, v živote Cirkvi nastáva nová epocha. Cirkev vychádza zo svojho núteného skrývania sa a široko otvára dvere okolitému antickému svetu. Väčší nával novoobrátených ľudí potreboval nové, viac priestrannejšie chrámy a z toho vyplývajúcu zmenu charakteru kázne. Symbolické vyobrazenia prvých dôb kresťanstva, ktoré patrili nevelkej skupine osvietených a ktoré boli pre nich svojím obsahom aj zmyslom jasné a pochopiteľné, sa stali menej pochopiteľné pre týchto nových, kresťanstvo prijímajúcich ľudí. Pre dostupnejšie osvojenie si učenia Cirkvi týmito ľuďmi sa objavila potreba viac konkrétneho a jasného obrazného vyjadrovania. Po Milánskom edikte, keď sa kresťanstvo postupne stávalo prevládajúcou religiou, nebolo potrebné viac ukrývať ikonografiu, no nastal vhodný čas na jej rozšírenie. Nebolo už nevyhnutné opakovať symboly a symbolické vyjadrenia právd viery, kresťania mohli pokojne prejsť k priamym vyobrazeniam, na ktoré mali právo cez aspekt Vtelenia. Ako sa po Milánskom edikte rozvíja jazyk teológie a forma bohoslužieb, tak sa rozvíja aj jazyk ikonografie, ktorá bude v nasledujúcich obdobiach Cirkvi vyjadrovať svoje misijné, bohoslužobné, no najmä teologické poslanie. Nebude necirkevným či proticirkevným jazykom, no stane sa jazykom viery, jazykom pravdy a jazykom skutočného života v Christovi. Niet pochýb o tom, že Milánsky edikt výrazne pomohol ikonografii a jej rozvoju. Otcovia nasledujúcich období prinášajú mnohé svedectvá o prospešnosti ikonografie vo všetkých stránkach cirkevného života. Mnohí veľkí Otcovia Cirkvi sa vo svojej argumentácii odvolávajú na vyobrazenia ako na niečo, čo je vážne a dôležité, čo má nesmierny význam. Napríklad svätý Gregor Bohoslov (2. slovo o Synovi), svätý Ján Zlatoústý (3. slovo na List ku kolosenským), svätý Gregor Nysský (Slovo o Božstve Syna a Svätého Ducha, Slovo o svätej mučeníčke Theodore), svätý Cyril Alexandrijský (Slovo k cisárovi Theodosiovi) a ďalší. Svätý Vasilij Veľký vidí v obraze viac presvedčivej sily, než vo svojich vlastných slovách (Slovo v deň svätého mučeníka Valaáma). Vyvrcholením týchto slov o ikonách je dielo svätého Jána Damaského, ktorý vo svo-

jich listoch na obhajobu ikon a presnom výklady pravoslávnej viery vystihol celú podstatu ikony ako neoddeliteľnej súčasť Pravoslávia.¹

Takto v každom veku Cirkev dávala obrazu veľký význam. No uctieva a cení si ho nie pre jeho umeleckú či estetickú hodnotu, ale ako element kázne, element zvestovania viery. Ikona je originálne vyznanie kresťanskej viery. Tento dogmatický charakter má cirkevná ikonografia v každom čase. Vo vieroučnej oblasti Cirkev smerovala k tomu, aby jej ikonografia vychovávala veriacich v tom istom duchu, ako jej bohoslužby, t.j. podávala ľuďom jedno učenie Cirkvi.

Zoznam bibliografických odkazov:

- АЛЕКСЕЕВ, С.: *Энциклопедия православной иконы*. Санкт-Петербург 2007. ISBN 5-7373-0208-3.
- ГОРБУНОВА-ЛОМАКС, И.: *Икона: Правда и вымыслы*. Санкт-Петербург 2009. ISBN 978-5-7868-0019-7.
- ЕВДОКИМОВ, П.: *Искусство иконы. Богословие красоты*. Клин 2005.
- ИОАНН ДАМАСКИН, преп.: *Точное изложение православной веры*. Москва 2002. ISBN 5-8233-0002-6.
- KANONICKÁ PRAVIDLA PRAVOSLAVNÉ CÍRKVE. *Pravoslavná cirkev v Československu* 1955. Dostupné na internete: <<http://pravoslavi.cz/download/data/kanony.htm>>
- Минія мѣлацз мѣій. Кієвъ 1993. ISBN 5-7533-0030-8.
- Минія мѣлацз іѣій. Кієвъ 1993. ISBN 5-7533-0031-6.
- Минія мѣлацз іѣій. Кієвъ 1993. ISBN 5-7533-0032-4.
- Минія мѣлацз ѡгѣгъ. Кієвъ 1993. ISBN 5-7533-0039-1.
- ПОЛИКАРПОВ, Д.: *Предизображение Иисуса Христа в ветхозаветных пророчествах и прообразах по святоотеческому пониманию их*. С.-Петербург 1903.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Prvý list svätého apoštola Jána Teológa*. PBK Nový Zákon. Zv. 22. PBF Prešov 2000. ISBN 80-88885-74-4.
- УСПЕНСКИЙ, Л. А.: *Богословие иконы Православной Церкви*. Москва 1997. ISBN 5-89419-009-6.

¹ ИОАНН ДАМАСКИН, преп.: Об иконах. In: *Точное изложение православной веры*. Москва 2002, с. 307–310.

ThDr. Ján Husár, PhD. (ed.)

**Międzynarodowa konferencja naukowa
„ZNACZENIE I WPŁYW
EDYKTU MEDIOLAŃSKIEGO NA ROZWÓJ KULTU-
RY I CHRZEŚCIJAŃSTWA W EUROPIE”**

20. 6. 2013

Kasztel w Szymbarku k. Gorlic

Recenzja:

prof. dr hab. Bp Jerzy (Pańkowski)

prof. dr Jerzy Tofiluk

doc. ThDr. Kryštof (Pulec), PhD.

doc. Alexander Cap, CSc.

**ELPIS - DIEJECEZJALNY OŚRODEK KULTURY PRAWOSŁAWNEJ
GORLICE 2013**

ISBN 978-83-63055-16-5