

Obsah

štúdie

POHLED NA NÁBOŽENSKÝ, ETNICKÝ A PROFESNĚ CIZORODÉ SKUPINY VE VELKOMORAVSKÉM ZÁKONODÁRSTVÍ.....	3
--	---

Lubomíra HAVLÍKOVÁ

СИСТЕМНІ ЗВ'ЯЗКИ ХРИСТІЯНСЬКОЇ СИМВОЛІКИ.....	22
---	----

ІВАН ОСТАЩУК

КОНЦЕПТУАЛЬНЕ СТАНОВЛЕННЯ СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ І БОГОСЛОВСЬКОЇ ОСВІТИ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В КИЇВСЬКИЙ ПЕРІОД.....	41
---	----

ВАСИЛЬ МИХАЙЛОВИЧ ПОПОВИЧ

РЕЛІГІЄЗНАВЧО-АНТРОПОЛОГІЧНЕ РОЗУМІННЯ ПАЛОМНИЦТВА	53
---	----

ЯНА ПОПОВИЧ

PRIEREZ GNOZEOLÓGIOU VYBRANÝCH CIRKEVNÝCH SPISOVATEĽOV	68
---	----

Pavol KOCHAN

správy

MEDZINÁRODNÁ VEDECKÁ KONFERENCIA "KREŠŤANSKÉ MANŽELSTVO AKO VEĽKÉ MYSTÉRIUM V KOMUNIKÁCII S KREŠŤANSKO-SOCIÁLNO- PEDAGOGICKÝM POSLANÍM INTEGROVANEJ RODINY V SÚČASNOM MODIFIKOVANOM SVETE"	87
--	----

Editoriál

Milí čitatelia,

v novom čísle Vám predkladáme niekoľko obsahovo dlhších, ale veľmi zaujímavých štúdií z rôznych oblastí humanitne orientovaných vedných disciplín. Teší nás skutočnosť, že tomto vydaní Vám môžeme predložiť až štyri štúdie zahraničných autorov, čo svedčí o rastúcej kvalite časopisu a o jeho rastúcom záujme aj v zahraničí. Časopis prešiel niekoľkými menšími úpravami v obsahu a vizáži, ktoré súviseli práve so skvalitnením. Zo súboru štúdií chceme zamerať Vašu pozornosť hneď na prvú, v ktorej sa autorka zaoberá veľmi zaujímavou témou orientovanej na právne a legislatívne úpravy Veľkej Moravy, ktoré súviseli s právnym postavením minoritných skupín. Autorka analyzuje slovanský Nomokanon, ktorý v sebe zahŕňal aj právne usmernenia Byzancie. Charakterizuje aj zaujímavý fakt, že medzi cudzorodé skupiny patrili napríklad heretici, t. j. tí, ktorí nevyznávali ortodoxnú vieru od Konštantína – Cyrila a Metoda, čím nepriamo potvrdzuje aj to, že pred tzv. „veľkou schizmou“ medzi Východom a Západom v 11. storočí všetci kresťania sa označovali za ortodoxných, aby sa tak odlišili od odpadlých do heréz. V ďalšej štúdii nachádzame rovnako zaujímavú tému z oblasti kresťanských symbolov a symboliky a ich systémy v celom kresťanstve, zvlášť v kresťanskom jazyku. Výlučne teologicky orientovanou štúdiou je posledná, ktorá podáva prierez gnozeológie vybraných teológov a cirkevných spisovateľov v prepojení na svätootcovskú triadológiu a soteriológiu.

V závere tohto čísla Vám predstavujeme medzinárodnú vedeckú konferenciu, ktorá sa uskutoční začiatkom roku 2015. Ide o nanajvýš aktuálnu tému, ktorá súvisí so súčasnými diskusiami o tradičných rodinách.

Veríme, že aj v tomto čísle nájdete niekoľko zaujímavostí, ktoré Vám rozšíria vedecké obzory a napomôžu vo Vašej vedeckej a akademickej činnosti a osobnom živote.

Pavol Kochan (editor)

POHLED NA NÁBOŽENSKY, ETNICKY A PROFESNĚ CIZORODÉ SKUPINY VE VELKOMORAVSKÉM ZÁKONODÁRSTVÍ

Lubomíra HAVLÍKOVÁ

Slovanský ústav AV ČR, v.v.i., Praha, Česká republika

Problémy národnostních a náboženských menšin, profesních a sociálně slabých ze společnosti vyloučených skupin jsou staré téměř jako lidstvo samo a táhnou se historií jako červená niť. Menšinová práva a menšinové zájmy byly vždy na okraji práv, zájmů a požadavků většiny obyvatelstva, tj. majoritní části určité společnosti. Ta se často k minoritám všeho druhu, které většinou stály na okraji společnosti, stavěla odmítavě a mnohdy je diskriminovala.

Četba příspěvku A. Momota¹ o předbyzantské a byzantské historii Rómů,² tj. v permanentní diaspoře žijící exemplární etnické minority, mne přivedla na myšlenku, zda se rovněž velkomoravské právní památky, z nichž některé vznikly na základě byzantských právních sbírek a norem, jiné na základě západních latinských penitenciálů a kterými jsem se zabývala zejména v kontextu středověkých gender studies (otázka postavení ženy ve

¹ MOMOT, A. 2011. Niekoľko poznámok k predbyzantským a byzantským dejinám Rómov. In *Acta patristica*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2011, č. 5, s. 290-301.

² O existenci a postavení cikánů v byzantské říši a na Balkáně v pozdním středověku viz podrobně SOULIS, G. C. 1961. The Gypsies in the Byzantine Empire and Balkans in the Late Middle Ages. In *Dumbarton Oaks Papers*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1961, 15, 141-165. ISSN 0070-7546; ROCHOW, I. 1983. Die Häresie der Athinganer im 8. und 9. Jahrhundert und die Frage ihres Fortlebens. In Helga Köpstein, Friedhelm Winkelmann (eds.), *Studien zum 8. und 9. Jahrhundert in Byzanz*. Berlin: Akademie-Verlag. 1983 (= Berliner Byzantinistische Arbeiten, 51), 163-178; ROCHOW, I. – MATSCHKE, K. 1991. Neues zu den Zigeunern im byzantinischen Reich um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert. In *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 1991, 41, 241-256. ISSN 0378-8660. Předchozí články česky v *Romové v Byzanci*. 1998. Praha: Indologický ústav FF UK. 1998, 9-25, 33-45, 48-56. Viz také STARR, J. 1936. An Eastern Christian Sect: The Athinganoi. In *Harvard Theological Review*. Cambridge: Harvard University. 1936, 29, 93-106. ISSN 0017-8160; SPECK, P. 1997. Die vermeintliche Häresie der Athinganoi. In *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 1977, 47, 37-50. ISSN 0378-8660.

velkomoravské společnosti),³ věnují či nevěnují problematice etnických, náboženských a profesně ve společnosti nepřijatelných a jinak odlišných skupin lidí a zda termíny, které používají k jejich označení, jsou korektní či nekorektní.

Prostudování velkomoravských právních textů, jako je *Zakonъ sudnyi ljudьmъ*, *Nomokanonъ*, *Zapovědi svętyichъ otъcbъ* a *Vladykamъ země božie slovo velitъ*, ukázalo, že jedinečným velkomoravským *Nomokanonъ*,⁴ který vznikl v 2. polovině 9. století na Moravě, řešil otázku postavení různorodých, cizích minorit v majoritní společnosti a vztah této společnosti k nim. Moravský *Nomokanonъ* byla sbírka církevních kánonů (*kanones*) a občanských, civilních zákonů (*nomoi*). Přeložil ho arcibiskup Metoděj z různých byzantských právních sbírek, nejvíce však používal byzantskou sbírku církevního práva *Synagoge*, jejímž autorem byl v 6. století konstantinopolský patriarcha Ioannes Scholastikos (565-577).

Pokud mluvíme v obecné rovině, tak vztah a poměr mezi etnickou, národnostní majoritou a minoritou se projevil ve velkomoravských písemných

³ Cf. HAVLÍKOVÁ, L. 2006. Středověké slovanské právo a žena. Žena v právním systému velkomoravské společnosti. In *Byzantinoslovaca I.* Ed. M. Daniš. Bratislava: Byzantologický seminár A. Avenaria FiF UK. 2006, 175-205. ISBN 80-89236-07-3; EADEM. 2008. Femina slavica – žena a mateřství ve velkomoravských právních památkách 9. století (Příspěvek ke středověkým gender studies). In *Pulchritudo et sapientia. Ad honorem Pavel Spunar.* Ed. Z. Silagiová – H. Šedinová – P. Kitzler. Praha: Kabinet pro klasická studia, Filosofický ústav AV ČR. 2008, 163-178. ISBN 978-80-254-1863-5; EADEM. 2008. K právnímu postavení slovanské ženy v 9. století (K otázce sňatku a uzavření manželství v případech pokrevního, adoptivního a tzv. duchovního příbuzenství v bulharském a velkomoravském prostředí). In *Česká slavistika. Příspěvky k 14. mezinárodnímu sjezdu slavistů, Ochrid 10.-16. 9. 2008 (= Slavica).* Praha: Slovanský ústav AV ČR, v.v.i. 2008, 77, 251-263. ISSN 0037-6736; EADEM. 2009. Žena a manželství ve slovanském prostředí 9. století na příkladu velkomoravských právních památek a jejich byzantských předloh. In *Synergie. Revue pro byzantologii a filozofii.* Plzeň: Západočeská univerzita. 2009, V, 2, 5-26. ISSN 1803-8301; EADEM. 2009. Žena a potrat. K otázce přejímání římsko-byzantského práva a řecké terminologie ve slovanském prostředí. In *Epea pteorenta. Růženě Dostálové k narozeninám.* Ed. M. Kulhánková – K. Loudová. Brno: Host. 2009, 97-106. ISBN 978-80-7294-320-3; EADEM. 2012. Dítě ve velkomoravských právních památkách. In *Konštantínove listy.* Nitra: UKF. 2012, V, 1-10. ISSN 1337-8740.

⁴ *Nomokanonъ* (Synagoga L titulorum). 1971. In *Magnae Moraviae fontes historici* (dále MMFH) IV. Leges – Textus iuridici – Supplementa. Operi edendo praeiit L. Havlík. Brno: UJEP. 1971, 205-363. Předlohou slovanského textu (překlady) byl řecký text převzatý z *Ioannis Scholastici Synagoga L titulorum ceteraque eiusdem opera iuridica*, ed. V. Beneševič. In *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Neue Folge, Heft 14.* München: Akademie der Wissenschaften. 1937. Viz též VAŠICA, J. 1966. *Literární památky epochy velkomoravské 863-885.* Praha: Lidová demokracie. 1966, 63-70.

právních pramenech a v jejich lexiku jako dichotomie mezi „domácím“, „vlastním“ (stsl. *svojь*, řec. *idios*, lat. *privatus*, *idios*) a „cizím“ (stsl. *stranьny*, čjužb, řec. *xenos*, *allotrios*, lat. *alienus*).⁵

Několik článků („paragrafů“) velkomoravského *Nomokanonu* se věnovalo problematice nábožensky nekonformních osob – heretikům. Podle *Nomokanonu* bylo pěvcům a anagnostům (stsl. *jako pěvьcemь suštemь tьčiju ti četcemь*(ь); řec. *kai peri tu faltas monon kai anagnostas*) dovoleno se zákonně oženit. Nesměli však uzavírat sňatky s heretiky (stsl. *sb ieretiky že svadby ne tvoriti*; řec. *me mentoi pros hairetikos epigamias poiein*).⁶ Muž, který vstoupil mezi klérus jako neženatý člověk a v pozdější době se hodlal oženit, v rámci církve se mohl stát, jak nařizuje a povoluje *Nomokanonь*,⁷ pouze lektorem nebo kantorem (stsl. *čьtьcemь i pěvьcemь*; řec. *anagnostas kai psaltas*).⁸ Pokud se v některých církevních eparchiích tito lektoři a kantoři ženili, nesměli si brát ženy, které vyznávaly „špatnou“, tj. „jinou víru“ (stsl. *zlověrbny poiměti ženy*; řec. *heterodoxon gynaika lambanein*).⁹ Ti muži z lektorů a kantorů, kteří s těmito ženami „jiné víry“ přivedli na svět děti, které byly pokřtěny heretiky (stsl. *ot eretikь*; řec. *para tois hairetikois*), je museli uvést do společenství katolické církve.¹⁰ Také dosud

⁵ Cf. podrobně HAVLÍKOVÁ, L. 2007. Egretere de terra: On the geographical-administrative terminology in 9th century legal manuscripts. In *Byzantium and New Countries – New Peoples on the Frontier of Byzantino-Slavonic Area (IX-XV Centuries)*. Ed. M. Kajmakamova – M. Salamon – M. Smorag-Różycka (= *Studia Byzantina et Slavica Cracoviensia* V). Kraków: Towarzystwo Wydawnicze "Historia Iagellonica". 2007, 77-88. ISBN 978-83-88737-83-1; EADEM. 2009. Geograficko-správní staroslověnská terminologie v právních památkách 9. století a její řecké (byzantské) a latinské paralely. In *Byzantská revue 2009* (= *Acta facultatis orthodoxae theologiae Universitatis Presoviensis*). Ed. J. Horák. Prešov: Prešovská univerzita. 2009, 108-119 (http://www.pulib.sk/elpub2/PBF/Husar4/pdf_doc/08_Havlikova.pdf; EADEM. 2009. Geograficko-správní staroslověnská terminologie v právních památkách 9. století a její řecké (byzantské) a latinské paralely. In *Synergie. Revue pro byzantologii a filozofii*. Plzeň: Západočeská univerzita. 2009, V, 1, 9-20. ISSN1803-8301.

⁶ *Nomokanonь* (Synagoga L titulorum). In MMFH IV, 254, XXVI.

⁷ *Nomokanonь* (Synagoga L titulorum). In MMFH IV, 300-302, XXVI, zejména s. 301 (25. kánon sv. apoštolů a 14. kánon chalkedonského sněmu).

⁸ *Nomokanonь* (Synagoga L titulorum). In MMFH IV, 301, XXVI (25. kánon sv. apoštolů).

⁹ *Nomokanonь* (Synagoga L titulorum). In MMFH IV, 301, XXVI (14. kánon chalkedonského sněmu).

¹⁰ *Nomokanonь* (Synagoga L titulorum). In MMFH IV, 301, XXVI (14. kánon chalkedonského sněmu).

nepokřtěné děti nesměly být pokřtěny heretiky.¹¹ Jak vysvětluje *Nomokanon*, nesměly se s nimi uzavírat sňatky podobně, jako se tito muži nesměli ženit s Židy/židy a Helény (stsl. *sv eretiki ni sv židy ni sv eliny*; řec. *pros gamon hairetiko, e Iudaio, e Helleni*).¹²

Ve 12. století biskup Baldrik z Dol-de-Bretagne označil jako heretiky např. bogomily nebo paulikiány (*Iudeos, Haereticos, Sarracenos*).¹³ Kdo však byli tito heretikové v 9. století na Velké Moravě? Byly to vyznavači jiných náboženství či příslušníci jiných národností? Byli to západní, katoličtí nebo východní, orthodoxní křesťané? Nebo dosud nepokřtění pohané? Nebo ti, kteří uznávali nebo neuznávali *filioque*?¹⁴

Jako římskou či západní herezi označil *filioque* ve svém spise *Kniha o mystagogii Ducha svatého* jeden z největších vzdělců své doby a konstantinopolský patriarcha Fotios († 890), učitel Konstantina Filozofa, Metodějova bratra, a iniciátor cyrilometodějské mise obou bratrů na Velkou Moravu. Možná právě kvůli této formulce, jejíž vyznavači i nevyznavači se vzájemně – jednou z katolické, podruhé z orthodoxní strany – osočovali a považovali za heretiky, převzal arcibiskup Metoděj, překladatel *Nomokanonu*, pasáž o hereticích z byzantské *Synagoge*.

¹¹ *Nomokanon* (Synagoga L titularum). In MMFH IV, 301, XXVI (14. kánon chalkedonského sněmu).

¹² *Nomokanon* (Synagoga L titularum). In MMFH IV, 301-302, XXVI (14. kánon chalkedonského sněmu).

¹³ *Baldrici archiepiscopi Dolensis Historia Ierosolymitana*. 1965. In *Latinski izvori za bałgarskata istorija*. Sofija: BAN. 1965, 94-95. *Chronicles of the Crusades, eyewitness accounts of the wars between Christianity and Islam*. Ed. E. Hallam. London: 1989. 64-65. Cf. LOOS, M. 1974. *Dualist Heresy in the Middle Ages*. Prague: Academia. 1974; HAMILTON, J. – HAMILTON, B. 1998. *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650 - c. 1450* (= Manchester Medieval Sources). New York: Manchester University Press. 1998. ISBN 0-7190-4765-X; STOYANOV, Y. 2000. *The other God. Dualist religions from Antiquity to the Cathar heresy*. New Haven – London: Yale University Press. 2000. ISBN 0-300-08253-3.

¹⁴ (*Credo*) *et in Spiritum Sanctum, Dominum et Vivificantem, qui ex Patre (Filioque) procedit, et cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, et locutus est per prophetas...* „Filioque“ je sporná část křesťanského, tzv. Nikajsko-konstantinopolského vyznání víry (675) v západním znění (v pravoslavné církvi se užívá *Credo* bez *filioque*). Spor o „*filioque*“ se stal dogmatickým sporem mezi katolickou pravoslavnou církví a stál v pozadí mocenského boje mezi západní a východní církví, mezi papežským primátem a Byzancí a vedl až k Velkému (Kerullariově) schizmatu v roce 1054. Cf. DOSTÁLOVÁ, R. 1990. *Byzantská vzdělanost*. Praha: Vyšehrad. 1990, 267sq. ISBN 80-7021-034-6; MILKO, P. Vycházení Ducha svatého v pravoslavné pneumologii a kapitoly sv. Marka Efezského proti *filioque*, http://www.orthodoxia.cz/theolog/pm_fq.htm .

V této byzantské sbírce z 6. století, řeckém originálu *Nomokanonu*, jsou heretiky nazýváni různí odpadlíci od „pravověří“. Mohlo jít o stoupence tehdy aktuálního monofysitismu, jehož podstatou byl christologický názor, že Ježíš Kristus měl pouze jedinou, a to božskou, nikoliv lidskou přirozenost a podstatu; tento náboženský směr (hereze) byl probírán na chalkedonském sněmu v roce 451 a na 2. konstantinopolském sněmu v roce 553. Termín *hairetikoi* se mohl týkat také starších herezí, jako bylo ariánství, kterým se zabýval 1. nikajský (325) a 1. konstantinopolský (381) sněm, nebo nestoriánství, řešeném na efezském sněmu (431). Teorie o *filioque* vznikla totiž již ve 4. století v rámci boje proti ariánství (viz Marius Victorinus, sv. Hilarius z Poitiers, případně sv. Augustin v 5. století).¹⁵

Restrikce se v *Nomokanonu* týkaly také manželského spojení dvou nábožensky se lišících a v rozdílné víře pokřtěných snoubenců. Chtěl-li nějaký muž či nějaká žena vejít do manželského svazku s pravoslavným partnerem a uzavřít s ním právoplatný sňatek, museli dotyční přijmout nebo, pokud byli již pokřtěni v jiné víře, přestoupit na pravoslavnou víru (stsl. *na pravoslavnuju věru*; řec. *eis ten orthodoxon*).¹⁶ Oba snoubenci museli před stvrzením manželského slibu vyznávat stejnou víru. V případě nedodržení právního nařízení *Nomokanonu*¹⁷ byli provinilý muž a provinilá žena podrobeni kanonické *epitimii*,¹⁸ tj. museli se za spáchaný hřích kát.

¹⁵ K herezím cf. S. Germani I, *patriarchae Constantinopolitani, de Haeresibus et synodis. Photii item patr. Syntagma canonum*. 1842. Ed. A. Mai (= *Spicilegium Romanum*, 7). Romae: Collegium urbanum. 1842; *De synodis et haeresibus*. 1865. Ed. A. Mai. In *Patrologiae cursus completus, series graeca*, vol. 98. Ed. J.-P. Migne. Paris. 1865, http://books.google.cz/books?id=DMgUAAAAQAAJ&pg=PA39&hl=cs&source=gbg_toc_r&cad=4; MALDONADO- RIVERA, D. 2009. *Narratio de Synodis et Haeresibus ad Anthimum diaconum: A heresiological Treatise from the Byzantine Iconoclast Era*. Indiana University: Department of Religious Studies. 2009; GWYNN, M. D. 2007. From Iconoclasm to Arianism: The Construction of Christian Tradition in the Iconoclast Controversy. In *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. Durham: Duke University. 47, 2007, 225-251. ISSN 0017-3916.

¹⁶ *Nomokanon* (Synagoga L titularum). In MMFH IV, 301-302, XXVI (14. kánon chalkedonského sněmu).

¹⁷ *Nomokanon* (Synagoga L titularum). In MMFH IV, 301-302, XXVI (14. kánon chalkedonského sněmu).

¹⁸ Hlavní náplní církevního pokání (*epitimie*), pro než staroslověnské památky používaly termín *postb*, bylo dodržování půstů ve stanovených dnech. Od 3. století mělo toto pokání podle starokřesťanské praxe čtyři stupně: 1. plačící kajícíky (*prosklaiontes, flentes*), kteří po dobu bohoslužby stáli v chrámové předsíni a museli s pláčem prosit ty, kteří vstupovali do chrámu, aby se za ně uvnitř přimluvili a pomodlili; 2. slyšící kajícíky (*akroomenoi, audientes*), kteří byli

Vedle nábožensky nepřijatelné skupiny heretiků, patřili k společensky nepřijatelným lidem také etnický/národnostně jiné skupiny. Stejně jako se nesměly podle *Nomokanonu* uzavírat sňatky s heretiky, tj. nábožensky nepohodlnými lidmi, nesměly se manželské svazky uzavírat také s etnický nepohodlnými lidmi. K těm patřili Židé/židé a Heléni (stsl. *sv eretiki ni sv židy ni sv eliny*; řec. *pros gamon hairetiko, e Iudaio, e Helleni*).¹⁹ V případě židovského etnika jde nejen o etnickou intoleranci (Židé), ale rovněž o netoleranci náboženskou (židé). Kdo byli zmiňovaní Židé/židé, je většinou známo. Řecký termín *Iudaioi* (lat. *Iudeus*) označoval původně příslušníky kmene Juda, byl též názvem obyvatel Judského království a starověké Judee, římské provincie (6-132 n.l.). V době vzniku *Nomokanonu* a jeho byzantské předlohy *Synagoge* označoval stsl. termín *židy* a řec. termín *Iudeus* židovský (izraelský) národ, který žil po prohraných válečných konfliktech (zajetí egyptské, asyrské, babylónské, aj.) v diaspoře, obecně.

Jako Heléni bývali v pramenech označováni Řekové, a to nejen ti starověcí, antičtí a helénističtí, ale někdy též Byzantinci, kteří však většinou byli v řeckých (byzantských) pramenech nazýváni *Rhomaioi*, v arabských, perských a tureckých pak označováni jako *Rūm*. V názvu se ozývala reminiscence na kdysi slavnou a rozlehlou římskou říši (*imperium romanum*), na jejíž tradice, zejména na římský universalismus, byzantská říše navazovala. Termíny helénismus (*hellenismos*) a Heléni (*Hellenoi*) se podrobně zabýval J. Kaldellis,²⁰ který shrnul dosavadní výsledky zkoumání této problematiky a který na základě písemných pramenů studoval, kdo to byli „Řekové“ v pozdní antice a v Byzanci, zjišťoval jejich národní (politickou), církevní, filosofickou a kulturní identitu a zkoumal,

v chrámu přítomni při mši katechumenů až do čtení evangelia; 3. klečící kající (hypopiptontes, genuflectentes), kteří mohli být v chrámu už při celé mši, ale museli při ní klečet a nesměli se zúčastnit (svatého) přijímání (*communio*); 4. spolustojící kající (*systantes/synistamenoi, consistentes*), kteří se mohli účastnit v chrámu celé mše jako ostatní věřící, ale nesměli k přijímání. Viz úvodní studie k *Zakonu sudbnyi ljudьmъ* od K. Haderky, in MMFH IV, 151. MAKSIMOVIČ, K. A. 2004. *Законъ судбnyi ljudьmъ. Istočnikovedčeskije i lingvističeskije aspekty issledovanija slavjanskogo juridičeskogo pamjatnika*. Moskva: Drevlechranilišče. 2004, 33. ISBN 5-93646-070-3.

¹⁹ *Nomokanon* (Synagoga L. titularum). In MMFH IV, 301-302, XXVI (14. kánon chalkedonského sněmu).

²⁰ KALDELLIS, J. 2011. *Hellenism in Byzantium*. Series: Greek Culture in the Roman World. Cambridge: Cambridge University Press. 2011. ISBN-10: 052129729X; ISBN-13: 978-0521297295.

jak klasické helénistické tradice přispěly k evoluci byzantské kultury a na kolik ji infiltrovaly a proměnily.

Profesně nepřijatelnou skupinou byli pro pravověrného křesťana také kočovní herci, kejklíři a jiní potulní umělci, kteří ve středověku putovali krajinou, od města k městu, od vesnice k vesnici, od hradu k hradu. Své herecké umění a kejkle předváděli buď veřejně publiku shromážděnému na náměstích nebo na jiném prostranství, nebo bohatým a vznešeným lidem v soukromí jejich domů a paláců. Jak se dovídáme z *Nomokanonu*, často byli také pozváni, aby se zúčastnily svateb, na nichž obveselovaly a bavily svým uměním svatební hosty.

Pohanská svatba byla ve slovanském prostředí v předkřesťanské době tradičně zakončena bujarým veselím, spojeným s pitím, tancem a zpěvem.²¹ Pohanské zvyky a rituály se přenesly rovněž do nově christianizované velkomoravské společnosti, v níž bylo zpočátku křesťanství „nevyspělé“ (*rudis adhuc christianitas*).²² Na rozdíl od slovanských pohanských svateb měly křesťanské svatby vážnější, serióznější charakter, zejména oficiální církevní ceremoniál. V druhé, světské části svatebního obřadu byla atmosféra uvolněnější. Nadměrné pití alkoholu při hostinách, tance a hry, předvádění hereckých výstupů, divadlo, které církev označovala jako „večerní plesy“, „nestydaté hry běsovské“, „hry ďábelské“²³ a které pohanskou a později i křesťanskou svatbu doprovázely, byly podhoubím smilstva a zdrojem všemožných nepravostí. Přestože tyto nešvary křesťanská církev a řada písemných církevních památek pranýřovala a zakazovala, nevymítla je a pohanská rezidua, hluboko zakořeněná ve slovanské společnosti, přetrvala až do novověku.²⁴

²¹ NIEDERLE, L. 1911. *Slovanské starožitnosti – Život starých Slovanů* I/1. V Praze: Nákladem Bursíka a Kohouta. 1911. 88-89, uvádí, že slovanská svatba byla mnohokrát zakončena lascivním veselím, často až erotickými orgiemi, které se uchovaly v mnoha slovanských oblastech do raného novověku. Reminiscence na erotickou rozpustilost našich předků jsou dochovány v lidových svatebních písních a říkáních dodnes.

²² Dekrety Mohučské synody z roku 852 – *Decreta synodi Moguntiensis*. In MMFH IV, 33-35: *rudem adhuc christianitatem gentis Maraensium*....

²³ NIEDERLE, L. *Život starých Slovanů* I/1, 109sq.

²⁴ Cf. HAVLÍKOVÁ, L. 2006. Středověké slovanské právo a žena. Žena v právním systému velkomoravské společnosti, 175-205; EADEM. 2009. Žena a manželství ve slovanském prostředí 9. století na příkladu velkomoravských právních památek a jejich byzantských předloh, 5-26.

Jak ukazuje právní sbírka *Nomokanon* z 9. století a zde uvedené zákazy a tresty, také velkomoravské právo pohanské excesy nepovolovalo a penalizovalo, protože byly pro christianizovanou velkomoravskou společnost nepřijatelné.

Kněz a ostatní křesťané se v rámci svatby²⁵ nesměli podle *Nomokanonu* dívat ani na divadelní hry, ani žádné hry hrát a nesměli na nich ani tančit (stsl. *ni pozorъ na bracěchъ dějati li pļesati; igrati igry nikakojaže ni pļesati*; řec. *mete theorias en gamois horan, mete de choreuein; ballizein e orcheisthai*).²⁶ Na svatbách jim bylo dovoleno pouze nehlučně obědovat nebo večeřet (stsl. *ljubo obědati ljubo večereti*; řec. *semnos deipnein e aristan*)²⁷ a poté se měli od svatebního stolu vzdálit. Církevní osoby, klerici (stsl. *svęštenikъ*; řec. *hieratius e klerikus*) tedy podle *Nomokanonu* nemohli a nesměli přihlížet na svatbách žádnému divadlu a dokonce, dříve než vešli herci (stsl. *fimelikija*; řec. *thymelikus*),²⁸ měli povstat, odejít a vůbec se divadelního představení a předvádění se herců nezúčastňovat.²⁹

Moravský *Nomokanon* také nepovoloval a zakazoval oslavy v určitém ročním období, a to zejména v době půstu. Oslavy byly obvykle velmi hlučné a bujaré, mnoho se na nich jedlo a pilo, a to vše odporovalo církevním nařízením a zejména záměrům čtyřicetidenního církevního půstu (*quadragesima*), který ranní křesťané drželi a dodržovali obvykle před Vánocemi, Velikoncemi a před svátkem sv. Jana Křtitele.³⁰ Největší půst, který byl zmíněn v 5. kánonu nikajského koncilu a v 9. apoštolském kánonu, byl před velikonočními svátky.

²⁵ K manželství v bulharském středověkém prostředí 9. století cf. HAVLÍKOVÁ, L. 2014. *Responsa Nicolai papae I ad consulta Bulgarorum* i supružestvo. Gendernyj vopros. In *Third International Congress of Bulgarian Studies*. Sofia: Sofijski universitet „K. Ochridski“. 2014, v tisku.

²⁶ *Nomokanon* (Synagoga L titulorum). In MMFH IV, 302, XXVII/XXVIII a 303 (23. kánon laodicejského sněmu).

²⁷ Ibidem.

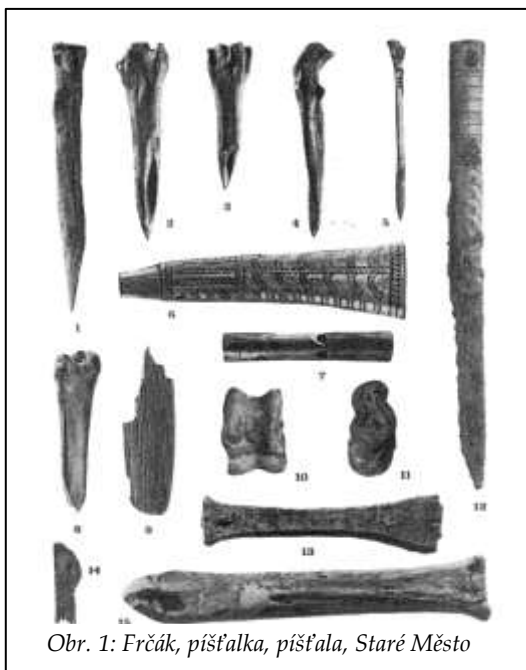
²⁸ Stsl. termín *fimelikija* *Lexicon linguae palaeoslovenice – Slovník jazyka staroslověnského* (dále LLP) IV. 1977. Ed. Z. Hauptová. Praha: Academia. 1977, 749-750, nezachytil.

²⁹ *Nomokanon* (Synagoga L titulorum). In MMFH IV, 304, XXVII/XXVIII (54. kánon laodicejského sněmu).

³⁰ Podle Du Cangeova *Glossaria* (DU CANGE, Charles Fresne sieur. 1688. 1958. *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*. I-II. Lugduni: 1688. Reprint: Graz 1958) měli Řekové 4 půsty (*quadragesimy*), Maronité 6 a Arméni 8.

V období *quadragesimy*³¹ nemohli snoubenci konat svatbu a nesměly se oslavovat ani narozeniny knížete (stsl. *ne...brakъ tvoriti ni rožbstva dějati*; řec. *gamus poiein e genethlion*³² *epitelein*).³³

Ve velkomoravském prostředí se bujarého svatebního veselí a jiných oslav a také pohřbů zúčastňovali vedle herců také hudebníci a zpěváci. Je známo, že staří Slované³⁴ používali hudební nástroje, které měly prastaré kořeny,³⁵ a řada z těchto nástrojů existovala patrně také na Velké Moravě. Dosavadní archeologické nálezy hudebních nástrojů z velkomoravských lokalit jsou však zatím poměrně skromné. Jak ukazují nálezy kostěných píšťalek, vyrobených z ptačí kosti nebo nálezy zvonků a zvonců z velkomoravské aglomerace „Valy“ (*gradъ Morava*) u Mikulčic,³⁶ nálezy kostěných píšťalek z ptačí kosti nebo srnčího či jeleního parohu, kostěného zvukového nástroje tzv. frčáku-vábničky(?), kovových rolniček a bronzových zvonečků a zvonců ze staro-městsko-uhersko-hradišfské aglomerace³⁷ a



³¹ V obyčejné dny čtyřicetidenního půstu (*quadragesimy*) se mohl konat jen obřad nazývaný *liturgia praesanctificatorum*.

³² Řec. *genethlia* jsou narozeniny knížat (viz komentář J. Vašici a K. Haderky v MMFH IV, 310, pozn. 4).

³³ *Nomokanonъ* (Synagoga L titulorum). In MMFH IV, 310, XXXI (52. kánon laodicejského sněmu).

³⁴ O hudebních nástrojích Slovanů obecně viz NIEDERLE L. 1925. *Slovanské starožitnosti – Život starých Slovanů III/2*. V Praze: Nákladem Bursíka a Kohouta. 1925, 703-734.

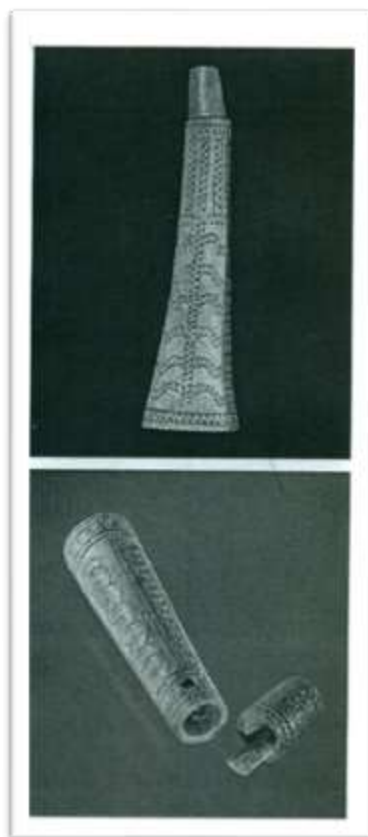
³⁵ Biblické termíny pro hudební nástroje např. na. http://digital.fides.org.pl/Content/106/-CD_1/TOME20/04_Les_termes_musicaux.pdf.

³⁶ POULÍK, J. 1975. *Mikulčice. Sídlo a pevnost knížat velkomoravských*. Praha: Academia. 1975.

³⁷ K píšťalám a píšťalkám, frčáku viz HRUBÝ, V. 1955. *Staré Město. Velkomoravské pohřebiště „Na valách“*. Praha: Nakladatelství ČSAV. 1955, 258-259, tab. LIII, 6: frčák-vábnička(?) (hrob 279/49), tab. LIII, 7: píšťalka, tab. LIII, 12: píšťala (viz obr. 1); CHORVÁTOVÁ, H. 2004. K relativnej chronológii pohrebiska Staré Město v polohe Na valách. In *Acta historica Neosolensia*. 7, 2004, 199-236, zde 218. K zvoncům GALUŠKA, L. 2004. *Slované, doteky předků. O životě na Moravě 6.-10. století*. Brno: Moravské zemské muzeum – Obec Modrá – Krajská knihovna Františka Bartoše. 2004, 34. ISBN 80-7028-218-5. Dodejme, že zvonky a zvonce nesoužily jen pastevcům

rovněž nález vábničky(?) z lokality Pobedim II,³⁸ měli staří Moravané k hudbě určitý vztah (viz obr. 1, 2).

Používání hudebních nástrojů na Velké Moravě domácí právní památky nedokládají, ale některé staroslověnské výrazy pro hudební nástroje, užívané v písemných staroslověnských pramenech církevního charakteru, zachytil *Lexicon linguae palaeoslovenicae*. Ten zná stsl. termín pro strunový nástroj, substantivum *gęsli* (řec. *kithara*, la. *cithara*)³⁹ a sloveso (verbum) *gęsti*,⁴⁰ tj. hrát na strunový nástroj. Na staré Moravě se také používaly různé typy píšťalek a píšťal, jak doložily archeologické prameny a staroslověnské lexikum. Píšťala se označovala stsl. termíny *pišťalb* (řec. *aulos*, *sirings*, lat. *tibia*, *fistula*)⁴¹ nebo *svirělb* (lat. *tibia*)⁴² a hráč na píšťalu-píštěc jako *piskbčii* (řec. *auletes*, lat. *tibia canens*, *tibicen*)⁴³ nebo jako *svirbcb* (řec. *auletas*, lat. *tibicen*).⁴⁴ Staroslověnské termíny pro píšťaly (*pišťali*), housle (*gusli*) a troubu (*truba*) stejně jako výraz „hrát na struný nástroj“ (*gęsti*) připomíná také staroslověnské *Žitije Konstantina* (Vita



Obr. 2: Frčák (vábnička), Staré Město a Pobedim

k identifikaci polohy zvířat, ale také jako hudební nástroj. Rovněž bronzové rolničky z předvelkomoravského pohřebiště z Dolních Dunajovic a z Komárna nebyly jen ochranou zemědělců (ibidem, 56, 62), ale mohly být použity rovněž jako hudební nástroj.

³⁸ Tzv. frčák-vábnička(?) pochází z velkomoravské aglomerace (dnes Slovensko) Pobedim II, nálezště „Na laze“, hrob 26 (viz obr. 2). Viz VENDTOVÁ, V. 1969. Slované osídlenie Pobedima a okolia. In *Slovenská archeológia*. Nitra: AÚ SAV. 17, 1969, 1, 211, obr. 52:11. ISSN 1335-0102; BIALEKOVÁ, D. 1972. Výskum slovanského pohrebiska v Pobedime, okres Trenčín. In *Archeologické rozhledy*. Praha: AU ČSAV. 24, 1972, 121-129. ISSN 0323-1267; *Významné slovanské nálezisky na Slovensku*. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied. 1978, 164, obr. 8.

³⁹ LLP, I. 1966. Ed. J. Kurz. Praha: Academia. 1966, 449.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ LLP, III. 1982. Ed. J. Kurz. Praha: Academia 1982, 44.

⁴² LLP, IV. 1997. Ed. Z. Hauptová. Praha: Academia 1997, 26. ISBN 80-85494-38-8.

⁴³ LLP, III. 1982. Ed. J. Kurz. Praha: Academia 1982, 40.

⁴⁴ LLP, IV. 1997. Ed. Z. Hauptová. Praha: Academia 1997, 26. ISBN 80-85494-38-8.

Constantini, XVI)⁴⁵ z 9. století a existenci kostelního zvonu či zvonce dokládá stsl. *zvonenie*,⁴⁶ uvedené v *I. staroslověnské legendě o sv. Václavovi* z 10. století.

Druhou skupinou písemných pramenů jsou zprávy arabských a perských autorů. Základem jejich líčení o Slovanech je nedochovaná, tzv. anonymní relace z 9. století, a proto lze tento pramen považovat pro moravské poměry za autentický. O hudebních nástrojích Velkomoravanů za vlády krále Svatopluka napsal na přelomu 9./10. století arabský geograf a cestovatel Ibn Rusta následující slova: *Mají různé druhy louten, kytar a píšťal; délka jejich píšťaly je dva lokte a na jejich loutně je osm strun*.⁴⁷ Téhož panovníka a téže země – Moravy se týká zmínka anonymní perské relace Hudúd al-’Álam z 10. století: *Mají strunové nástroje, které jsou neznámé u muslimů, a na ně hrají*.⁴⁸ O slovanských hudebních nástrojích se zmínil také perský autor Gardízi z 1. poloviny 11. století: *A mají různé druhy strunných hudebních nástrojů jako loutnu a mandolínu a flétnu a podobně. A jejich flétna je dlouhá dva raše (= 2 lokty) a loutna má osm strun a je široká*.⁴⁹ A v 2. polovině téhož století popsal al-Marwazí hudební nástroje Slovanů slovy: *...a mají (několik) druhů píšťal; mají píšťalu, jejíž délka obnáší dva lokte. Jejich loutna je plochá a má osm strun, avšak nemá kolíčkovou skříňku, leč její kolíčky jsou rovné*.⁵⁰

Vedle různých typů píšťal, „guslí“ (houses?, citera?, apod.), osmistrunné loutny, mandolíny, flétny a trub (z dutých zvířecích kostí a rohů, jak ukazuje nákončí z Mikulčic, hrob 240), doložených ve stsl. církevních a v arabských a

⁴⁵ *Žitije Konstantina* (Vita Constantini). 1967. In: MMFH II. Textus biografici, hagiografici, liturgici. Operi edendo praeftit L. Havlík. Brno: UJEP. 1967, 107-108, XVI: *Obače bezvdušnaja glasъ dajušta, ašte li pištali, ašte li gusli, ašte li raznъstvia glasomъ ne daste kako razumětse sopomoe ili gudomoe? Ibo ašte bezvšestъ glasъ dastъ truba kto ugotovlaetse na brano?* Text je staroslověnským překladem citátu z Pavlova listu ke Korintským ((1 C 14.5-40) a pokud ho autor ŽK převzal a přeložil do staroslověštiny, patrně dobře věděl, že také na Velké Moravě uvedené hudební nástroje existovaly.

⁴⁶ *I. staroslověnská legenda o sv. Václavu*. 1873. In *Fontes rerum Bohemicarum I* (dále FRB). Ed. J. Emler. V Praze: Nákladem Musea Království českého. 1873, 131, 5.

⁴⁷ *Kitábu l-a'láki n-nafisáti li-bni Rusta VII* („Kniha vzácných drahokamů“). 1969. In MMFH III. *Diplomata, epistolae, textus historici varii*. Operi edendo praeftit L. Havlík. Brno: UJEP. 1969, 346.

⁴⁸ *Hudúd al-’Álam* („Kraje světa“). 1969. In MMFH III, 422, §43.

⁴⁹ *Kitábe zajnu l-achbár ta'lífe Abú Sa'id 'Abduháj ibn ad-Dahhák ibn Mahmúd Gardízi* („Okrasa historie“). 1969. In MMFH III, 428, 2.

⁵⁰ *Kitábu tabá'i l-hajawáni li-Šarafi z-Zamáni Táhiri l-Marwazíi* („Kniha o přirozených vlastnostech zvířat“). 1969. In MMFH III, 433, 14.

perských pramenech a vedle archeologicky doložených nálezů kostěných píšťalek, píšťal, frčáku, zvonků a zvonců a rolníček můžeme na Velké Moravě předpokládat také existenci bubnů a bubínků, chrastítek a dalších hudebních nástrojů. Některé hudební nástroje se používaly k vojenským účelům, při boji, jiné v míru při lovu nebo zábavě. Je známo, že spojení píšťaly a malého bubínku patřilo k nejstaršímu nástrojovému uskupení, které na Moravě fungovalo od 11. století.⁵¹ O existenci rohů, trubek (*lituus*),⁵² bicích nástrojů (*sistrum*),⁵³ píšťal a bubnů (*tibiis et tympanis*),⁵⁴ které doprovázely v Čechách taneční mládež, věděl a psal v „Kronice Čechů“ (*Chronica Boemorum*) v 12. století Kosmas.⁵⁵

Vedle světského (lidového) notování, tance a hraní na hudební nástroje při oslavách a svatbách, které narušovalo vážnost jejich průběhu, a proto se stalo v *Nomokanonu* předmětem zákonných norem, existovala na Velké Moravě také církevní hudba a staroslověnský bohoslužebný zpěv byzantského charakteru,⁵⁶ který později vystřídal latinský bohoslužebný zpěv. Existovali na Moravě v 9. století vedle lidových i profesionální hudebníci, zpěváci, tanečníci a herci? Přišli tito „profesionální“ umělci na Moravu s doprovodem obou soluňských bratrů, Konstantina a Metoděje, z Byzance? Nebo pocházeli již z domácího obyvatelstva? Víme, že v Byzanci tyto skupiny lidí existovaly, účastnily se jak soukromých, tak oficiálních slavností a oslav a byly vyobrazeny na řadě uměleckých artefaktů a skupiny hudebníků a herců jsou známy také z písemných památek a z vyobrazení z pozdější doby, zhruba od 11. století ve východoslovanském prostředí, v Kyjevské Rusi. Anebo se jednalo o skupiny

⁵¹ HUTTER, J. 1945. *Hudební nástroje*. Praha: vydal František Novák. 1945; MARKL, J. 1979. *Lidové hudební nástroje v Československu*. Praha: SPN. 1979; KURFÜRST, P. *Hudební nástroje*. 2002. Praha: TOGGA. 2002. ISBN 80-902912-1-X.

⁵² *Cosmae Chronica Boemorum*. 1874. In FRB II. Ed. J. Emler. V Praze: Nákladem Musea Království českého. 1874, 17, kn. I, 9: *Inflans tunc lituum, dedit unus eis ita signum*.

⁵³ *Cosmae Chronica Boemorum*. 1874. In FRB II, 17, kn. I, 9: *Surgite, vos rauco clamat Venus aurea sistro* – parafráze na Vergiliův verš z Aeneidy (Verg. Aen. VIII, 696).

⁵⁴ *Cosmae Chronica Boemorum*. 1874. In FRB II, kn. II, 50: *quem advenientem laetis choreis per diversa compita dispositis tam puellarum quam invenum modulantium tibiis et tympanis...plebs laetabunda suscepit*.

⁵⁵ Více k hudebním nástrojům u Kosmy viz DOLEŽEL, M. Hudební zmínka v Kosmově kronice. In *Opus musicum*. Brno: Opus musicum, o.p.s. 37, 2005, 2, 2-7. ISSN 0862-8505.

⁵⁶ WELLESZ, E. 1961. *A history of Byzantine music and hymnography*. 2nd edition. Oxford: Clarendon Press., 1961.

lidí, kteří putovali světem, živilí se různým způsobem, od legálních uměleckých produkcí až po nelegální činnost, svobodní a nezávislí na jakémkoliv establishmentu?

Závěrem dodejme, že k deliktům, které církve na Velké Moravě pronásledovala a trestala a které vylučovaly muže z kněžství a z možnosti být vysvěcen na biskupa, patřily vedle výše uvedeného heretismu, náboženské, etnické nebo profesní nepříslušnosti, také další lidská provinění, životní selhání, poklesky a hříchy, jako byla bigamie, magie, modloslužebnictví nebo rouhání.⁵⁷

Moravský arcibiskup Metoděj, který *Nomokanon* z řečtiny překládal, patrně vycházel z každodenní reality, s kterou se na Velké Moravě setkal. Proto pasáže pro moravské prostředí aktuální, jako byla pasáž o profesní minoritě – hercích, podobně jako jiné části o náboženských nebo etnických minoritách, z řecké *Synagoge* přejal a přeložil.

Jak je vidět z předchozích řádků, žádná z minorit, ať již do byla minorita etnická, náboženská nebo profesní, to neměla v křesťanském právním systému jednoduché a lehké, ať to byl právní systém byzantský, nebo z něho vzešlá legislativa velkomoravská. Velká část minoritních skupin byla nekonformní, nepřizpůsobivá, žila si svým životem většinou v oddělených náboženských, etnických či profesních komunitách, odlišovala se od celku a většiny populace a udržovala si své etnické, náboženské a kulturní tradice. Náboženská, etnická a profesní cizorodost a různorodost proto budila v majoritních skupinách podezření a strach, a proto byly minoritní skupiny většinou vystaveny určitým omezením a represím ze strany majoritních (náboženských, etnických, profesních) skupin obyvatelstva, jak to názorně ukázala Metodějova právní sbírka *Nomokanon* pro velkomoravské prostředí.

⁵⁷ *Nomokanon* (Synagoga L titularum). In MMFH IV, 300, pozn. 9. Podrobněji viz HAVLÍKOVÁ, L. 2006. Středověké slovanské právo a žena. Žena v právním systému velkomoravské společnosti, 175-205.

Zoznam bibliografických odkazů:

- Baldrici archiepiscopi Dolensis Historia Ierosolymitana*. 1965. In Latinski izvori za bálgarskata istorija. Sofija: BAN. 1965.
- BIALEKOVÁ, D. 1972. Výskum slovanského pohrebiska v Pobedime, okres Trenčín. In *Archeologické rozhledy*. Praha: AU ČSAV. 24, 1972, 121-129. ISSN 0323-1267.
- Cosmae Chronica Boemorum*. 1874. In *Fontes rerum Bohemicarum II*. Ed. J. Emler. V Praze: Nákladem Musea Království českého. 1874.
- Decreta synodi Moguntiensis*. 1971. In *Magnae Moraviae fontes historici IV. Leges – Textus iuridici – Supplementa*. Operi edendo praefuit L. Havlík. Brno: UJEP. 1971.
- De synodis et haeresibus*. 1865. Ed. A. Mai. In *Patrologia cursus completus, series graeca*, vol. 98. Ed. J.-P. Migne. Paris 1865. Dostupné na internetu: <http://books.google.cz/books?id=DMgUAAAAQAAJ&pg=PA39&hl=cs&source=gbs_toc_r&cad=4>.
- DOLEŽEL, M. Hudební zmínka v Kosmově kronice. In *Opus musicum*. Brno: Opus musicum, o.p.s. 37, 2005, 2, 2-7. ISSN 0862-8505.
- DOSTÁLOVÁ, R. 1990. *Byzantská vzdělanost*. Praha: Vyšehrad. 1990. ISBN 80-7021-034-6.
- DU CANGE, Charles Fresne sieur. 1688. 1958. *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*. I-II. Lugduni: 1688. Reprint: Graz 1958."
- GALUŠKA, L. 2004. *Slované, doteky předků. O životě na Moravě 6.-10. století*. Brno: Moravské zemské muzeum – Obec Modrá – Krajská knihovna Františka Bartoše. 2004. ISBN 80-7028-218-5
- GWYNN, M. D. 2007. From Iconoclasm to Arianism: The Construction of Christian Tradition in the Iconoclast Controversy. In *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. Durham: Duke University. 47, 2007, 225-251. ISSN 0017-3916.
- HAMILTON, J. – HAMILTON, B. 1998. *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650 - c. 1450* (= Manchester Medieval Sources). New York: Manchester University Press. 1998. ISBN 0-7190-4765-X.
- HAVLÍKOVÁ, L. 2006. Středověké slovanské právo a žena. Žena v právním systému velkomoravské společnosti. In *Byzantinoslovaca I*. Ed. M. Daniš.

- Bratislava: Byzantologický seminár A. Avenaria FiF UK. 2006, 175-205. ISBN 80-89236-07-3.
- HAVLÍKOVÁ, L. 2007. Egredere de terra: On the geographical-administrative terminology in 9th century legal manuscripts. In *Byzantium and New Countries – New Peoples on the Frontier of Byzantino-Slavonic Area (IX-XV Centuries)*. Ed. M. Kajmakamova – M. Salamon – M. Smorag-Różycka (= *Studia Byzantina et Slavica Cracoviensia* V). Kraków: Towarzystwo Wydawnicze "Historia Iagellonica". 2007. ISBN 978-83-88737-83-1.
- HAVLÍKOVÁ, L. 2008. Femina slavica – žena a mateřství ve velkomoravských právních památkách 9. století (Příspěvek ke středověkým gender studies). In *Pulchritudo et sapientia. Ad honorem Pavel Spunar*. Ed. Z. Silagiová – H. Šedinová – P. Kitzler. Praha: Kabinet pro klasická studia, Filosofický ústav AV ČR. 2008, 163-178. ISBN 978-80-254-1863-5.
- HAVLÍKOVÁ, L. 2008. K právnímu postavení slovanské ženy v 9. století (K otázce sňatku a uzavření manželství v případech pokrevního, adoptivního a tzv. duchovního příbuzenství v bulharském a velkomoravském prostředí). In *Česká slavistika. Příspěvky k 14. mezinárodnímu sjezdu slavistů, Ochrid 10.-16. 9. 2008 (= Slavica)*. Praha: Slovanský ústav AV ČR, v.v.i. 2008, 77, 251-263. ISSN 0037-6736.
- HAVLÍKOVÁ, L. 2009. Geograficko-správní staroslověnská terminologie v právních památkách 9. století a její řecké (byzantské) a latinské paralely. In *Byzantská revue 2009 (= Acta facultatis orthodoxae theologiae Universitatis Presoviensis)*. Ed. J. Horák. Prešov: Prešovská univerzita. 2009, 108-119 (http://www.pulib.sk/elpub2/PBF/Husar4/pdf_doc/08_Havlikova.pdf) a *Synergie. Revue pro byzantologii a filozofii*. Plzeň: Západočeská univerzita. 2009, V, 1, 9-20. ISSN 1803-8301.
- HAVLÍKOVÁ, L. 2009. Žena a manželství ve slovanském prostředí 9. století na příkladu velkomoravských právních památek a jejich byzantských předloh. In *Synergie. Revue pro byzantologii a filozofii*. Plzeň: Západočeská univerzita. 2009, V, 2, 5-26. ISSN 1803-8301.
- HAVLÍKOVÁ, L. 2009. Žena a potrat. K otázce přejímání římsko-byzantského práva a řecké terminologie ve slovanském prostředí. In *Epea pteorenta. Růženě Dostálové k narozeninám*. Ed. M. Kulhánková – K. Loudová. Brno: Host. 2009, 97-106. ISBN 978-80-7294-320-3.

- HAVLÍKOVÁ, L. 2012. Dítě ve velkomoravských právních památkách. In *Konštantínove listy*. Nitra: UKF. 2012, V, 1-10. ISSN 1337-8740
- HAVLÍKOVÁ, L. 2014. *Responsa Nicolai papae I ad consulta Bulgarorum i supružestvo*. Gendernyj vopros. In *Third International Congress of Bulgarian Studies*. Sofia: Sofijski universitet „K. Ochridski“. 2014, v tisku.
- HRUBÝ, V. 1955. *Staré Město. Velkomoravské pohřebiště „Na valách“*. Praha: Nakladatelství ČSAV. 1955.
- HUTTER, J. 1945. *Hudební nástroje*. Praha: vydal František Novák. 1945.
- CHORVÁTOVÁ, H. 2004. K relativnej chronológii pohrebiska Staré Město v polohe Na valách. In *Acta historica Neosolensia*. 7, 2004, 199-236.
- Chronicles of the Crusades, eyewitness accounts of the wars between Christianity and Islam*. Ed. E. Hallam. London 1989, 64-65.
- Ioannis Scholastici Synagoga L titulorum ceteraque eiusdem opera iuridica*, ed. V. Beneševič. In *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Neue Folge, Heft 14*. München: Akademie der Wissenschaften. 1937.
- KALDELLIS, J. 2011. *Hellenism in Byzantium*. Series: Greek Culture in the Roman World. Cambridge: Cambridge University Press. 2011. ISBN-10: 052129729X; ISBN-13: 978-0521297295.
- KURFÜRST, P. *Hudební nástroje*. 2002. Praha: TOGGA, 2002. ISBN 80-902912-1-X.
- Lexicon linguae palaeoslovenice – Slovník jazyka staroslověnského I*. 1966. Ed. J. Kurz. Praha: Academia. 1966.
- Lexicon linguae palaeoslovenice – Slovník jazyka staroslověnského III*. 1982. Ed. J. Kurz. Praha: Academia 1982.
- Lexicon linguae palaeoslovenice – Slovník jazyka staroslověnského IV*. 1977. Ed. Z. Hauptová. Praha: Academia. 1977. ISBN 80-85494-38-8.
- LOOS, M. 1974. *Dualist Heresy in the Middle Ages*. Prague: Academia. 1974.
- MAKSIMOVIĆ, K. A. 2004. *Законъ судьбыи людѣмъ. Истоchnikovedčeskije i lingvističeskije aspekty issledovanija slavjanskogo juridičeskogo pamjatnika*. Moskva: Drevlechranilišče. 2004, 33. ISBN 5-93646-070-3.
- MALDONADO-RIVERA, D. 2009. *Narratio de Synodis et Haeresibus ad Anthimum diaconum: A heresiological Treatise from the Byzantine Iconoclast Era*. Indiana University: Department of Religious Studies. 2009.
- MARKL, J. 1979. *Lidové hudební nástroje v Československu*. Praha: SPN. 1979.

- MILKO, P. Vycházení Ducha svatého v pravoslavné pneumologii a kapitolky sv. Marka Efezského proti filioque, http://www.orthodoxia.cz/theolog/-pm_fq.htm.
- MOMOT, A. 2011. Niekoľko poznámok k predbyzantským a byzantským dejinám Rómov. In *Acta patristica*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2011, č. 5, s. 290-301.
- NIEDERLE, L. 1911. *Slovanské starožitnosti – Život starých Slovanů I/1*. V Praze: Nákladem Bursíka a Kohouta. 1911.
- NIEDERLE L. 1925. *Slovanské starožitnosti – Život starých Slovanů III/2*. V Praze: Nákladem Bursíka a Kohouta. 1925.
- Nomokanon* (Synagoga L titulorum). 1971. In *Magnae Moraviae fontes historici IV. Leges – Textus iuridici – Supplementa*. Operi edendo praefuit L. Havlík. Brno: UJEP. 1971, 205-363.
- POULÍK, J. 1975. *Mikulčice. Sídlo a pevnost knížat velkomoravských*. Praha: Academia, 1975.
- I. staroslověnská legenda o sv. Václavu*. 1873. In *Fontes rerum Bohemicarum I*. Ed. J. Emler. V Praze: Nákladem Musea Království českého. 1873.
- ROCHOW, I. – MATSCHKE, K. 1991. Neues zu den Zigeunern im byzantinischen Reich um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert. In *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 1991, 41, 241-256. ISSN 0378-8660.
- ROCHOW, I. 1983. Die Häresie der Athinganer im 8. und 9. Jahrhundert und die Frage ihres Fortlebens. In Helga Köpstein, Friedhelm Winkelmann (eds.), *Studien zum 8. und 9. Jahrhundert in Byzanz*. Berlin: Akademie-Verlag. 1983 (= *Berliner Byzantinistische Arbeiten*, 51), 163-178.
- Romové v Byzanci*. 1998. Praha: Indologický ústav FF UK. 1998.
- S. Germani I, patriarchae Constantinopolitani, de Haeresibus et synodis. Photii item patr. Syntagma canonum*. 1842. Ed. A. Mai (= *Spicilegium Romanum*, 7). Romae: Collegium urbanum. 1842.
- SOULIS, G. C. 1961. The Gypsies in the Byzantine Empire and Balkans in the Late Middle Ages. In *Dumbarton Oaks Papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1961, 15, 141-165. ISSN 0070-7546.

- SPECK, P. 1997. Die vermeintliche Häresie der Athinganoi. In *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 1977, 47, 37-50. ISSN 0378-8660.
- STARR, J. 1936. An Eastern Christian Sect: The Athinganoi. In *Harvard Theological Review*. Cambridge: Harvard University. 1936, 29, 93-106. ISSN 0017-8160.
- STOYANOV, Y. 2000. *The other God. Dualist religions from Antiquity to the Cathar heresy*. New Haven – London: Yale University Press. 2000. ISBN 0-300-08253-3.
- VAŠICA, J. 1966. *Literární památky epochy velkomoravské 863-885*. Praha: Lidová demokracie. 1966.
- VENDTOVÁ, V. 1969. Slovanské osídlenie Pobedima a okolia. In *Slovenská archeológia*. Nitra: AÚ SAV. 17, 1969, 1, 119-232. ISSN 1335-0102.
- Významné slovanské náleziská na Slovensku*. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied. 1978.
- WELLESZ, E. 1961. *A history of Byzantine music and hymnography*. 2nd edition. Oxford: Clarendon Press. 1961.
- Žitije Konstantina (Vita Constantini)*. 1967. In: MMFH II. Textus biografici, hagiografici, liturgici. Operi edendo praefuit L. Havlík. Brno: UJEP. 1967.

THE VIEW ON THE RELIGIOUS, ETHNIC AND PROFESSIONAL EXTRANEOUS GROUPS IN GREAT MORAVIAN LEGISLATION

PhDr. Lubomíra Havlíková, CSc., Slovanský ústav AV ČR, v.v.i., oddělení paleoslovenistiky a byzantologie, Valentinská 1, CZ-110 00 Praha 1, e-mail: havlikova@slu.cas.cz, tel.:+420 224 800 265

Abstract

The article deals with the religious, ethnic and professional extraneous groups in Great Moravian legislation. This brief overview related to the Old Slavonic legal source entitled the *Nomokanon*, which was translated by the Archbishop Methodius in the 9th century in Moravia, suggests that the groups of the extraneous inhabitants differing by religion, nationality (stsl. *sv eretiki ni sv židy ni sv eliny*; řec. *pros gamon hairetiko, e Iudaio, e Helleni*) and profession (stsl. *fimelikija*; řec. *thymelikus*) from the majority of people existed in the Great Moravian Empire. And therefore, the legal source from Great Moravian milieu – the *Nomokanon* knew and wrote about them.

Key words

Great Moravia, Byzantium, history, law history, Great Moravian law, Byzantine law, Slavonic law, nationality, religion, profession

СИСТЕМНІ ЗВ'ЯЗКИ ХРИСТИЯНСЬКОЇ СИМВОЛІКИ

Іван ОСТАЩУК

Прикарпатський національний університет імені В. Стефаника (Україна,
Івано-Франківськ)

Символіка – один із найважливіших атрибутів релігії. Окремі групи християнської символіки можна розглядати як автономні структури, що вписуються в більш складні релігійні комунікативні моделі. Для прикладу наведемо акватичну, рослинну, просторову, бестіарну й інші символіки, що вписуються в християнську картину світу, як систему опрацьованих концептів, акумульованих у ритуально-обрядовій, етно-конфесійній, культурно-мистецькій практиці на основі теологічного опрацювання та церковного передання.

У нашій статті за мету ставимо розкриття системних зв'язків християнської символіки. Це вимагає проаналізувати такі основні завдання: подати методологічний інструментарій аналізу груп релігійної символіки; проаналізувати окремі символічні групи; довести значимість структурно-семіотичного аналізу символізму в релігієзнавстві.

Для розв'язання мети і завдань використаємо структуралістську, герменевтичну й семіотичну методологію, а також опиратимемось на праці таких дослідників: М. Бахтін, Н. Болдирєв, Г.-Г. Гадамер, М. Дюлей, У. Еко, М. Еліаде, Ю. Лотман, О. Потебня, Н. П'єте-Гро та ін.

Ідея структуралістського аналізу не приймає принципу механічного перелічення певних ознак, а розглядає окремий твір, текст як систему, структуру, модель зв'язків, де „кожна структура – органічна єдність елементів, побудованих за даним системним принципом, - у свою чергу, лише елемент більш складної структурної єдності, а її власні елементи – кожен окремо – можуть розглядатися як самостійні структури”⁵⁸.

Готовність реципієнта сприймати інформацію, часто імпліцитно закодовану, є важливою умовою генези самих моделей породження

⁵⁸ ЛОТМАН Ю. М. 1997. *О русской литературе* / Ю. М. Лотман. – С.-Петербург : „Искусство-СПБ“, 1997, s. 759.

текстів. У сучасній науці використовується поняття „відкритого твору“, запроваджене У. Еко, який відзначив, що „кожний твір мистецтва, навіть якщо його створила експліцитна поетика необхідности, ефективно відкритий для віртуально необмеженої серії можливих прочитань, кожне з яких спричиняється до того, що твір набуває нової життєздатности”⁵⁹.

У. Еко, дискутуючи зі структуралістським поглядом К. Леві-Стросса про „твердість кристала“ творів мистецтва, що унеможливує виведення поняття „відкритого твору“, стверджує наступне: „Саме існування текстів, які адресат може не тільки вільно інтерпретувати, а й бути їхнім співтворцем – бо ж „оригінальний“ текст становить собою гнучкий тип, який може легітимно реалізуватися в багатьох окремих зразках [...]. Відкритий текст не можна було б описати як комунікативну стратегію, якби роль його адресата [...] не передбачили в момент його породження як тексту. Відкритий текст – це першорядний приклад синтактико-семантико-прагматичного прийому, передбачуваність інтерпретації якого є частиною його генеративного процесу”⁶⁰.

Символи володіють здатністю зберігати протягом своєї історії функціонування концептуальну основу у внутрішній формі, імплікація котрої дозволяє дешифрувати його згорнутий мікроконтекст.

Тлумачення відповідної інтертекстуальної релігійної символічної структури виступає необхідною умовою розуміння інформації, яка передається крізь багатокультурний континуум християнської керигми, наповненої численними інкультураційними конотаціями, що становить можливість реципієнтові “заблукати” в гіперінтерпретації. Індивідуально забарвлена плюралістичність підходів до тлумачення не має бути вихідною парадигмою в дешифруванні традиційних сакральних символічних текстів: інтерпретація інтертексту залежить не від ерудованості читача “(можемо узагальнити – реципієнта будь-якого культурного тексту – І. О.), а від смислової стратегії самого письма: деякі твори, поєднуючи у собі маскування та невідворотне викриття, вимагають від читача дешифрування інтертексту як умови тлумачення його

⁵⁹ ЕКО У. РОЛЬ ЧИТАЧА. 2004 . *Дослідження з семіотики текстів* / У. Еко ; [пер. з англ. М. Гірняк]. – Львів : Літопис, 2004. s.102.

⁶⁰ Pozří tamže s. 23.

прихованого смислу. Є й такі форми <...>, котрі спонукають читача використовувати не тільки свою пам'ять та знання, але передусім вміння надати закінченого смислу вирваному з контексту фрагменту"⁶¹.

Це особливо важливо в інтерпретації релігійних сакральних текстів, котрі характеризуються значною мірою традиційним денотативним змістом, котрий належить не тільки до звичного соціокультурного функціонування, але й до сфери раціонально усталеної теології чи живого традиційно-богословського містичного спілкування з трансцендентним. Тому „інтертекстуальність є вираженням турботи про підтримання традиції та збереження пам'яті про минуле, вираженням прагнення протистояти спробам відірватися від минулого, приховати його або перетворити на традицію"⁶².

Висловлюємо переконання, що структурні поєднання символів будуються на основі принципу поліфонічності, яке запровадив у світову гуманітарну науку М. Бахтін, згідно котрого функціонує „множинність самостійних і незлитих голосів та свідомостей, справжня поліфонія повноцінних голосів"⁶³.

Доречним є використання поліфонічності сакральних-символічних структур, у яких співфункціонують автономні „голоси“ окремих сегментів загального семіотичного текстового цілого. Адже діалогічність є органічною й невід'ємною ознакою релігійних символічних систем у широкому комунікативному контексті.

В інтерпретаційних процедурах символічних сакральних (релігійних) систем не можливо обійтися без діалогічної включеності самого реціпієнта. Г.-Г. Гадамер виділив таку особливість герменевтичного методу: „Єдність твору базується саме на герменевтичній ідентичності. Як розуміючий, я повинен ідентифікувати. Адже там було щось, про що я роздумував, що я „розумів“. Я ототожнюю щось із тим, що було чи є, і

⁶¹ Преображение личности, приоритетов, молитвы - [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://slovosnami.narod.ru>, s. 138.

⁶² Pozri tamže, s. 142.

⁶³ БАХТИН М. М. 1994. *Работы 1920-х годов* / Михаил Михайлович Бахтин. – К. : Next, 1994, s. 6.

тільки ця ідентичність складає смисл твору”⁶⁴.

Окремим важливим є питання діалектики форми й змісту у структурі символу. На наш погляд, це питання піддається розкриттю у світлі психолінгвістичної теорії О. Потебні, який у праці „Думка і мова“ (1862) у структурі поетичного твору (за аналогією до слова загалом) виділив такі елементи: „зміст (або ідея), що відповідає чуттєвому образу або розвинутому з нього поняттю; внутрішня форма, образ, який вказує на цей зміст, що відповідає уявленню (котре теж має значення тільки як символ, натяк на відому сукупність чуттєвих сприйняття, або на поняття), і, врешті, зовнішня форма, в якій об’єктивується художній образ”⁶⁵.

У структурі символу виділяються три означені структурні елементи: релігійний концептуальний зміст певного сакрального символу; смислове ядро, яке стає основою найменування чи відповідного формотворчого вираження; сама зовнішня форма, яка різниться в залежності від відповідної християнської традиції, культурно-історичної епохи чи прагматичного призначення.

Проаналізуємо багатовекторну, з першого погляду, ширину інтерпретацій християнської символіки Святого Духа, котра спрямована на представлення його теофанної місії.

На етимологічному рівні українське слово „дух“ спільноспоріднене зі старослов’янським „духати“, тобто „віяти“, з котрого маємо російське „воздух“ - „повітря“. Коли ведемо мову про дух, то на асоціативному рівні зринають образи чогось нематеріального, невловимого, наче газ, того, що неможливо охопити людським помислом, чим не можемо володіти і що не належить до обмеженості реального світу.

На сторінках Святого Письма зустрічаємо слово „Дух“ (з великої літери), котре наділяється іншими сакральнo-символічними конотаціями.

Старогрецька версія Старого Заповіту (Септуагінта), як і Новий Заповіт, використовують для окреслення Святого Духа слово „*пнеума*“, котре означає „енергію, властиву повітрю в рухові“. Відповідно, „*пнеума*“

⁶⁴ ГАДАМЕР Г.-Г. 1991. *Актуальность прекрасного* / Пер. с нем. / Г.-Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – 367 с. – (Серия „История эстетики в памятниках и документах“), s. 291.

⁶⁵ ПОТЕБНЯ А. А. 1905. *Из записок о теории словесности: Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое. Приложения* / А. А. Потебня. – Харьков, 1905, s.22.

є вітром, віддихом. Святий Дух – це третя іпостась Пресвятої Трійці. Багаточисленні вияви Святого Духа згадуються в Діяннях апостолів, де зцілення, пророцтво, вигнання демонів (екзорцизм), глосолалія пов'язуються саме з Його діяльністю. Християнські автори вважають, що різні згадки Духа Ягве у Старому Заповіті провіщали доктрину Святого Духа. Староєврейська лексема „руах“ (зазвичай перекладається як „дух“) часто зустрічається в текстах у значенні вільної діяльності Бога як у творінні, так і в надиханні нового життя у сотворене, особливо у зв'язку з пророцтвами або очікуваннями приходу Месії. Визнання, за яким Святий Дух є окремою божественною Сутністю (персоною), рівною за своєю природою Отцю і Сину, було прийнято на Константинопольському вселенському соборі 381 р., у відповідь на сумніви в Його божественності⁶⁶.

Стародавню людину інтригував шелест легкого вітерця, що гоїдав листям та гладив обличчя; тривогу викликала грізна буря, що ламала товсті крони дерев і топила кораблі на морі; з нетерпінням очікувалося вітру, котрий гнав дощові хмари з благодатною для врожаю вологою, але ніс посуху й смерть південний пустельний вітер. Стародавні народи Сходу вважали, що вітер є віддихом землі та богів. У ньому прихована велика й таємнича сила, котру не здатний подолати жоден володар землі. Він є богом, якому належить віддавати пошану і прохати про його милосердя. Відповідно, давні шумери поклонялися богові Енлілю – Господу Вітряного Подиху.

Автори Старого Завіту, проживаючи в координатах такої картини світу, намагалися пристосувати до цієї культури віру в Єдиного Бога, зокрема в описах сотворення всього існуючого (Бут. 1, 2).

Господній Віддих (Вітер) містить у собі таку силу, що може впорядковувати та вдосконалювати світ (Бут. 1). То Він висушив води потопу і після грізної кари над людством знову впорядкував землю до стану попереднього (Бут. 8,1). То Він розвів води Червоного моря та висушив його дно, аби врятувати таким чином Ізраїль від грізної руки фараона (Вих. 14, 21; 15, 8. 10).

Дух Божий не є хаотичним атмосферним вітром, котрого напрям і

⁶⁶ВСЕМИРНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ: 2004. *Христианство* : [справочное издание / гл. ред. М. В. Адамчик ; гл. науч. ред. В. В. Адамчик]. – Мн. : Современный литератор, 2004, s.631.

сила залежать від змін тиску повітря. Він віє там, де необхідно впорядкувати, врятувати, спасти, виправити те, що людська рука спотворила чи зіпсувала.

Отож, найважливішим символічним значенням у християнській символіці є те, що дух виражає Бога, котрий діє духовним способом. Християнська екзегетика в символічній номінації стверджує, що дух, який виражає свою силу діяння у світі, є Богом, є Духом особовим, для котрого важливе благо людини. Такий лінгво-релігієзнавчий аспект дослідження є своєрідним „вживанням в індивідуальний предмет споглядання, баченням його зсередини в його власній сутності“⁶⁷.

Під час Останньої вечері Ісус запевнював засмучених апостолів: „Я істину вам кажу: краще для вас, щоб Я пішов. Бо як Я не піду, то Утішитель не прийде до вас. Якщо ж піду, - пошлю Його до вас“ (Ів. 16, 7). А коли воскрес, наступного дня після шабату прийшов до тієї самої горниці, позбавив їхні серця тривоги й неспокою, а під кінець „Він дихнув і каже їм: прийміть Святого Духа“ (Ів. 20, 22). Христос „дихнув“ так само, як на початку сотворення світу Бог вдихнув життя у ніздрі першої людини, зіпленої з пороку земного (Бут. 2, 7). Таким жестом Спаситель дає виразно зрозуміти, що приводить до кінця нове створіння світу через свої смерть та воскресіння. Як у Старому Заповіті Дух Божий діяв у світі та приносив людям спасіння, так тепер той самий Святий Дух діє в закладеній Христом Церкві та веде до спасіння. Лука раз у раз нагадує в своїх Діяннях, що апостоли були вибрані Святим Духом (1, 2), а потім діяли і повчали за Його допомогою. Петро, котрого викликала на суд Висока Рада, промовляє до її членів „сповнений Святим Духом“ (4, 8); Степан, „сповнений віри і Святого Духа“ (6, 5), здійснював свою діяльність; той самий Дух керував святим Павлом (9, 17; 13, 9) одного разу не дозволив йому піти до Витанії (16, 7), або наприкінці його місійного служіння попереджав про переслідування та терпіння (20, 23; 21, 11).

Святий Дух символізує особливу силу Божу, котра супроводжувала спочатку служіння Ісуса, а потім і Його Церкви: „ви прийміте силу, коли Святий Дух зійде на вас, і ви будете Моїми свідками в Єрусалимі, по всій

⁶⁷ БАХТИН М. М. 1994. *Работы 1920-х годов* / Михаил Михайлович Бахтин. – К. : Next, 1994, s. 21.

Юдеї та Самарії – і аж до краю землі!” (Ді. 1, 8).

У діапазоні семантичних символічних конотацій Святого Духа можемо виділити кілька символічних референційних вузлів:

- благословенна вода (вода життя; очищальна вода святого хрещення);
- вогняний язик;
- голуб любові.

Символ води товаришує читачеві Біблії від самого початку до її кінця, оскільки виступає і в перших і в останніх книгах Святого Письма, і в Псалмах, і в Мудрості, і в пророків. Це символізує важливу правду про те, що як людина не може жити без води, так вона не може існувати і без Бога. Христос промовив до паломників, які зібралися біля Храму на свято Наметів (Суккот): „Якщо хто спраглий, хай приходить до Мене і п’є. Хто вірить у Мене, як каже Писання, ріки живої води з нутра його потечуть. Це Він сказав про Духа, Якого мали одержати ті, котрі повірили в Нього. Але Духа ще не було, бо Ісус ще не був прославлений” (Ів. 7, 37-39). Ісус запевнив цими словами, що може задовільнити прагнення всіх, хто відкриється на Нього та Його слово. Він не мав на думці фізичну спраглисть і не пропонував звичайної води. Звертався до всіх людей, що прагнули вічного життя, дорогу до котрого колись закрити первородний гріх. Акваична символіка Святого Духа має кілька значень: оживляє духовно людину та обдаровує новими силами; зміцнює в житті на землі та повчає скеровувати погляд до неба, звідки походить її спасіння. Вода символізує Святого Духа, котрий очищує людське серце та змінює його. Потреба ритуального занурення як символ очищення з гріхів так сильно була закорінена у свідомості кожного єврея, що апостоли, покликаючись на приклад самого Ісуса, прийняли обмивання водою як умову прийняття людини до церковної спільноти. Святий Іван у своїй Євангелії пригадує християнам розмову Ісуса з Нікodemом, який шукав глибшої правди та потребував особистого повчання. Ісус зауважив його прагнення до зміни життя і промовив: „коли хто не народиться від води й Духа, не може увійти до Божого Царства! Народжене від тіла є тіло, а народжене від Духа є дух. Не дивуйся з того, що Я сказав тобі: вам потрібно народитися згори” (Ів. 3, 5-7). В грецькому тексті Євангелії від Івана слова „вдруге” та „згори” подані однією лексемою „anôthen”. Тим, хто здійснює повторне

народження, є Святий Дух.

Описуючи подію П'ятдесятниці Лука характеризує не саму особу Святого Духа, котрий зійшов на апостолів, а зовнішні явища, що супроводжували цю подію: „Раптом з неба долинув шум, наче подув бурхливий вітер, і наповнив увесь дім, де вони сиділи. І з'явилися їм поділені язики, наче вогняні, й осіли на кожного з них“ (Ді. 2, 2-3). Вогонь та вітер виступають символами очищення та освячення, котрі dokonуються через Святого Духа.

Найпоширенішим символом Святого Духа є образ голуба, котрий зустрічаємо на численних зображеннях Пресвятої Трійці. У давній Церкві ювеліри виконували навіть ритуальний посуд із благородних металів у формі голуба, в котрих зберігали євхаристійний хліб й освячену олію, що виражало віру в їхнє перетворення та консекрацію під дією Святого Духа. Символ голуба представлений часто над амвонами (Святий Дух як джерело мудрості та правди); в сценах благовіщення Пресвятої Діви Марії, нагадуючи про те, що втілення Ісуса відбулося за справою Святого Духа; в іконографії зустрічається мотив письмен, які лежать на королівському троні, на поручнях котрого спочиває Святий Дух (символ натхнення біблійних книг Святим Духом); в агіографічних сюжетах автори в описах вибору святого єпископа пишуть про те, як несподівано на небі з'являється голуб, аби вказати на Господнє благословення певного пастиря. Генезою цього символу є промовиста сцена хрещення Ісуса Христа в Йордані, коли свідкам показується уся Пресвята Трійця: „Сталося ж, коли хрестився весь народ і коли Ісус, також хрестившись, молився, - розкрилися небеса, і Дух Святий у тілесному вигляді, як голуб, зійшов на Нього, і почувся голос із неба: Ти Мій Улюблений Син – у Тобі Моє уподобання“ (Лук. 3, 21-21). До сьогоденного дня екзегети й теологи не можуть дати вичерпної відповіді стосовно символу Святого Духа в образі голуба. Найчастіше намагаються пояснити його значення в контексті культури Сходу, де голуба вважали за святого птаха і за атрибут богині Іштар. У Сирії, наприклад, не можна було споживати білих голубів, а хто хоча б торкнувся їх, то вважався проклятий протягом цілого дня. Спостерігаючи за цими птахами, спостерігали їх риси, що були

прикладом і для людського життя: любов, простоту і лагідність. Сам Ісус ставить їх за взірець, коли говорить: „будьте невинні, як голуби“⁶⁸. Усі згадані символи виражають спосіб діяння Святого Духа серед людей.

У контексті структурного аналізу символіки Святого Духа основним підходом до інтерпретації множинності семантики виступала модель подвійного значення – буквального (історичного або тілесного) та духовного (іномовного чи переносного), який панував у середньовічній екзегетиці.⁶⁹

Смислопороджувальна цілісність тексту символічних номінацій Святого Духа, що характеризується іманентною діалектичною здатністю цього релігійного пракоцепту до змінності та зашифрованості різними кодувальними системами, реалізує власний смислотворчий потенціал у багаторівневій сакральній християнській структурі. Можемо стверджувати, що полісемантичність символіки Святого Духа має характер гештальта, тобто „структури, елементи котрої не можуть існувати поза цілим або загальне значення якої не може бути виведене із значення її елементів і того, як вони об'єднуються один із одним“⁷⁰. Інтертекстуальні референції символічних денотацій Святого Духа активно репрезентовані у церковних таїнствах, обрядах, сакральному християнському мистецтві.

У християнській картині світу існують ряд інших мікрогруп символів, наділених потенціалом багатозначного інтерпретування.

Символіка простору в християнському дискурсі є однією з найважливіших символічних структур. Сакральний простір є важливою категорією релігійної свідомості, що „виражає релігійно-міфологічне уявлення про особливий стан або локус простору, який володіє властивістю святості“, „закладає просторові параметри релігійно-міфологічної картини світу“, „у взаємозв'язку зі священним часом формує священний хронотоп, у континуумі котрого міфологічна свідомість

⁶⁸ Мт 10, 16.

⁶⁹ РАСТЬЕ Ф. 2001. *Интерпретирующая семантика* / Ф. Растье ; [пер. с. франц., примеч., предм.-имен. указ. А. Е. Бочарёва]. – Нижний Новгород : «Деком», 2001, s. 179-182.

⁷⁰ ВСЕМИРНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ : Христианство : [справочное издание / гл. ред. М. В. Адамчик ; гл. науч. ред. В. В. Адамчик]. – Мн. : Современный литератор, 2004, s. 29.

розташовує сакральні образи і розгортає священні події⁷¹.

Особливе значення займає розуміння символічних конотацій простору в моделях передавання та сприймання інформації, при чому не лише в координатах релігійної картини світу, але в широкому мегатексті культури, зокрема, християнської.

Акватична символіка належить до однієї з найважливіших символічних груп у структурі релігійної свідомості як „способі ставлення віруючого до світу, зв'язків із ним через систему поглядів і почуттів, смисл і значення яких становить віра в надприродне”⁷². Вода – це багатозначний символ, що присутній у кожній культурі й релігії, який промовляє поліфонічною мовою, розшифрування котрої важливе в релігійному світосприйнятті як особливому різновиді духовно-практичного освоєння світу.

Вода „символізує повну сукупність можливого, вона є *fons et origo* (джерело і початок), зосередження всіх потенцій буття”⁷³. Вона є основою життя рослин, еліксиром безсмертя; забезпечує довге життя, творчу силу, очищує, зцілює тощо. Ритуальне обмивання – наче друге народження, новий вихід із материнського лона.

Як космогонічний символ, вмістилище всіх зачатків, вода виступає і в якості чарівної та цілющої субстанції. Прототипом будь-якої води є „жива вода“, яку важко здобути. Її охороняють чудовиська, вона знаходиться у неприступних місцях, у володіннях демонів чи богів. Дістатися до її джерела можна лише через ряд посвячень та випробувань, як і в пошуках дерева життя. Ці два символи описані й в Апокаліпсисі: „І показав мені річку води життя, світлу, мов кришталь, що виходила від престолом Бога й Англія. Посеред вулиці його і річки, по цей бік і по той бік – дерево життя, що приносить дванадцять плодів, на кожний місяць подає плід свій, і листки дерева – для оздоровлення народів”⁷⁴.

У людському плані занурення еквівалентне смерті, а в космічному –

⁷¹ ЕНЦИКЛОПЕДИЯ РЕЛИГИЙ : под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М. : Академический проект ; Гаудеамус, 2008. – 1520 с.:ил. – (Summa), s. 1141.

⁷² Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002, s. 544-545.

⁷³ ЭЛИАДЕ М. 1999. *Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения*; [перев. с англ.] / М. Элиаде. – М. : Ладомир, 1999, s. 183.

⁷⁴ Zj 22, 1 – 2.

катастрофі, потопу, що періодично розчиняє світ у водах первісного океану. Руйнуючи будь-яку форму і скасовуючи будь-яке минуле, вода володіє здатністю очищення, відновлення і відродження. Занурюваний в неї „помирає“ і, встаючи із води, подібний до безгрішного немовляти, яке не має минулого, здатне сприйняти нове одкровення і почати нове життя. Пророк Єзекиїл писав: „Я окроплю вас чистою водою, і ви очиститесь; я вас очищу від усіх ваших гидот і від усіх ваших кумирів“⁷⁵. А пророкові Захарії було явлено в дусі, що „того дня буде відкрите джерело для дому Давида й для мешканців Єрусалиму, на змиття гріха й нечистоти“.⁷⁶

Міфологічний світогляд наділяє перші події існування світу особливою, „взірцевою“ роллю, наділеною силою сакральності. Акт креації виступає своєрідним коренем історії, тому всі пов'язані з ним символи характеризуються високою аксіологічною функцією. Найважливішим серед них виступає якраз вода, оскільки з неї народжується світ та всі істоти, що його населяють.

Глибинний зміст християнського акватичного символізму увиразнюється при розшифруванні крізь призму біблійного коду.

Вода – це символ всезагального зачаття і народження.

У стародавніх народів море з усіма його небезпеками викликало тривогу, страх перед карою за вчинені гріхи: „Витягни мене з болота, щоб я не загрузнув; коли б то я урятувавсь від тих, що мене ненавидять, і від вод глибоких! Водяна бистринь хай не затопить мене, глибинь хай мене не поглине, хай яма не затулить своєї пащі надо мною“⁷⁷ „Бездня кличе до безодні під гуркіт твоїх водоспадів; усі твої буруни й хвилі хлинули на мене“⁷⁸; „Води були б тоді нас затопили, потік пронісся б понад нами, бурхливі води б тоді пройшли над нашою душею. Благословен Господь, що нас не видав на здобич їм у зуби“⁷⁹; „Тому помолиться до тебе всяк побожний в час небезпеки. І під час повені вод великих – вони до нього не

⁷⁵ Ef 36, 25.

⁷⁶ ЭЛИАДЕ М. 1999. *Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения*; [перев. с англ.] / М. Элиаде. – М. : Ладомир, 1999, s. 183 – 208.

⁷⁷ Ж 69, 15-16.

⁷⁸ Ж 42, 8.

⁷⁹ Ж 124, 4-6.

досягнуть⁸⁰; „Бог нам прибіжище і сила; у нещастях з’явився з дужою допомогою. Тим не злякаємося, хоч би й земля провалилась і гори захиталися серед моря“⁸¹; „Ти правиш гордим морем; коли розбурхаються його хвилі, ти їх гамуєш“⁸²; „Море – його, бо то він витворив його, і сушу його руки створили“⁸³.

Пророцтва Ісаї також використовують акватичний символізм як образ грізної кари: „За те, що цей народ нізащо вважає тихі Шілоах-води і тремтить перед Реціном та сином Ремалії, наśle Господь на нього могутні й великі води ріки; вона прибуде в усіх своїх руслах і виступить з усіх своїх берегів; вона залле Юдею, затопить, пройде через неї і сгатиме по саму шию, а розпростерті її крила вкриють усю ширину землі твоєї, Еммануїле!“⁸⁴.

Позитивна характеристика акватичного символізму вбачає у воді джерело життя: „Бо Господь, Бог твій, хоче ввести тебе в гарний край, у край долин з водою, з джерелами та підземними водами, що б’ють по рівнинах та по горах“ (Втор. 8, 7). Загалом, спрага символізує „фундаментальне прагнення людини, яке втамовує тільки Бог“⁸⁵.

Ісає порівнює символ води із репрезентацією благословення: „Якби ж то ти вважав на мої повеління! Щастя твоє було б, мов річка, а справедливість твоя – як хвилі в морі“⁸⁶.

Бог виступає володарем вод, символізм яких виражає Його благословення та милосердя як відповідь на вірність укладеному заповітові: „Не робіть собі кумирів, ні тесаних ідолів, ні стовпів не ставте собі, ні каменя з образами нехай не буде в вашій землі, щоб перед ними падати ниць; бо я – Господь, Бог ваш. Субот моїх пильнуйте і святиню мою шануйте; я – Господь. Коли ходитимете в моїх установах і пильнуватимете мої заповіді, і будете їх виконувати, то я насилатиму вам дощі о

⁸⁰ Ж 32, 6.

⁸¹ Ж 46, 2-3.

⁸² Ж 89, 10.

⁸³ Ж 95, 5.

⁸⁴ Із 8, 6-8.

⁸⁵ ДЮЛЕЙ М. 2010. *Християнські символи: Катехиза та Біблія (I-IV ст.)*; [пер. з фр. М.

Горішньої] / М. Дюлей. – Львів : Свічадо, 2010, s. 99.

⁸⁶ Із 18.

відповідній порі, і земля даватиме свій урожай, і дерево, що в полі, приносить свої плоди“ (Лев. 26, 1-4).

Надмір або недостача води були карою для ізраїльського народу: „Я дав вам голі зуби по всіх містах ваших, безхліб'я по всіх селах ваших, та ви до мене не повернулися, - слово Господнє. Я стримав від вас дощ, як було ще три місяці до жнив; пускав його на одне місто, та не пускав на друге; один наділ дощем скроплювано, а другий, на який дощ не падав, висихав. І пленталися двоє-троє міст до одного міста, щоб води напиться, і не напивались; та ви до мене не повернулися, - слово Господнє“ (Ам. 4, 6-8). Правда, тут рішення Господа не наділені жорстокою арбітральністю, адже ініціатива і вибір належать людині.

Благословляюча семантика води увиразнюється на пустельних просторах, існування на котрих не можливе без оживляючої сили води: „Прийшли вони в Меру, та води з Мери не могли пити, бо гірка була; тим і прозвали те місце Мера. І нарікали люди на Мойсея, говоривши: „Що нам пити?“ А він заголосив до Господа; і вказав йому Господь дерево; вкинув він його у воду, і вода стала солодкою. Там дав він їм закон і суд, там випробував їх. І сказав: „Коли ти пильно слухатимешся голосу Господа, Бога твого, і чинитимеш те, що йому до вподоби, і вважатимеш на його накази, і дотримуватимешся всіх його установ, ані одної з тих недуг, що я навів був на Єгипет, не наведу на тебе: я бо Господь, твій цілитель“. Потім прийшли вони в Елім, де було дванадцять водних джерел і сімдесят пальм. І отаборилися там над водою“ (Вих. 15, 23-27).

Окрім відомого сюжету про видобування води зі скелі (Вих. 17, 4-6), наведемо поетичний приклад одного з псалмів із поетичною акватичною символічністю: „Ти заснував землю на її підвалинах – не захитається по віки вічні. Безоднею, немов одежею, покритв її, понад горами стали води. Перед погрозою твоєю вони втікали, перед голосом грому твого тремтіли. Звелися гори, зійшли долини до місця, що ти їм призначив. Поставив їм границю, якої не перейдуть, щоб знову покрити землю. Джерела посилаєш у ріки, які течуть проміж горами. Усю звірину, що в полі, вони напувають, дикі осли там гасять свою спрагу. Над ними кублиться небесне птаство, з-поміж гіляк дає свій голос. Ти напуваєш гори з твоїх горниць, земля насичується плодом діл твоїх. Вирощуєш траву для скоту, зела – на вжиток людям; щоб хліб із землі добували: вино, що серце людське

звеселяє, олію, щоб від неї ясніло обличчя, і хліб, що скріплює серце людське. Насичуються дерева Господні, кедри ліванські, що посадив їх⁸⁷.

У християнстві найглибший вимір символика води набуває в таїнстві хрещення, де означає внутрішнє переродження через звільнення від гріха: „Бо коли кров волів і козлів та попіл телиці, як покропить нечистих, освячує, даючи їм чистоту тіла, то скільки більше кров Христа, - який Духом вічним приніс себе самого Богові непорочним, - очистить наше сумління від мертвих діл, на служіння Богові живому!“⁸⁸.

Апостол народів розуміє омовіння в хрестильній воді символ занурення в смерть і воскресіння, пасхальний перехід до нового життя в благодаті: „Чи ж ви не знаєте, що всі ми, що в Христа Ісуса охрестилися, у смерть його хрестилися? Ми поховані з ним через хрещення на смерть, щоб, як Христос воскрес із мертвих славою Отця, і ми теж жили новим життям“⁸⁹; „Я бо через закон для закону вмер, щоб для Бога жити: я – розп’ятий з Христом. Живу вже не я, а живе Христос у мені. А що живу тепер у тілі, то живу вірою в Божого Сина, який полюбив мене й видав себе за мене“⁹⁰.

Із символом води в біблійній герменевтиці тісно пов'язаний семіозис одягу як художньо-образний спосіб для передачі внутрішнього стану людини. Роздумуючи над духовним станом народу, пророк Ісаї говорить: „Всі ми були, немов нечисті, немов забруднена одежа – вся наша справедливість“⁹¹. Святий Іван Богослов у Книзі Одкровення описує шлюб Христа і Його Нареченої – Церкви, одягненої у „вісон чистий, ясний“, що символізує „праведність святих“⁹².

Щорічно в стародавньому Ізраїлі відзначався великий День Очищення (Йом Кіпур). Цього дня, коли первосвященик проливав кров жертвовної тварини, всі гріхи, вчинені людьми впродовж року, прощалися. Так святилище і скинія зборів очищалися „від нечистот синів Ізраїля“ (Лев. 16, 19). У книзі Вихід також описується, як Мойсей вилив кров тварини на

⁸⁷ Ž 104, 5 – 16.

⁸⁸ Žid 9, 13 – 14.

⁸⁹ Rim 6, 3 – 4.

⁹⁰ Gal 2, 19 – 20.

⁹¹ Iz 64, 5.

⁹² Zj 19, 7 – 8.

жертвник і кров'ю, що залишилися, окропив ізраїльтян, підтверджуючи таким чином їхній Завіт із Богом (Див. : Вих. 24, 5-8), Завіт вірності і любові. Цей Завіт став нерозривним взаємним зобов'язанням, скріпленим у момент „одягання“ ізраїльтян у кров жертвовної тварини.

Пророк Ісаї пише: „Я веселюся в Господі, душа моя радіє в моїм Бозі, бо Він зодягнув мене в шати спасіння, окрив мене плащем справедливості, немов той молодий, що себе вінцем прикрашає, неначе молода, що дорогоцінностями себе оздоблює“⁹³.

У християнській теології існує поняття „одягтися в шати спасіння Христа“. Передусім мається на увазі, що під час таїнства хрещення кожна людина „одягається“ у Христа. Апостол Павло пише: „Всі бо ви, що у Христа хрестилися, у Христа одягнулися“⁹⁴. В ранній церкві існувала традиція, коли ті, хто хрестився, нагими занурювалися у води хрещення, а при виході надягали біле вбрання як символ „одягання у Христа“. У латинському обряді Католицької церкви і сьогодні під час хрещення священник дає новоохрещеним білу тканину.

Тема одягання в шати спасіння, тобто в Ісуса Христа, неодноразово повторюється у Новому Завіті. В Посланні до Ефесян, наприклад, ідеться про необхідність „позбутися <...> старої людини, яку розтлівають звабливі пристрасті <...> й одягнутись у нову людину, створену на подобу Божу, у справедливості й у святості правди“⁹⁵. У Книзі Одкровення Ісус Христос застерігає своїх перших послідовників: „Раджу тобі купити від мене золото очищене огнем, щоб ти збагатів, і одежу білу, щоб зодягнувся, і не видно було сором наготи твоєї“⁹⁶.

Г. Ноувен, говорячи про преображення особистості, пише: „Бути віруючим означає бути одягненим у Христа. <...> Це набагато більше, ніж носити плащ, що прикриває наше убожество. Це означає повне перетворення, що дозволяє нам говорити разом зі святим Павлом: „Я розп'ятий з Христом. Живу вже не я, а живе Христос у мені“⁹⁷. Ми є живим Христом у світі. Христом – Богом, Який втілювався, Який продовжує

⁹³ Iz 61, 10.

⁹⁴ Gal 3, 27.

⁹⁵ Ef 4, 22 – 24.

⁹⁶ Zj 3, 18.

⁹⁷ Gal 2, 20.

відкривати Себе в нашому тілі. Так, істинне спасіння – це ставати Христом”⁹⁸.

У релігійному комунікативному процесі пізнання світу сакральна символіка у формі відповідних тематичних структур та при допомозі використання релігійно-семантичних концептів вибудовує-відтворює повний образ універсуму культури, розшифровуючи архетипно-психологічні й концептуально-філософські топоси причетності до сасгит. Релігійний символізм завдяки містично-сакральним і раціонально-теологічним моделям передавання концептуальної інформації формує автентичну християнську ідентичність у широкій культурній дискурсивності.

Увиразненням здатності до структурування та полегшення інтерпретаційних завдань є згрупування та аналіз відповідних груп християнської сакральної символіки.

Домінантними конотаціями акватичного символізму виступають такі: зосередження потенціалу різноманітних проявів життя, зокрема зачаття й народження; сили первісного неструктурованого хаосу; грізну кару Господа, детерміновану людською гріховністю; образ благословення й милосердя, мудрості й проминальності. Кульмінації християнський символізм води набуває в матеріальній формі таїнства хрещення, де означає внутрішнє переродження для буття, позбавленого від гріха. Вода виступає одним із основоположних символів християнської картини світу, виражає своєрідний діалогічний спосіб передавання інформації, як на рівні теологічної доктрини, так і мистецько-образного сприйняття.

На прикладі окремих християнських макросимволів, зокрема символіки Святого Духа і води, зроблено спробу виявити закономірності інтерпретаційних можливостей сакрально-символічних структур при врахуванні їхньої традиційної онтологічної концептуальності та потенційної інтертекстуальної „відкритості“.

Дослідження інтерпретаційних методів і семантичного потенціалу християнської символіки дозволяє виявити повноту поліфонічних форм, що зумовлює множинність варіантів дешифрування релігійної картини

⁹⁸ Преображение личности, приоритетов, молитвы - [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://slovosnami.narod.ru>

світу. Проблему інтерпретації сакральних текстів варто вирішувати в комплексному підході із врахуванням не лише традиційних парадигм екзегетичного тлумачення, але й контексту, прагматичного оточення та інтенційно-світоглядних установок інтерпретатора. Тому у визначенні стратегій інтерпретації християнських символічних структур слід враховувати етимологію концептів, креативно-динамічний потенціал, додаткові смислові нашарування, причинно-наслідкові зв'язки, хронотопні особливості, аксіологічну систему відповідних культурних традицій.

Із наведених та проаналізованих прикладів системних груп символів можемо зробити висновок, що важливу роль у них відіграє не тільки їхнє семантичне наповнення, але й контекстуальне семіотично-смислове оточення, що відіграє помітну роль у створенні символічних ансамблів, в яких символи впливають один на одного, перетинаються, взаємодіють.

Вважаємо, що інтерпретаційні процедури сакрального символізму, розкриваючи змістове наповнення відповідних форм, підтверджують правомірність символічного досвіду як когнітивного у загальній релігійній картині світу. У сакрально-символічних структурах їхня сутність визначається не окремими елементами, а способом їхнього поєднання – цілісною композицією, що займає чільне місце в загальній релігійній картині світу.

Список бібліографічних посилань

- БАХТИН М. М. 1994. *Работы 1920-х годов* / Михаил Михайлович Бахтин. – К. : Next, 1994.
- БОЛДЫРЕВ Н. Н. 2000. *Когнитивная семантика : курс лекций по английской филологии* / Н. Н. Болдырев. – Тамбов : Изд-во Тамбовского университета, 2000.
- ВСЕМИРНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ : *Христианство* : [справочное издание / гл. ред. М. В. Адамчик ; гл. науч. ред. В. В. Адамчик]. – Мн. : Современный литератор, 2004.
- ГАДАМЕР Г.-Г. 1991. *Актуальность прекрасного* / Пер. с нем. / Г.-Г. Гадамер. – М. : Искусство, 1991. – 367 с. – (Серия „История эстетики в памятниках и документах“).

- ДЮЛЕЙ М. ХРИСТИЯНСЬКІ СИМВОЛИ : 2004. *Катехиза та Біблія (I-IV ст.)* ; [пер. з фр. М. Горішньої] / М. Дюлей. – Львів : Свічадо, 2010.
- ЕКО У. РОЛЬ ЧИТАЧА. 2004. *Дослідження з семіотики текстів* / У. Еко ; [пер. з англ. М. Гірняк]. – Львів : Літопис, 2004.
- ЭЛИАДЕ М. 1999. *Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения* ; [перев. с англ.] / М. Элиаде. – М. : Ладомир, 1999.
- ЭНЦИКЛОПЕДИЯ РЕЛИГИЙ : 2008. под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М. : Академический проект ; Гаудеамус, 2008. – 1520 с.:ил. – (Summa).
- ЛОТМАН Ю. М. 1997. *О русской литературе* / Ю. М. Лотман. – С.-Петербург : „Искусство-СПБ“, 1997.
- ПОТЕБНЯ А. А. 1905. *Из записок о теории словесности: Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое. Приложения* / А. А. Потебня. – Харьков, 1905.
- Преображение личности, приоритетов, молитвы* - [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://slovosnami.narod.ru>
- ПЬЕГЕ-ГРО Н. 2008. *Введение в теорию интертекстуальности* / Н. Пьеге-Гро ; [пер. с франц. Г. К. Косикова, В. Ю. Лукасик, Б. П. Нарумова ; примеч., общ. ред. и вст. ст. Г. К. Косикова]. – М. : Издательство ЛКИ, 2008. – 240 с.
- РАСТЬЕ Ф. 2001. *Интерпретирующая семантика* / Ф. Растье ; [пер. с франц., примеч., предм.-имен. указ. А. Е. Бочкарёва]. – Нижний Новгород : „Деком“, 2001. – 368 с.
- Святе Письмо Старого та Нового Завіту*. Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, араміїськими та грецькими текстами. – United Bible Societies, 1991. – 1494 с.
- Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – 744 с.
- MICKIEWICZ, F. 1998. *Znaki Ducha Świętego* / Franciszek Mickiewicz SAC, ks. – Ząbki : Apostolicum, 1998.

SYSTEM CONNECTIONS OF THE CHRISTIAN SYMBOLICS

Ivan B. OSTASHCHUK, Doctor of Philosophy Science, Professor of the Chair of Religious Studies, Theology and Culturology, Vasyl Stefanyk Prycarpathian National University (Ukraine, Ivano-Frankivsk) Україна, вул. Шевченка, 57
м. Івано-Франківськ 76018

Abstract

The contribution analyzes methodological paradigm of religious groups of symbols, which included structural, hermeneutic and semiotic methods of reveal the communicative and pragmatic aspects of semantic potential of Christian religious symbolics. Considered symbolic component in terms of language discourse of religion that structured in a conceptual hierarchy agreed text construction, particularly in intertextual and communication model reflecting qualification and axiological sphere of religious and sacred knowledge and artistic interpretation of reality. Analyzed separate groups of Christian sacred symbols, including the Holy Spirit and water, which are included in the overall picture of Christian symbolism as a system of established concepts.

Keywords

Religious symbolics, religious symbolism, religious symbol, system of symbols, interpretation.

КОНЦЕПТУАЛЬНЕ СТАНОВЛЕННЯ СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ І БОГОСЛОВСЬКОЇ ОСВІТИ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В КИЇВСЬКИЙ ПЕРІОД

Василь Михайлович ПОПОВИЧ

Доцент кафедри „Соціальної роботи“ Запорізького національного
технічного університету

Постановка проблеми у загальному вигляді. Сучасні виклики перед українським суспільством пов'язані з посиленням секуляризаційних і глобалізаційних процесів, які відображаються на житті всього соціуму. Поступове пробудження релігійної свідомості, відновлення духовності невід'ємно пов'язане із відродженням православ'я в Україні, що виступає фактором гармонізації суспільних відносин. В той же час перед суспільством (завдяки бурхливому розвитку науки, техніки, інформаційних технологій) постають гострі проблеми соціального, політичного, економічного і культурного характеру, вирішення яких потребує не тільки зусилля різних соціальних інститутів, але й відповіді Церкви на виклики постіндустріальної, інформаційної епохи.

Сьогодні є підстави говорити про виокремлення у православ'ї таких векторів, як лібералізм, консерватизм та навіть фундаменталізм, представники цих орієнтацій бачають різні моделі розвитку православної Церкви в умовах сучасності. Наука має теоретичні розробки моделей адаптації релігійної традиції до умов сучасності. Так, англійський соціолог Д.Коглі поділяє ці моделі на модернізовану, ізоляціоністську та „аджорнаменто“. Суть першої полягає в тому, що вона відкидає догматичну частину релігії як таку, що застаріла, але концентрується на етичній частині. Друга модель – свідомо ізоляція від сучасного світу, яка включає три різновиди самоізоляції: повну (спроба існувати поза суспільством), культову (концентрація на екзотичних елементах традиційних релігій) та ізоляцію у гетто (замкненість і корпоративність із налаштуванням на зміну навколишнього світу у свій спосіб). Третя модель – „аджорнаменто“, тобто

осучаснення, її реалізацією є програма, накреслена Другим Ватиканським собором⁹⁹.

Сучасне православ'я також починає частіше акцентувати увагу на соціальній складовій релігії. Найбільш виразним підтвердженням активного звернення у бік соціальної складової православ'я є прийняття документів, які відображають соціальне вчення християнства („Основи соціальної концепції Російської Православної Церкви“¹⁰⁰, „Церква і світ на початку третього тисячоліття“ – Декларація ювілейного помісного собору Української Православної Церкви Київського Патріархату¹⁰¹, „Основи соціальної концепції Української Православної Церкви“¹⁰²). В них зроблено спробу надати відповідь на найбільш актуальні проблеми глобалізованого соціуму. Слід зазначити, що під соціально-філософською доктриною християнства розуміють сукупність філософських і богословських поглядів щодо пізнання сутності та устрою суспільства, а також систему норм соціальної взаємодії, які впливають із цього пізнання й реалізуються в конкретних суспільних умовах.

Сьогодні актуальною проблемою виступає процес посилення секуляризації церковно-релігійного середовища, деформація морального ідеалу священнослужителя і як наслідок дискредитація Церкви в суспільстві як носія моральності і духовності. З появою задокументованих соціальних вчень (соціальних доктрин) християнських конфесій (УПЦ МП, УПЦ КП, КП, УГКЦ) особливого значення набуває проблема їх імплікації та інкорпорації в систему богословської освіти. Соціальне вчення Української Православної Церкви – це базовий документ, це довгострокова програма суспільного служіння Церкви, яка спирається на православне, богословське осмислення положення Церкви в плюра-

⁹⁹ МАРЧИШАК А. 2004. *Трансформація поглядів православ'я на місце Церкви у суспільному житті* / А. Марчишак // Науковий вісник Чернівецького університету. Збірник наукових праць. Випуск 203-204. Філософія. – Чернівці, 2004, s. 75–80.

¹⁰⁰ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви / Офіційний сайт Московського патріархату [Електронний ресурс] – Режим доступу до журн.: <http://www.patriarchia.ru/ua/>.

¹⁰¹ Церква і світ на початку третього тисячоліття. 2001. Декларація Ювілейного Помісного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2001

¹⁰² Основы социальной концепции Украинской Православной Церкви. 2002. К.: Інформаційно-видавничий відділ УПЦ, 2002.

лістичному секулярному суспільстві. Соціальне вчення виступає як закріплене положення про ставлення Церкви до суспільно-значимих проблем і дій Церкви по відношенню до них, і тому є змістовною складовою богословської освіти, підготовки студентів духовних навчальних закладів до служіння, формування їх моральної особистості (в ціннісно-духовному вимірі) і суспільно-громадської позиції не тільки як клірика, але й члена суспільства.

Чи не тривалішу традицію має богословське тлумачення соціальної доктрини (соціального вчення) християнства. Православна церква під соціальною доктриною розуміє „всеохопну концепцію, яка відображатиме загально-церковний погляд на питання церковно-державних відносин та проблеми суспільства загалом”¹⁰³ або ж „...довготривалу програму суспільного служіння Церкви, яка спирається на православне богословське тлумачення становища Церкви в плюралістичному секулярному суспільстві”¹⁰⁴. В цих визначеннях головний акцент робиться на церкві як на суб’єкті соціального вчення.

Більш ґрунтовний підхід до дефініції даного поняття притаманний католицькій церкві, яка розглядає пізнання сутності та устрою людського суспільства в конкретних суспільних відносинах¹⁰⁵. Тобто соціальна доктрина Католицької Церкви є точним формулюванням результатів ретельного роздумування про складні реалії людського існування у суспільстві і в міжнародному контексті, у світлі віри і церковної традиції. Основна мета соціального вчення Церкви полягає в інтерпретації цих реалій, визначення їх відповідності чи відхилення від Євангельського вчення про людину та її покликання як земного так і трансцендентного, зокрема, окремий наголос ставиться на християнській поведінці особи. Втім вищезазначене поняття в католицизмі, на відміну від православ’я, обмежується чіткими хронологічними рамками і стосується сукупності вчень та настанов, запропонованих Церквою в соціальній царині протягом останнього століття, починаючи з енцикліки „*Rerum novarum*” (1891р.) Лева

¹⁰³ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви / Офіційний сайт Московського патріархату [Електронний ресурс] – Режим доступу до журн.: <http://www.patriarchia.ru/ua/>

¹⁰⁴ Pozri tamže, s. 6.

¹⁰⁵ Компендіум соціальної доктрини Церкви. 2008 .К.: Кайрос, 2008.

ХІІІ¹⁰⁶. Важливо, що в названих визначеннях увага акцентується на загальних та специфічних якостях соціального вчення християнства. Тому, на наш погляд, сукупно вони достатньо адекватно відображають зміст поняття „соціальне вчення церкви“.

Як зазначає Н.Іщук, особлива складність полягає у пошуку сучасної наукової дефініції поняття „соціальна доктрина“ (соціальне вчення) християнства¹⁰⁷. Справа в тому, що в сучасній академічній літературі, з огляду на багатоаспектність цього поняття, воно тлумачиться в єдності з соціальною етикою християнства, що дозволяє говорити про „соціально-етичне вчення християнства“ або ж про „соціальний аспект етичного вчення християнства“. Додамо також, що в сучасній науковій літературі поняття „соціальна доктрина“ та „соціальне вчення“ вживаються як синоніми, які, однак, мають певний змістовний відтінок. Разом з цим, у вітчизняній філософській літературі під доктриною розуміють найбільш концептуалізовану форму існування ідеології, яка безпосередньо орієнтована на практичну дію, втілення в життя, дотримання в повсякденній поведінці та може існувати у вигляді конкретного документа.

Отже, соціальна доктрина виконує функцію поєднуючої ланки поміж двома рівнями релігійної свідомості – повсякденним та теоретичним (богословським), є найефективнішим засобом впливу на великі маси віруючих, одним з найавторитетніших джерел релігійної інформації. Головною метою, яку формулюють творці соціальних концепцій християнських Церков є євангелізація (реєвангелізація) сучасного суспільства. Отже, соціальне вчення є уявлення Церкви про суспільний ідеал і судження про сучасне суспільство.

Сучасним вітчизняним релігієзнавством соціальна доктрина християнства визначається як сукупність богословських поглядів щодо різних сторін суспільних відносин: політичних, правових, економічних. За допомогою соціальної доктрини Церква декларує активну участь

¹⁰⁶ ЯРОЦЬКИЙ П.Л. 2003. *Соціальне вчення церкви за умов глобалізації* / П.Л. Яроцький // *Людина і культура в умовах глобалізації. Збірн. наук. статей.* – К.: Парапан, 2003, s. 321–329.

¹⁰⁷ ІЩУК Н.В. 2010. *Соціальне вчення християнства як теоетика та теoантропoлoгiя* / Н.В. Іщук // *Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки : Наук. вісник : зб. наук. праць / Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова, Українська АН.* – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2010. – Вип. 30, s. 225–231.

християнина в мирських справах.

Таким чином, в рамках даного дослідження розвитку соціального вчення Православної Церкви (і історичному аспекті) соціальне вчення є сукупністю богословських поглядів на сучасні проблеми суспільства, моральний ідеал християнства, політичні, правові та економічні аспекти функціонування соціуму. Соціальне вчення Православної Церкви виступає як відповідь викладам глобалізації і секуляризації людського суспільства і відносин. Як певний документ соціальне вчення Православної Церкви (а також інших християнських конфесій) був оформлений в ХХ столітті, тому для розуміння його сутності і змісту виникає необхідність ретроспективного аналізу генези і формування соціального вчення (соціальної доктрини) в різні періоди розвитку Православної Церкви.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Аналізу соціального вчення християнства присвячено багато наукових праць. Так, за радянських часів різні аспекти соціального вчення православ'я з критичних позицій розглядалися в працях М.Гордієнка, В.Долі, Є.Дулумана, М.Копаниці, М.Короткова, Н.Костенка, Н.Краснікова, П.Курочкіна, М.Новікова, В.Танчерата інших. Філософсько-богословський синтез у царині соціальної етики належить відомим філософам і богословам ХХ ст. В.Екземплярському, М.Олесницькому, П.Светлову, Н.Стелецькому, П.Столярському, Н.Янишеву. Сучасний погляд на місце християнської моралі в соціальній дійсності розробляється представниками різних християнських традицій: митрополитом Дамаскіном (Папандреу), отцем І.Меєндорфом, єпископом Каллістом (Уером), Х.Яннарасом, дияконом А.Кураєвим та іншими.

Формулювання цілей статті. Мета дослідження – розглянути особливості розвитку і концентуального становлення соціального вчення Православної Церкви в Україні в Київський період існування.

Виклад основного матеріалу дослідження. Період Київської Русі - існування єдиної Київської митрополії. Після Хрещення Русі візантійське християнство поступово розпосюджувалося на території розселення слов'ян, поширюючи візантійські обряди і традиції віросповідання. В соціальному аспекті візантійське християнство (концепція візантизму) поступово було інкорпоровано в систему церковно-державних відносин, поглядів на владу і священство („богу – богово, кесарю – кесарево“) та їх

взаємодію, на побутову сферу людських стосунків. На нашу думку, цей процес був не простим копіюванням візантійської моделі, перейняттям поглядів Церкви на суспільство, але й культурним і ментальним синтезом східного християнства і слов'янської цивілізації, поєднанням Віри і слов'янської душі, що в подальшому сформувало специфіку православного християнства в Київській Русі. В сучасному релігієзнавстві ці особливості набули наукового осмислення в концепції київського християнства або київського православ'я.

Київське християнство – це наукове поняття із чітко означеним змістом: як схрещення східного християнства із західним на ґрунті передхристиянської культури придніпрянської Руси – України. Київське християнство було дійовим чинником створення виразного духовного обличчя українця як самодостатнього етнічного суб'єкта вже наприкінці XI ст. Упродовж кількох століть Церква заступала українському народові втрачену державну владу і, по суті, була єдиною репрезентативною установою, що виконувала функції етнозбереження і самоідентифікації української нації. Феномен Київського християнства зумовлюється своєрідністю його світоглядно-релігійних засад, закладених у „Слові про Закон і Благодать“ митрополита Іларіона, „Посланні до смоленського пресвітера Фоми“ митрополита Климента Смолятича, „Посланні до братії“ Луки Жидяти, „Пам'яті і похвалі Володимирові“ Якова Мніха, „Повісті временних літ“ і „Житті Феодосія Печерського“ Нестора, „Києво-Печерському патерику“¹⁰⁸.

Як зазначає релігієзнавець П.Яроцький, Київське християнство „не сприймало візантійської теократії, цезаропапізму, не надавало виключної уваги специфічним формам візантійської набожності, буквализму, ритуалізму, що згодом знайшли сприятливі умови для розвитку на ґрунті Московського християнства“¹⁰⁹. А на думку О.Сагана, Київське християнство – це переломлені через призму особливостей національної духовності, передуючих релігійних традицій українського етносу, його

¹⁰⁸ САГАН О. 2001. *Національні прояви православ'я: український аспект* / О. Саган. – К.: Світ знань, 2001, s. 255.

¹⁰⁹ САГАН О. 2001. *Національні прояви православ'я: український аспект* / О. Саган. – К.: Світ знань, 2001, s. 368.

історичного буття і самобутньої культури і ввібрані у ролі ідентифікаторів його духовності християнське віровчення і культ, організація церковного життя. Специфіка Київського православ'я проявлялась насамперед в самобутності організації обрядово-культової сфери, мистецького оформлення церковно-релігійного життя, а також оригінальному прочитанні деяких канонічних засад християнського вчення¹¹⁰.

Відомий дослідник Є.Харьковщенко визначив наступні особливості київського християнства¹¹¹ : християнський універсалізм, толерантне ставлення до різних релігійних центрів на Сході і Заході, несприйняття месіанства будь-якої церкви, візантійського цезарепапізму і римського папоцезаризму, ранньохристиянська орієнтація, паулінізм як форма заперечення богообраності будь-якого народу і відповідно церковного імперіалізму, вироблення власного слов'янського обряду, патріотичність і софійність.

Отже, в основі релігійності Київської Русі лежить софійна традиція, що розроблялася ще в дохристиянський період (Сократ, Парменід, Платон) і знайшла своє відображення у працях видатних теоретиків християнства (Афанасій Великий, Григорій Богослов, Григорій Ниський, Макарій Великий). Київське християнство через софійний підхід, вважало, що віра і спасіння ґрунтуються не на аскетично-чернечому спогляданні або логічно-розсудкових конструкціях, а на активному релігійному житті як продовженні творіння.

Як вектор соціального вчення євангелізм київського християнства був зорієнтований на ту традицію в ранньому християнстві, яка пов'язана з діяльністю апостола Павла. Паулінізм перетворив єдність і рівність всіх людей у Христі на основний принцип – універсальність християнства. Стратегія паулінізму щодо церкви і держави та їх взаємовідносин ґрунтувалася на принципах: з одного боку, незалежність внутрішнього життя церкви від держави, а з другого – ідея богостановленості влади,

¹¹⁰ САГАН О. *Поняття Київського християнства, його церковна та просторово-часова ідентифікація* / О Саган // Релігія в Україні [Електронний ресурс] – Режим доступу до журн.: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/11408-ponyattya-kiyivskogoxristiyanstva-jogo-cerkovna-ta-prostorovo-chasova-identifikaciya.html>.

¹¹¹ ХАРЬКОВЩЕНКО Є. 1997. *Особливості Київського християнства* / Є. Харьковщенко, А. Глушак // Історія православної церкви в Україні. – К.: Четверта хвиля, 1997, s. 8 – 22.

єдність („симфонія“) влади і церкви. З іншого боку, простежуючи історичний розвиток еліт в Київській державі X – XIII ст., Б.Кухта і Н.Теплоухова підкреслювали запозичення з Візантії лише елементів православної концепції влади, а не сприйняття доктрин як таких¹¹². В цьому сенсі церковно-державні і суспільні відносини в Київський період ґрунтувалися на засадах, сформульованих митрополитом Іларіоном у знаменитій праці „„Про закон, Мойсеєм даним, і благодаті, і істині Ісусом Христом бувшою...““¹¹³ : кожна людина відповідальна перед Богом, а весь народ, начолі зі своїми правителями, має дбати про загальнонародні, суспільні справи (на цій засаді зростав патріотизм київського християнства); всі народи рівні й рівноцінні перед Богом – цей принцип був протилежним претензіям візантійських, а згодом і московських патріархів на першість у християнському світі; розмежування функцій держави і Церкви – державна влада повинна дбати про світські загальнонародні справи, а церковна, віроповчальна, пастирська влада про „добро душ“, відповідати за моральний стан народу, а відтак Церква, як „установа Божа“, має бути незалежною від світської державної влади у справах свого внутрішнього життя, християнської віри і моралі.

Моральний вплив Київського християнства позначився і на суспільному житті. Змінилися погляди на сім'ю і сімейні стосунки. Становище жінки в християнській сім'ї стає становищем дружини, а не рабині. Доброчинність, що ґрунтувалася на заповіді християнського милосердя, стала поширюватися з прийняттям християнства. До складу „церковних людей“ за тодішнім державним законом входили не тільки священнослужителі з їхніми родинами, а й люди, що жили в так званих „богадільнях“. Церква дбала про тих, хто сам себе не міг прогодувати: про жебраків, бідних, хворих, старих, даючи цим приклад людяного ставлення до всіх немічних і беззахисних.

З часу запровадження християнства у Київській державі освіті

¹¹² ІГНАТУША О.М. 2001. *Історичний поступ українського православ'я: пошук нової парадигми* / О.М. Ігнатуша // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – 2001. – Вип. XIII. – с. 10–22.

¹¹³ ІЛАРІОН КИЇВСЬКИЙ. *Слово про закон і благодать* / Митрополит Іларіон Київський // Ізборник [Електронний ресурс] – Режим доступу до журн.: <http://litopys.org.ua/oldukr/ilarion.htm>.

надається особливе значення. Так, св. Ярослав Мудрий засновував та впорядковував школи при храмах і монастирях для благочестивого зростання дітей та юнацтва. Тож велике значення мали монастирі, при яких зосереджувалися своєрідні центри письменства, освіти, науки тогочасного суспільства. Роль монастирів на Русі була величезна. І головна їх заслуга перед народом – не кажучи про їх чисто духовну роль – в тому, що вони були найбільшими центрами освіченості. У монастирях, зокрема, велися літописи, що донесли до наших днів дані про всі знаменні події в історії українського народу. У монастирях процвітали іконопис і мистецтво книжкового писання, виконувалися переклади богословських, історичних і літературних творів. Широка добродійна діяльність монастирів сприяла вихованню в народі духу милосердя і жалісливості. Аспекти розвитку богословської освіти і соціального вчення в даний період представлено в таблиці 1.

Таблиця 1

Особливості розвитку соціального вчення і богословської освіти
Православної Церкви в Україні в Київський період

Особливості церковно-державних відносин	Суспільно-моральний ідеал духовенства	Економічний і побутовий аспект суспільного життя	Соціально-філософські основи соціального вчення	Інкорпорація соціального вчення в систему богословської освіти
Концепція „симфонії влад“ Несприйняття месіанства будь-якої церкви, візантійського цезарепапізму і римського папоцезаризму	Тенденція до аскетичного ідеалу Освіченість Милосердя	Пріоритет внутрішнього світу особистості, потяг до проблем духовного.	Християнський універсалізм Паулінізм Софійність	Монастирі як осередки богословської освіти

Висновки з даного дослідження. Таким чином, погляди Церкви на соціальне буття в Київський період представляли собою синтез уявлень візантійського християнства на взаємовідносини церкви, державної влади та суспільства і ментальних та культурних особливостей слов'янських народів, що сформувало особливу систему православного християнства, відому в сучасному релігієзнавстві як Київське християнство. В київському християнстві набував пріоритет внутрішнього світу особистості, потяг до проблем духовного, а такі його риси як християнська універсальність, паулінізм і софійність в подальшому сприяли розвитку в українському православ'ї своєрідні риси і форму функціонування в соціальному аспекті: соборність, демократизм, толерантність до інших релігій і культурних традицій, схильність до екуменізму.

Отже, сучасна система духовної освіти втілює в собі усі надбання історичного поступу Православної церкви в Україні, пройшовши шлях від розрізнених духовних шкіл до розгалуженої інституціональної структури. Тому православній освіті притаманні як надбання патристичної, діалогічної традиції духовного становлення священнослужителя, так і сучасні концепції розвитку освіти в дискурсі модернізації і реформування церковно-світських відносин, що вказує на посилення соціальності богословської освіти, складовою якої є соціальне вчення Православної Церкви.

Список бібліографічних посилань

- ІГНАТУША О.М. 2001. *Історичний поступ українського православ'я: пошук нової парадигми* / О.М. Ігнатуша // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – 2001. – Вип. XIII, с. 10–22.
- ІЛАРІОН КИЇВСЬКИЙ. *Слово про закон і благодать* / Митрополит Іларіон Київський // Ізборник [Електронний ресурс] – Режим доступу до журн.: <http://litopys.org.ua/oldukr/ilarion.htm>.
- ІЩУК Н.В. 2010. *Соціальне вчення християнства як теоетика та теоантропология* / Н.В. Іщук // Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки : Наук. вісник : зб. наук. праць / Нац. пед. ун-т

- ім. М. П. Драгоманова, Українська АН. - К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2010. – Вип. 30, s. 225–231.
- Компендіум соціальної доктрини Церкви. – К.: Кайрос, 2008.
- МАРЧИШАК А. 2004. *Трансформація поглядів православ'я на місце Церкви у суспільному житті* / А. Марчишак // Науковий вісник Чернівецького університету. Збірник наукових праць. Випуск 203-204. Філософія. – Чернівці, 2004, s. 75–80.
- Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. – К.: Інформаційно-видавничий відділ УПЦ, 2002.
- Основи соціальної концепції Русської Православної Церкви / Офіційний сайт Московського патріархату [Електронний ресурс] – Режим доступу до журн.: <http://www.patriarchia.ru/ua/>.
- САГАН О. 2001. *Національні прояви православ'я: український аспект* / О. Саган. – К.: Світ знань, 2001, s. 255.
- САГАН О. *Поняття Київського християнства, його церковна та просторово-часова ідентифікація* / О Саган // Релігія в Україні [Електронний ресурс] – Режим доступу до журн.: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/11408-ponyattya-kiyivskogoxristiyanstva-jogo-cerkovna-ta-prostorovo-chasova-identifikaciya.html>.
- ХАРЬКОВЩЕНКО Є. 1997. *Особливості Київського християнства* / Є. Харьковщенко, А. Глушак // Історія православної церкви в Україні. – К.: Четверта хвиля, 1997, s. 8 – 22.
- Харьковщенко Є.А. Софійність київського християнства / Харьковщенко Є.А. – К.: Наукова думка, 2003, s. 224.
- Церква і світ на початку третього тисячоліття. Декларація Ювілейного Помісного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2001.
- Яроцький П.Л. Соціальне вчення церкви за умов глобалізації / П.Л. Яроцький // Людина і культура в умовах глобалізації. Збірн. наук, статей. – К.: Парапан, 2003, s. 321–329.

THE CONCEPT OF DEVELOPMENT OF SOCIAL LEARNING AND THEOLOGICAL EDUCATION OF THE ORTHODOX CHURCH IN THE KIEV PERIOD

Vasil Michailovich Popovich, lecturer on Humanity and Law Department, Zaporozhye National Technical University, вул. Жуковського 64., 69063, м. Запоріжжя, Ukraine, popovic.vasil@rambler.ru, 0038(061)7642506

Abstract

Study provides insight into the historical development of the social teaching of the Orthodox Church in Ukraine. It characterizes the functions of social perspective in the field of theological education in the Kiev period. The study is described the importance and role of the monastery as a center of educational and social activities in its neighborhood.

Key words

Social learning, social work, Christianity of Kiev, Orthodox theological education, monastery.

РЕЛІГІЄЗНАВЧО-АНТРОПОЛОГІЧНЕ РОЗУМІННЯ ПАЛОМНИЦТВА

Яна ПОПОВИЧ

Здобувач Житомирського Національного університету ім.І.Франка

Паломництво займає важливе місце у релігійному культі. Воно демонструє те, що релігія є не тільки справою душі, але стосується інтегральної сутності людини і значно ширше – передання культурно-духовної традиції. Протягом століть це виразно розуміли й доводили паломники, котрі на своїх дорогах приносили із собою не лише духовні інтенції, але й терпіли чималі фізичні зусилля.

Метою представленої статті є релігієзнавчо-антропологічне дослідження паломництва. Основними завданнями є наступні:

- розкрити етимологічно-концептуальний рівень поняття паломництво;
- висвітлити історико-еволюційний аспект паломницької практики;
- проаналізувати глибоку закоріненість традиції паломництва в органічні потреби людської екзистенції;
- навести приклади включеності паломництва у західний культурний макросвіт.

Релігієзнавчо-філософські аспекти паломництва допомагають розкрити праці таких вчених: С. Аверинцев, патріарх Варфоломій, В. Гертінг, А. Гуревич, З. Гурницький, К. Кох, А. Кочетов, С. Кримський, Б. Лобовик, Є. Мелетинський, Д. Угрінович, Дж. Л. Хендерсон та ін.

Латинська середньовічна сентенція „*Vita est peregrinatio*“ („життя – це паломництво“) чітко виражає сутність християнського розуміння життя, згідно якого найважливішим є прямування через земну тимчасовість до вічного небесного буття у царстві Божому, що виступає найвищим

пріоритетом.¹¹⁴

Доцільно розкрити походження слова „паломник“, відзначаючи його внутрішнє концептуальне наповнення. Такий інтердисциплінарний аспект важливий у глибокому розкритті аналізованої проблеми. Філологічний аспект поглиблює релігієзнавчо-філософське розуміння феномену паломництва. Філологія та філософія займаються розкриттям одних категорій із дещо різних ракурсів: перша з них займається „сміслом“ людського слова і людської думки, смыслом культури, що живе всередині слова, а друга – „самим смыслом“¹¹⁵.

Римське поняття „peregrinus“ в одному зі своїх семантичних значень позначало особу, яка добровільно погоджувалася на вигнання. Така етимологія зумовила те, що у перших століттях християнської ери паломником називали монаха, котрий добровільно втікав від світу, щоб присвятитися молитві й аскезі.

Згодом у християнстві з'явилася нова, доступна для всіх форма паломництва: peregrinatio ad loca sancta (паломництво до святих місць). Цей звичай особливо розвинувся з IV ст., коли почали відвідувати місця, пов'язані з земним життям Ісуса Христа. Із розвитком культу мучеників виникла нова форма паломництва: peregrinatio ad limina sanctorum – паломництво до гробів святих. Серед цих паломництв найважливіше значення мали відвідання могил апостолів – peregrinatio ad limina apostolorum (з лат. – „до порогів (могил) апостолів“). Існує й інше значення цього терміну у канонічному праві Католицької церкви: обов'язок єпископів певної країни регулярно (щоп'ять років) у визначеному часі відвідувати „пороги“ святих апостолів Петра і Павла, що поховані у римських базиліках Св. Петра у Ватикані та Св. Павла за мурами; основним у цьому паломництві є зустріч із папою римським із метою представлення йому стану справ в їхніх дієцезіях, а також зміцнення зв'язку з наступником св. Петра, визнання його першості,

¹¹⁴ РАЦІНГЕР Й. (Венедикт XVI). *Бог і світ: Тайнства християнської віри. Розмова Петра Зевальда з Йосифом Рацінгером* / Пер. з нім. Н. Лозинської // Й. Рацінгер (Венедикт XVI). – Жовква : Місіонер, 2009, s. 261.

¹¹⁵ АВЕРИНЦЕВ С. С. *Похвальное слово филологии* / С. Аверинцев [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.pravmir.ru/pohvalnoe-slovo-filologii/#ixzz32jgNfRB6>

прийняття його порад і рекомендацій.

У сучасності одним із проявів світоглядних пошуків і суспільних тенденцій є практичне втрачання розуміння спадкоємності культурно-релігійної традиції. Однією з основних причин є те, що „християнство стало підсистемою серед цілої низки інших підсистем і таким чином втратило своє універсальне значення і свій вплив на всі сфери життя – як „сіль землі“ і „світло світу“¹¹⁶. Відповідно, це зумовило розходження соціальної та релігійної формації людини, що в попередні епохи становило нерозривну єдність. У західному світі християнство ризикує опинитися у „ситуації всесвітньої діаспори“¹¹⁷.

Паломництво є одним зі способів передання християнської релігійної і культурної традиції.

Досвід католицького паломництва належить до практично-духовного освоєння світу як „діяльності переведення результатів взаємодії суб'єкта з об'єктом у людські якості“¹¹⁸. Така інтенція є однією з основних у процесі формації віри в такий формі. В цьому аспекті спостерігаємо поглиблення релігійності людини через внутрішню зміну особистої віри, що стає можливим, зокрема, у конкретній культовій практиці.

Якщо розглядати релігійність, з одного боку, як суспільний факт, а з іншого, як моральну чесноту, то з теологічної точки зору, в її маніфестації людина віддає Богові належну Йому пошану і честь: „В релігійному жесті людина визнає свою залежність від Творця, як і свій власний статус творіння. Тобто тут ми маємо справу з проголошенням власної метафізичної totoжності“¹¹⁹. У паломництві людина залишає звичний для неї уклад життя, необхідний побутовий комфорт, виринається з встановленого щоденного графіку діяльності, покидає те соціальне середовище, в якому доводиться працювати й комунікувати на різних рівнях, ризикує опинитися в ситуації психологічного дискомфорту і

¹¹⁶ КОХ К. *Християни в Європі: нові шляхи передання віри* / Пер. з нім. / К. Кох. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2013, s.8.

¹¹⁷ Pozri tamže

¹¹⁸ КРИМСЬКИЙ С. 2002. *Практично-духовне освоєння світу* / С. Кримський // Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002, s. 513.

¹¹⁹ ГЕРТИХ В. ОР. *Віра і дія* / Пер. з пол. І. Єрмак / В. Гертх ОР. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2014, s. 16.

фізичного виснаження. Відбувається навіть певне дистанціювання людини не тільки від соціального оточення, але й від неї самої.

З точки зору теології, актуалізована й поглиблена релігійність породжують довіру і покладання на Боже Провидіння, що додає психічної рівноваги і стійкості, допомагає бачити труднощі в світлі необхідного проходження свого духовного шляху випробувань.

Паломницька практика спрямована не так у горизонтально-географічному, як перш за все у вертикально-духовному напрямі до пошуку і вираження не тільки конфесійно-релігійної ідентифікації, але й репрезентації гуманізму. Поглиблення екзистенційної саморефлексії наділене теж вагомим суспільним значенням у контексті постмодерної світоглядної парадигми з її чіткими секулярними акцентами: „Зісвіччення (лаїцизація), що заперечує релігійність і постулює приватне та публічне життя без стосунку до Бога, не провадить до блаженного стану звільнення від трансценденції, а просто відсилає людську перспективу до самої по собі земної тимчасовості, минулості, поза якою ввижається абсолютна пуста”¹²⁰. Ситуація агресивної лаїцизації призводить до того, що сучасна людина пізнає і користує з тих сфер життя, які є більш доступними і не вимагають складного шляху в трансцендентній перспективі. Такими варіантами світського культу і ритуальної прив’язаності можуть стати поп-культура, різноманітні субкультури, а також алкоголь, наркотики. Навіть якщо цією сублімацією буде, скажімо, спорт чи політика, то все одно без духовно-аксіологічних домінант життя людини має великий шанс втратити традиційний вектор гуманізму.

Релігійна традиція має представити свою альтернативу, зокрема у культово-ритуальній формі, що передаватиме глибокий пласт семантики духовних концептів. Паломництво, безумовно, належить до таких відповідей секуляризованому світові. У паломницькій практиці людина піднімається над ситуацією буденності, отримує можливість кроскультурної комунікації, набуває духовного досвіду в містичному спогляданні, перебуванні в тиші, саморефлексії, виконанні релігійних ритуалів, передусім молитов і богослужінь.

¹²⁰ ГЕРТИХ В. ОР. *Віра і дія* / Пер. з пол. І. Єрмак / В. Гертх ОР. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2014, s. 16 – 17.

Для віруючої людини зовнішнє мовчання, поглиблене мовчанням внутрішнім, стає дієвим способом навернення, бо ж відкидання слів звільнює від себе самого і світу. Латинська сентенція свідчить: „*Peregrinatio est tacere*“ („Паломництво – це мовчання“). У цьому святоотецькому порівнянні паломництва із поставою мовчання вбачається паралель до найважливіших сотеріологічних подій християнства, котрі відбулися саме в тиші, поза широкою обсервацією світу: народження Ісуса Христа в тиші ночі, смерть у тиші вечора і воскресіння в тиші ранку. Своєрідна онтологія безмовності відіграє особливу роль у справі спасіння в християнській релігії. Внутрішня зосереджена тиша паломництва робить можливим духовний розвиток людини, закликаючи до катарсису через поглиблення таємниць і таїнств віри. У духовних практиках монахів часто використовувалося мовчання для того, щоб по-новому прийняти Боже і людське слово, розуміючи, що недосконалості людини найчастіше приходять і виражаються саме у мові.

У католицькому паломництві відобразилася християнська концепція часу, котра змінила давньогрецько-міфічну в епоху еллінізму, коли об'єдналися первіснообщинний і громадянсько-державний міфи. Архаїчна світоглядна парадигма не втратилась, а лише асимілювала в себе пізніший раціональний досвід. Отож, міф на всі часи став формою історичного існування людини: „Історія непомітно для себе потрапляє у полон міфу і, поставши перед нащадками як „*terra incognita*“, починає диктувати майбутньому свої умови. У результаті виявилось, що історичний процес - це рух від одного міфу до іншого, від старого до нового: від міфу первісного до полісного; від полісного – до панеллінського; від панеллінського до християнського і т. д.“¹²¹. Своєрідним середньовічним міфом, оповитим мереживом агіографічних сюжетів, теологічних доктрин і протонародних вірувань, постало паломництво, що виявило собою прагнення людини епохи християнства до пошуків власних духовних основ та задоволення пізнання невідомого і чужого.

Відомо, що середні віки були найбільш формально заангажованою історичною епохою у християнську релігію. Не могла ця доба у Західній

¹²¹ САВЕЛЬЕВА М. Ю. 2008. *Парадокс основания. Эллинский контекст* / М. Ю. Савельева. – К. : Издатель ПАПАНА, 2008, s. 382.

Європі оминати і паломницьку практику. У середньовіччі це була основна форма подорожей, що сприймалася не як звичайне фізичне переміщення у просторі в прямуванні до святих місць, які визначила Католицька церква, а як глибокий внутрішній духовний шлях до Бога, як „наслідування Христа“. Згідно Таулера, homo viator прямує від людської природи Ісуса Христа до божественної та знаходить на цій дорозі „щедрі пасовиська“ істини. Отож, шлях паломників розумівся як духовний пошук [Див.: 5, с. 86].

Паломницька традиція глибоко занурена у людську природу, зокрема й на екзистенційно-психологічному рівні.

Представники аналітичної психології проаналізували символізм сновидінь, в яких паломницька семантика є однією з провідних. Наприклад, у сновидіннях часто зустрічається символ подорожі наодинці або паломництво, що переходить в духовне мандрування, в якому людина знайомиться з сутністю смерті. Цей мотив і образ передають вияв трансцендентного звільнення. Однак це не мається на увазі смерть у значенні останнього суду або пов'язаного з ініціацією випробування сили – це „подорож звільнення, самозречення та відкуплення, що здійснюється під чутливим керівництвом певного духа співчуття“¹²². При цьому цей дух представлений архетипом „володарки“, а не „володаря“ посвячення – персонажем-втіленням вищої жіночності (аніми). У католицькій феноменології паломницького культу цим вираженням жіночого вищого духа (за термінологією колективної психології) є Пресвята Діва Марія. Нерідко виникнення та формування католицьких санктаріїв супроводжували зустрічі з Дівою Марією, наприклад: Лурд, Фатіма тощо.

Тут ми, звичайно, усвідомлюємо, що таке означення абсолютно не відповідає маріологічній католицькій конфесійній лексиці, однак такий інтегральний науковий підхід із використанням психологічного теоретичного матеріалу розширює синтетичний аналіз паломництва.

Загалом, процес ініціації часто символізується мандрівкою з метою

¹²² ХЕНДЕРСОН ДЖ. Л. 2006. *Древние мифы и современный человек* / Дж. Л. Хендерсон // Юнг К. Г. Человек и его символы / К. Г. Юнг, М. Л. Франц фон, Дж. Л. Хендерсон и др. ; пер. Сиренко И. Н.; Сиренко С. Н.; Сиренко Н. А. – М. : Медков С. Б., «Серебряные нити», 2006, 154 – 155.

відкриття невідомого. У цій „подорожі“ зустрічається, зокрема, гірський перевал як символ „перехідного стану“, що дозволяє перейти від старого до нового типу мислення.¹²³

Співпадають і окремі дрібніші образи-символи сновидінь та паломницької практики. Наприклад, плащ, згідно аналітично-психологічної інтерпретації, означає психічну маску або личину, що представляється світові. Згадаймо біблійний сюжет: таким значеннєвим навантаженням наділений одяг пророка Іллі, який під час вознесіння в рай залишає своєму учневі Єлисею свій плащ – як символ спадкоємності пророчої місії та духовної сили, що передається наступникові.¹²⁴ Тут виразна паралель до середньовічних плащів (вони й зараз використовуються) паломників до санктуарію святого Якова в головному паломницькому центрі Іспанії – Сантьяго де Компостелла.

У сучасному західному світі можна спостерігати динамізацію паломницького руху на фоні спорожніння парафіяльних храмів. Це певний виклик душпастирській діяльності Церкви і водночас свідчення того, що людина шукає місць молитви й усамітнення. Масовий пошук досвіду усамітнення, зокрема і втеча від власної релігійної спільноти, дещо суперечить християнському інституціональному укладу, в якому спілкування вірних має зміцнювати духовно в прямованні до вищої мети. Згідно Нового Завіту, досвід присутності Ісуса Христа переживається саме в спільноті. Теологічно така єдність християнської спільноти тлумачиться за аналогією до глибокої єдності Осіб Пресвятої Трійці. Така статистична характеристика детермінована ще й тим, що у санктуаріях, якими нерідко опікуються ті чи інші католицькі чернечі ордени, є більша можливість щирої і відвертої душпастирської опіки. У паломницьких осередках священики спрямовані на те, щоб працювати з людьми, котрим потребується духовна підтримка. Суто психологічними чинниками відкритості людини в паломницькому центрі є наступні: відстороненість від звичного укладу життя, можливість зосередження виключно на духовному, впевненість у тому, що душпастир є не знайомим.

¹²³ ЯКОВЛЕВ Е. Г. 1969. *Эстетическое сознание. Искусство и религия* / Е. Г. Яковлев. – М. : Искусство, 1969, s. 296 – 297.

¹²⁴ Pozri tamže, s. 309.

Місця паломництв зберігають чимало предметів подяки віруючих. Матеріальним виявом та водночас свідченням жертвовності паломників є т. зв. вотуми, які залишаються на знак подяки за отримані благодаті¹²⁵. Часто вдячні паломники після зцілення залишали вилиті ті органи або частини тіла, котрі оздоровились, скажімо: нога, рука, серце тощо. Можна побачити і ті предмети, які були необхідними хворій людині, як-то: палиці, костури і т. д.

Сам вихід поза межі Вітчизни, сміливість ініціативи подорожі, актуалізація духовного наміру різноманітних форм жертвовності та аскетизму сутолося із самою квінтесенцією християнства та й земного життя Ісуса Христа, Який, як відомо зі сторінок Святого Письма, не мав сталого і приватного житла. Виникнення найменування сповідників євангельської релігії – „християнин“ - виникло лише тоді, коли апостоли, що спочатку вважали себе найвірнішими юдеями, що зуміли пізнати очікуваного Месію, вийшли за межі рідної для них Палестини. У Діях апостолів написано: „Вперше в Антіохії учнів почали називати християнами“ (Дії 11, 26). Етимологія лексеми „християнин“ виражає відкритість цієї релігії до всіх людей доброї волі та чіткий інтернаціональний характер, що, зокрема, проявлявся у багатолюдних зібраннях. Католицьке паломництво, зустріч у шанованих санктуаріях, безумовно, наділені цим первіснохристиянським духом. С. Аверинцев так детально пояснює семантику назви „християнин“: „...слово це побудоване на подоби ходових політичних термінів римсько-елліністичного мегасоціуму (грец. Kaisarianós – людина партії Цезаря, Christianós – людина партії Христа), і ще більше – над тим, що в ньому чисто грецький корінь (chridzó) і злегка еллінізований латинський суфікс („-anus“) виступають як покров, накинений на єврейсько-сирійську семантику (Christos – переклад євр. маšiah або араб. Меšihah – „Месія“). Єврейська, грецька, латина [...] присутні в цьому гібридному антіохійському

¹²⁵ ŻMUDZINSKI J. WOTA SKAŁECZNE, J. ŻMUDZIŃSKI. 2003. *Peregrinus Cracoviensis. Skałka – Sanktuarium i Panteon Narodu. 750-lecie kanonizacji św. Stanisława Biskupa i Męczennika*. Kraków : Instytut Geografii i Gospodarki Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003, s. 20.

неологізми”¹²⁶.

У Католицькій церкві слава культового центру, зокрема паломницького, була фактором, що свідчив про ранг певного релігійного осередку.

Нерідко паломницькі культи народжувалися „з низів“, на початку свого формування мали „народний“ характер, тобто без офіційного підтвердження церковною владою [Див.: 19, s. 211]. Вплив народної культури надзвичайно виразний у паломницькій традиції, що водночас свідчить про її інтегральну закоріненість в онтології світу „другої природи“.

Джерела західноєвропейського паломництва присутні і в фольклорно-епічній творчості, що стала прототекстом для авторської романної літератури середніх віків. Так, у Кретьєна де Труа (бл. 1135-бл. 1185) в романі „Сказання про Грааль, або Персефаль“, де використано містичні мотиви християнських апокрифів, у сюжетній структурі, зокрема, має місце процесія в замку короля-рибалки перед головним героєм Персефалем: молода людина тримає блискучий спис, з якого стікають краплини крові, вродлива дівчина несе містичну золоту посудину, оздоблену дорогоцінним камінням, - Грааль, інша юнка проходить зі срібною посудиною. Чашу („святую річ“) проносять під час зміни страв в іншу кімнату, де годують старого батька короля-рибалку гостією (євхаристійним хлібом). У контексті середньовічної католицької семіотичної системи Грааль інтерпретується як потир із кров’ю Ісуса Христа, спис – зброя римського сотника на Голгофі Лонгіна, срібна посудина – дискос, молодий чоловік зі списом – Лонгін, а дівчина, котра несе келих – сама персоніфікація Церкви [Див.: 10, с. 59-69].

Обрядові процесії довкола периметру базилік (наприклад, на початку Святої меси у давніх формах латинського обряду, коли священики перед богослужінням виконували т. зв. „псалми на сходах“ вітваря) або навколо будівлі храму (скажімо, резурекційна (вранішня Меса на Пасху), на

¹²⁶ АВЕРИНЦЕВ С. С. 2003. *От берегов Евфрата до берегов Босфора. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии от Р.Х.* / С. С. Аверинцев // Многоценная жемчужина: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии ; пер. с сир. и греч., сост., предисл. и коммент. С. С. Аверинцева. – К. : Дух і літера, 2003, s. 538.

урочистість Пресвятої Євхаристії (одне з найбільших католицьких свят, коли окремо приписана процесія з монстранцією – переносним репрезентаційним вмістилищем для євхаристійного хліба) чи на відпуст (на храмове свято) тощо) є своєрідною формою „малого паломництва“ у Католицькій церкві. Фольклорно-агіографічна та церковно-літургійна традиції вплинули на зовнішньо-формальний і внутрішньо-семантичний функціональні вияви католицького паломництва.

Важливе місце у католицьких санктуаріях займав естетичний фактор, що проявлявся в прекрасних взірцях архітектури, скульптури і живопису, органічно вписаних у загальний міський ансамбль або природний ландшафт. Людина в ситуації зустрічі з власною реальністю стає особливо вразливою на повагу і захоплення природою. Ця сторона сприйняття надприродного поєднує релігійне та мистецьке, які „неможливі без людських почуттів, емоцій, переживань“¹²⁷. Ці обидві форми суспільної свідомості поєднує образність¹²⁸ і прагнення до „створення ідеальних конструкцій людського буття“¹²⁹.

Зрештою, у релігійній свідомості образи надприродного витворюються із матеріалу реальної дійсності, зокрема світу мистецтва і природи. Правда, це зазвичай діється спонтанно, несвідомо із включенням психо-емоційної сфери. Як відзначав Б. Лобовик, „суб’єкт не бачить того, що матеріал, з якого формуються фантазійні образи, здобутий із дійсності і що сама комбінація цього матеріалу в образах уяви може набути такого характеру, при якому образ уяви постає самостійним суб’єктом, що наділений розумовими, вольовими рисами. Такими і є надприродні образи, створені релігійною уявою“¹³⁰.

Католицькі паломницькі центри зазвичай є прикладами досягнень зодчества й органічної досконалості архітектурних ансамблів у поєднанні з

¹²⁷ УГРИНОВИЧ Д. М. 1982. *Искусство и религия: (Теорет. очерк)* / Д. М. Угринович. – М. : Политиздат, 1982, s. 13.

¹²⁸ КОЧЕТОВ А. Н. 1984. *Искусство и религия*. 2-е изд., доп. / А. Н. Кочетов. – М. : Знание, 1984, s. 34.

¹²⁹ ЯКОВЛЕВ Е. Г. 1969. *Эстетическое сознание. Искусство и религия* / Е. Г. Яковлев. – М. : Искусство, 1969, s. 48.

¹³⁰ ЛОБОВИК Б. А. 1986. *Религиозное сознание и его особенности* / Б. А. Лобовик. – К. : Наук. думка, 1986, s. 248, s. 152.

природним ландшафтом (наприклад, Лурд у Франції, Монт-Серрат в Іспанії, Кальварія Зебжидовська в Польщі, Зарваниця та Почаїв в Україні тощо).

Відчуття природи у релігії можна вважати лакмусовим папірцем у визначенні внутрішнього світу людини (згадаймо, францисканське загострено шанобливе відношення до оточуючого світу, що стало переворотом у пізньому середньовіччі з його акцентами на сфері духовного, позаземного), його можна назвати навіть моральною категорією, особливо у входженні в комунікацію з Богом у священних місцях. На думку Вселенського патріарха Вафоломея, „духовне життя вимагає від нас належного пошанування – хоча й не абсолютного поклоніння – у відношенні до Божого творіння. Те, як ми відносимося до матеріального світу, прямо пов’язано з тим, як ми відносимося до Бога”¹³¹. Природа є особливим місцем зустрічі з Творцем.

Часто при католицьких санктуаріях є відомі джерела або водойми, що славляться чудодійними властивостями. Це давня традиція, що прослідковується ще задовго до виникнення християнства. Відомо, що при великих давньоєгипетських релігійних центрах, до яких люди здійснювали паломництво у визначені пори року, існували певні заклади, які можна порівняти із сучасними санаторіями, де паломники поселялися та сподівалися оздоровитися. Наприклад, біля храму богині Хатор у східному Єгипті був збудований за взірцем малих спалень, що з’єднувалися коридором, в якому плинула вода, такий „лікувальний“ центр, наділений феноменологічними властивостями [Див.: 17, р. 77].

Ці місця оздоровлювальних обливань та купелей були жаданим місцем постійного поселення, щоб таким чином забезпечити собі близькість до животворних джерел. Так було і в католицьких санктуаріях. Найчастіше паломники, відвідавши лікувальну купіль, набирали з собою у закритому начинні святу воду, щоб пити її та поділитися з близькими [Див.: 18, s. 87]. Слід відзначити, що посуд для зберігання цієї жаданої води займає окреме місце у торгівлі девоціоналій (дрібних предметів католи-

¹³¹ ВАРФОЛОМЕЙ, патріарх. 2008. *Приобщение к таинству : Православие в третьем тысячелетии* / Всевятейший Вселенский Патриарх Варфоломей. – М. : Эксмо, 2008. s. 368, (Золотой фонд христианства), s. 179.

цького культу, що призначені для продажу) та вирізняється особливими формами і зображеннями, як-от: фігура Діви Марії, св. падре Пію, св. Фаустини Ковальської тощо.

Сьогодні також багато паломницьких шляхів веде до місць із чудодійними джерелами у католицьких санктуаріях: Лурд, Фатіма, Зарваниця тощо.

Правда, слід відзначити, що відвідання певного місця з метою захоплення красою природи, захоплення скарбами мистецтва і пізнання сторінок історії не є основним у паломництві.

Звісна річ, що сприйняття святого місця залежить від рівня актуалізації віри, її заангажованості в релігійній традиції, самих намірів і очікувань від паломництва. Для одних це буде захоплива пригода життя, з котрої черпатиметься творче і психо-духовне натхнення, для інших – символ причетності до духовної традиції, шлях поглиблення віри, пізнання мистецтва, культури, природи, спілкування з чимось надприродним і, зрештою, пошук власної ідентичності. Багатьма вразливими людьми паломництво сприймається як певний ментальний і духовний виклик, що вимагає відповідної підготовки.

Релігієзнавчо-антропологічний аналіз доводить, що у паломницькому культі найважливішим виступає зміна координат повсякденності, радикальне залишення самого себе, щоб прямувати на зустріч із надприродним у тих місцях, де воно найвиразніше проявилось та виразилося через плідний духовний досвід людини, що в католицькій аскетичній виражається категоріями святості й навернення.

Паломництво глибоко закорінене в екзистенційну природу людини та широкі координати християнського культурного світу, що прослідковується в його релігієзнавчо-філософському аналізі з доречним і доповнюючим використанням теологічного, культурологічного, психологічного, філологічного інструментарію й методологічних підходів. Католицька традиція паломництва тісно пов'язана з біблійно-сюжетним і віроповчальним християнськими корпусами. Паломництво органічно включене в фольклорний наратив, природний ландшафт й архітектурно-мистецький дискурс.

- АВЕРИНЦЕВ С. С. 2003. *От берегов Евфрата до берегов Босфора. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии от Р.Х.* / С. С. Аверинцев // Многоценная жемчужина: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии ; пер. с сир. и греч., сост., предисл. и коммент. С. С. Аверинцева. – К. : Дух і літера, 2003. s. 525-589.
- АВЕРИНЦЕВ С. С. *Похвальное слово филологии* / С. Аверинцев [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.pravmir.ru/pohvalnoe-slovo-filologii/#ixzz32jgNfRB6>
- ВАРФОЛОМЕЙ, патриарх. 2008. *Приобщение к таинству : Православие в третьем тысячелетии* / Всесвятейший Вселенский Патриарх Варфоломей. – М. : Эксмо, 2008. s. 368, (Золотой фонд христианства).
- ГЕРТИХ В. ОР. *Віра і дія* / Пер. з пол. І. Єрмак / В. Гертих ОР. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2014, s. 352 с.
- ГУРЕВИЧ А. Я. 1984. *Категории средневековой культуры.* – 2-е изд., испр. и доп. / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1984, s. 350.
- КОХ К. *Християни в Європі: нові шляхи передання віри* / Пер. з нім. / К. Кох. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2013, s. 216.
- КОЧЕТОВ А. Н. 1984. *Искусство и религия.* 2-е изд., доп. / А. Н. Кочетов. – М. : Знание, 1984, s. 64.
- КРИМСЬКИЙ С. 2002. *Практично-духовне освоєння світу* / С. Кримський // Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002, s. 513-514.
- ЛОБОВИК Б. А. 1986. *Религиозное сознание и его особенности* / Б. А. Лобовик. – К. : Наук. думка, 1986, s. 248 с.
- МЕЛЕТинский Е. М. 1983. *Средневековый роман: Происхождение и классические формы* / Е. М. Мелетинский. – М. : Наука, 1983, s. 304.
- РАЦІНГЕР Й. (Венедикт XVI). *Бог і світ: Таїнства християнської віри. Розмова Петра Зевальда з Йосифом Рацінгером* / Пер. з нім. Н. Лозинської // Й. Рацінгер (Венедикт XVI). – Жовква : Місіонер, 2009, s. 420.
- САВЕЛЬЕВА М. Ю. 2008. *Парадоск основания. Эллинский контекст* / М. Ю. Савельева. – К. : Издатель ПАРАПАН, 2008, s. 496.
- УТРИНОВИЧ Д. М. 1982. *Искусство и религия: (Теорет. очерк)* / Д. М.

- Угринович. – М. : Политиздат, 1982, s. 288.
- ХЕНДЕРСОН ДЖ. Л. 2006. *Древние мифы и современный человек* / Дж. Л. Хендерсон // Юнг К. Г. Человек и его символы / К. Г. Юнг, М. Л. Франц фон, Дж. Л. Хендерсон и др. ; пер. Сиренко И. Н.; Сиренко С. Н.; Сиренко Н. А. – М. : Медков С. Б., „Серебряные нити“, 2006, s. 105-162.
- ЯКОБИ И. 2006. *Индивидуальная символика: случай из психоаналитической практики* / И. Якоби // Юнг К. Г. Человек и его символы / К. Г. Юнг, М. Л. Франц фон, Дж. Л. Хендерсон и др. ; пер. Сиренко И. Н.; Сиренко С. Н.; Сиренко Н. А. – М. : Медков С. Б., „Серебряные нити“, 2006, s. 290-334.
- ЯКОВЛЕВ Е. Г. 1969. *Эстетическое сознание. Искусство и религия* / Е. Г. Яковлев. – М. : Искусство, 1969, s. 176.
- CHELINI J. 1987. *Histoire des pèlerinages non chrétiens* / J. Chelini, H. Branthomme. Entre magique et sacré : le chemin des dieux. – Paris : Hachette, 1987, s. 538.
- GÓRNICKI Z. OP. *Woda w duchowych przeżyciach człowieka* / Z. Górnicki OP. – Kraków : W-wo M, 2008, s 160.
- KILIAŃCZYK-ZIĘBA J. 2003. *„Kościołów krakowskich i rzeczy w nich widzenia (...) godnych krótkie opisanie” – loca sacra Krakowa w najstarszym przewodniku po mieście* / J. Kiliańczyk-Zięba // Peregrinus Cracoviensis. Scałka – Sanktuarium i Panteon Narodu. 750-lecie kanonizacji św. Stanisława Biskupa i Męczennika. – Kraków : Instytut Geografii i Gospodarki Uniwersytetu Jagiellonskiego, 2003, s. 205-219.
- ŻMUDZINSKI J. WOTA SKAŁECZNE, J. ŻMUDZIŃSKI. 2003. *Peregrinus Cracoviensis. Scałka – Sanktuarium i Panteon Narodu. 750-lecie kanonizacji św. Stanisława Biskupa i Męczennika*. Kraków : Instytut Geografii i Gospodarki Uniwersytetu Jagiellonskiego, 2003, s. 71-93.

RELIGIOUS STUDIES AND ANTHROPOLOGICAL UNDERSTANDING OF PILGRIMAGE.

Yana Popovich, lecturer on Humanity and Law Department, Zaporozhye National Technical University, st. B. Centralny 3/7, 69005, Zaporizhia, Ukraine, jana-jaros@rambler.ru, 0038(063)2815686

Abstract

Religious and anthropological analysis of the phenomenon of pilgrimage in the Catholic Church is made. Reveals the etymological level of concept pilgrimage, which affects to the conceptual level of human perception. Article deals the historical and evolutionary aspects of pilgrimage practices in the Middle Ages, the tradition of visiting the places of the earthly life of Jesus Christ and the tombs of the Apostles. The deep inclusion of the tradition of pilgrimage in the organic needs of human existence is analyzed. The examples of general ideas of European folklore and pilgrimages in the Western cultural world is highlights. The relation of natural landscapes, architectural and artistic ensemble of pilgrimage is investigated.

Keywords

Pilgrimage, pilgrim, Catholic Church, tradition, cult, sanctuary.

PRIEREZ GNOZEOLÓGIOU VYBRANÝCH CIRKEVNÝCH SPISOVATEĽOV

Pavol KOCHAN

Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

O poznaní Boha sa dozvedáme na mnohých miestach vo Svätom Písme. V Starej zmluve nachádzame tieto texty, v ktorých sa nachádza zmienka o poznaní Boha: Ani ľudia, ani nič, čo je stvorené, nemôže vidieť Božiu podstatu. „Či vystihneš Božiu podstatu a vystihneš dokonalosť Všemohúceho? Je vyššia ako nebesá, čo môžeš spraviť? Je hlbšia ako podsvetie, čo vieš o tom? Podľa svojej miery je dlhšia ako zem a širšia ako more.“¹³² A tiež: „Kto z ľudí pozná Božiu vôľu? Alebo kto môže myslieť, čo chce Boh?“¹³³ Boha nikto nikdy nevidel.¹³⁴ Lebo Boh prebýva v neprístupnom svetle, ktoré nikto z ľudí nevidel a ani nemôže vidieť.¹³⁵ Kto nasleduje Jeho veľké diela? Moc Jeho slávy kto vyčíslí? A kto priloží k sláve Jeho milosrdenstva?¹³⁶ Hlbokosť bohatstva a múdrosti a známosti Božej! Aké nevyspytateľné sú Jeho súdy a nepochopiteľné cesty Jeho. Veď kto poznal myseľ Pánovu, alebo kto Mu bol radcom?“¹³⁷ Dokonalé poznanie Boha Otca má len Syn a Svätý Duch: „Kto z ľudí vie, čo je v človeku, ak nie duch človeka, ktorý je v ňom? Tak ani veci Božie nepoznal nikto, iba Duch Boží.“¹³⁸ ...a nikto nezná Syna len Otec, ani Otca nikto nezná len Syn a komu by Syn chcel zjaviť.“¹³⁹ Na druhej strane samotný Boh zo svojej blahosklonnosti k človeku sa zjavuje: a) v stvorenstve: „Lebo čo je

¹³² Job 11, 7-9.

¹³³ Prem. 9, 13. Kniha Premúdrostí Šalamúnových sa vo Svätom Písme Starej a Novej zmluvy, vydanéj evanjelickou cirkvou nenachádza. Text je uvedený podľa Biblija – Knigy Svjaščennogo Pisanija Vetchogo i Novogo Zaveta na cerkovnoslavjanskom jazyke. Moskva, 1993.

¹³⁴ Jn 1, 18.

¹³⁵ 1Tim 6, 16.

¹³⁶ Sirach 18, 3-4. Kniha Premúdrostí Sirachových sa vo Svätom Písme Starej a Novej zmluvy, vydanéj evanjelickou cirkvou nenachádza. Text je uvedený podľa Biblija – Knigy Svjaščennogo Pisanija Vetchogo i Novogo Zaveta na cerkovnoslavjanskom jazyke. Moskva, 1993.

¹³⁷ Rim 11, 33-34.

¹³⁸ 1K 2, 11.

¹³⁹ Mt 11, 27.

neviditeľné z Neho, Jeho večná moc a Božstvo, to od stvorenia sveta rozjímaním môžu pozorovať z Jeho diel, aby nemali výhovorky, že hoci znali Boha, neoslavovali Ho a neďakovali Mu.¹⁴⁰ Nebesá rozprávajú o sláve Božej a dielo Jeho rúk zvestuje obloha. Deň dňu oddáva zvesť, noc noci podáva poznanie. Niet reči, nieto slov, nepočuť ich hlas. Ich zvuk sa nesie po celej zemi a ich slová až na okraj sveta: Na nich postavil slnku stan...¹⁴¹ Lahkomyseľní sú všetci ľudia, v ktorých je nevedomosť o Bohu, a z viditeľných bláh nedokázali porozumieť Súceho...ale pozerajúc na oheň, vzduch, alebo nebeské svetlá...nespoznali Pôvodcu sveta.“¹⁴² b) a tiež v zjavení: „Ale hoci rozumieme tomu, čo je na zemi a čo v rukách získavame s ťažkosťou: aj čo je na nebesiach, kto sa dozvie? Tvoju vôľu kto pozná, ak by si Ty nedal premúďrosť a poslal Tvojho Presvätého Ducha zhora? A tak napraviš cesty tých, čo sú na zemi a ktorí sú Ťa hodní, naučíš ľudí a premúďrosťou budú spasení.¹⁴³ Mnoho ráz a rozličným spôsobom hovoril Boh voľakedy otcom skrze prorokov, na sklonku týchto dní prehovoril k nám v Synovi, ktorého ustanovil za dediča všetkého.¹⁴⁴ Skutočne veľkým tajomstvom zbožnosti je (On), ktorý sa zjavil v tele, ospravedlnený bol v Duchu, zjavil sa anjelom, zvestovaný bol národom, uverili v Neho na svete, vzatý bol v slávu.¹⁴⁵ Vieme, že Boží Syn prišiel a dal nám rozum poznať Toho pravého; a my sme v tom pravom, v Jeho Synovi Isusovi Christovi. On je pravý Boh a večný život.“¹⁴⁶ Christos sám hovorí, že „bude prosiť Otca a dá nám iného Radcu, aby bol s nami až naveky, Ducha pravdy, ktorého svet nemôže prijať, pretože Ho nevidí, ani nezná. My Ho známe, pretože pri nás ostáva a bude v nás.¹⁴⁷ Boh totiž zjavil nám Duchom, lebo Duch skúma všetko, aj hlbokosti Božie.¹⁴⁸ Doteraz totiž vidíme len hmľisté obrazy, akoby v zrkadle, ale potom tvárou v tvár. Doteraz poznávame len čiastočne, ale

¹⁴⁰ Rim 1, 20-21.

¹⁴¹ Ž 19, 2-5.

¹⁴² Prem 13, 1-5. Pozri tiež poznámku 133.

¹⁴³ Prem 9, 16-19. Pozri tiež poznámku 133.

¹⁴⁴ Žid 1, 1-2.

¹⁴⁵ 1Tim 3, 16.

¹⁴⁶ 1J 5, 20.

¹⁴⁷ Jn 14, 16-18.

¹⁴⁸ 1K 2, 10.

potom poznáme tak, ako aj nás poznal (Boh),¹⁴⁹ lebo žijeme vierou, a nie videním!“¹⁵⁰

V druhom storočí sa v prostredí, kde pôsobila Cirkev objavila myšlienka dokonalého poznania Boha. Stúpenci tohto hnutia, t. j. gnosticizmu sa považovali za privilegovaných v ľudstve, ktorí ovplyvňovali tzv. vyšším poznaním. Stručne môžeme charakterizovať gnosticizmus ako religiózno-filozofický systém, ktorý bol postavený a odvolával sa na fakty a učenie kresťanstva, predovšetkým samotného Christa. Podľa gnostikov Christos po svojom zmŕtvychvstaní odovzdal určité tajomstvá Márii Magdaléne, ktoré sa následne odovzdávali cez pokolenia vyvolených ľudí (sami sa nazývali elita), ktorí boli dôstojní ochraňovať γνῶσις nedosiahnuteľný obyčajným smrteľníkom. Hlavnými predstaviteľmi gnosticizmu boli Valentin, Vasilid a Markion. V tom čase proti nim skalopevne vystupoval a usvedčoval Irinej, biskup Lyonský. Vo svojich piatich knihách *Proti herézam* poprel celý gnosticizmus na základe pravosti Svätého Písma¹⁵¹ a Svätej Tradície, ktoré nesie jedine Cirkev. Sväté Písmo je potvrdené vierou Cirkvi a viera sa ochraňuje jednoznačným potvrdením cirkevného spoločenstva, ktoré privádza k apoštolom. Tým je evanjeliové svedectvo neoddeliteľné od pochopenia Tradície a svojou dogmatickou jednotou je znakom Pravdy.¹⁵² Aj keď sa Cirkev rozšírila a pôsobí po celom svete, má jednu vieru, jedno učenie, jednu spoločnú Tradíciu. Podobne ako je jedno slnko na celom svete, jedno je aj hlásanie pravdy, ktorá osvecuje všetkých ľudí, čo si želajú dôjsť k poznaniu pravdy.¹⁵³ Justín Mučeník, ktorý patrí k apológom, vo svojom spise *Rozhovor s Trifonom* píše, že Boh je absolútne transcendentný, je skrytý, nepostihnuteľný, bezpočiatkový. Z toho môžeme usúdiť, že pre Justína poznanie Boha v plnosti

¹⁴⁹ 1K 13, 12.

¹⁵⁰ 2K 5, 7.

¹⁵¹ Pod Svätým Písmom je potrebné vidieť predovšetkým štyri Evanjeliá napísané apoštolmi, pretože v tomto období ešte nebol prijatý kánon kníh Svätého Písma. Ten bol zostavený a prijatý až v dobe všeobecných snemov.

¹⁵² Pod výrazom Pravda svätých Otcovia rozumejú Boha. Svedčí o tom samotný Christos: „Ja som Pravda, Život a Cesta.“ Jn 16, 4.

¹⁵³ Ireneus LUGDUNENSIS. 1857. *Adversus Haeresis. III.* 10, 2. [online]. University of California (USA), 1857. [cit. 2014-04-11]. Dostupné na internete: <http://www.archive.org/details/sanctiirenaei00harvgoog>. Tiež In МЕЙЕНДОРФ, И. 2007. *Введение в святоотеческое богословие*. 2. doplnené vyd. Минск : Лучи Софии, 2007. s. 35.

nie je možné. Kliment Alexandrijský sa zasa pri svojom pokuse prepojiť kresťanskú vieru s helénskou filozofiou zmieňuje o kresťanskom γνῶσις ako o nevyhnutnosti v živote kresťana, pomocou ktorého sa každý kresťan zdokonaľuje vo viere. Skutočné kresťanstvo je budované na poznaní a toto poznanie (alebo vedomosť) je vzájomne spojené s vierou. Napriek tomu je Kliment poznačený gnosticizmom, aj keď vždy ostal v spoločenstve s Cirkvou, pretože jeho γνῶσις je dostupný výhradne určitej skupine ľudí, vyvoleným a oproti Irinejovi, pre ktorého Pravda prináleží celej Cirkvi, hovorí o odovzdávaní poznania prostredníctvom vybraných osobností. Poznanie Boha je v skutočnosti dostupné len niekoľkým vzdelaným a intelektuálom.¹⁵⁴

Počnúc od Kappadockých Otcov nachádzame učenie o absolútnej transcendentnosti Boha, t. j. absolútnej nedosiahnuteľnosti Božej podstaty pre ľudský rozum. Teológia Kappadockých Otcov bola postavená na osobnej duchovnej skúsenosti, ktorej základom je nedosiahnuteľnosť plného poznania Boha. Bola to viac-menej reakcia na vtedajšie herézy anomejcov, ariánov alebo origenistov. Všetky tieto skupiny hovorili okrem iného aj o tom, že ľudský rozum je schopný a môže dôjsť k celkovému poznaniu Boha. Pravoslávna teológia však jednoznačne vyjadruje, že poznanie Boha úzko súvisí s ľudskou schopnosťou vnímať, aký je a nie je Boh, t. j. vyjadrovať sa o Bohu v zmysle vlastností, ktorými vystupuje voči stvoreniu. Pri postupnom nazeraní a chápaní okolitého stvorenia sa človek približuje k Bohu a tým aj k poznaniu. Vzhľadom na Božiu transcendentnosť človek nikdy nebude schopný poznať Božiu podstatu. Toho si boli vedomí aj Židia, preto zdôrazňovali nemohúcnosť poznať Božie meno, ktorého poznanie by predstavovalo poznanie Božej podstaty.¹⁵⁵

Svätý Gregor Teológ hovorí o poznaní takto: „Šiel som s úmyslom pochopiť Boha. S takouto myslou som vystúpil na horu, zanechajúc matériu a materiálne a vzmohol som sa v sebe, nakoľko to bolo možné. Keď som však pozdvihol zrak, ledva som uvidel Boží chrbát,¹⁵⁶ aj to pokrytý Kameňom,¹⁵⁷ t. j. (zahalené)

¹⁵⁴ Pozri МЕЙЕНДОРФ, И. 2007. *Введение в святоотеческое богословие*. 2. doplnené vyd. Минск : Лучи Софии, 2007. s. 78-89.

¹⁵⁵ Pozri JEŽEK, Václav. 2006. *Transcendentální christologie v kontextu byzantské teologie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2006. s. 110.

¹⁵⁶ Potom odtiahnem Svoju dlaň a uvidíš mi chrbát, ale moju tvár nebude vidieť. 2M 33, 23.

Slovom, ktoré sa narodilo kvôli nám. A niekoľkokrát sa pritisnúc, nepozorujem prvú a čistú prirodzenosť, ktorá je poznatá len Ním samotným, t. j. samotnou Trojicou. Nepozorujem to, čo prebýva vnútri za prvým závesom a je zahalené cherubínmi, ale jedno okrajové, ktoré sa pred nami rozprestiera. To je, nakoľko viem, tá sláva, alebo ako hovorí svätý Dávid „velebnosť“,¹⁵⁷ ktorú vidíme vo veciach, ktoré sú Bohom stvorené a spravované. Lebo všetko, čo nám po Bohu poskytuje poznanie o Ňom, je to ‘Boží chrbát’, podobne ako odraz a obraz slnka vo vode ukazuje slnko slabým zrakom, ktoré naňho nemôžu pozeráť, pretože živosť svetla prekonáva (doslovne poráža) zmysel.“¹⁵⁹ Christos ako Kameň (Skala u Mojžiša) nás ukrýva pred spaľujúcim ohňom Božej prítomnosti. Christovo telo je matným sklom, cez ktoré môžeme pozorovať Boha. Človek len veľmi ťažko dokáže poznať podstatu nejakej veci, nedokáže v plnosti poznať vlastnú ľudskú osobnosť a už vonkoncom nie Božiu Osobu.

Božia podstata sa vymyká nášmu chápaniu, môžeme sa však s Ním stretnúť, pretože Boh je Osoba a Jeho osobnú prítomnosť vo svete a v našom živote pociťujeme a spoznávame. John Mayendorf poukazuje na rozhovor Christa s apoštolom Petrom na ceste do Cézarey Filipovej¹⁶⁰ ako na obraz možnosti poznávania Boha. Na Christovu otázku, za koho Ho apoštolovia považujú, Peter odpovedal: „Ty si Christos, Syn živého Boha.“ Peter pochopil,

¹⁵⁷ ...a všetci pili ten istý duchovný nápoj, pili totiž z duchovnej skaly, ktorá šla za nimi, a tou skalou bol Christos. 1K 10, 4.

¹⁵⁸ „Ó Bože, Pane náš, aké je slávne Tvoje meno na celej zemi! Velebu svoju rozprestrel si nad nebesá.“ Ž 8, 2.

¹⁵⁹ „ἔτρεχον μὲν ὡς θεὸν καταληψόμενος, καὶ οὕτως ἀνῆλθον ἐπὶ τὸ ὄρος, καὶ τὴν νεφέλην διέσχον, εἰσὼ γενόμενος ἀπὸ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὑλικῶν, καὶ εἰς ἑμαυτὸν ὡς οἶόν τε συστραφείς. ἐπεὶ δὲ προσέβλεψα, μόλις εἶδον θεοῦ τὰ ὀπίσθια· καὶ τοῦτο τῇ πέτρᾳ σκεπασθείς, τῷ σαρκωθέντι δι' ἡμᾶς θεῷ Λόγῳ· καὶ μικρὸν διακύψας, οὐ τὴν πρώτην τε καὶ ἀκήρατον φύσιν, καὶ ἑαυτῇ, λέγω δὴ τῇ τριάδι, γινωσκομένην, καὶ ὅση τοῦ πρώτου καταπετάσματος εἰσὼ μένει καὶ ὑπὸ τῶν χειρῶν συγκαλύπτεται, ἀλλ' ὅση τελευταία καὶ εἰς ἡμᾶς φθάνουσα. ἡ δὲ ἐστίν, ὅσα ἐμὲ γινώσκειν, ἡ ἐν τοῖς κτίσμασι καὶ τοῖς ὑπ' αὐτοῦ προβεβλημένοις καὶ διοικουμένοις μεγαλειότης, ἡ, ὡς ὁ θεὸς Δαβὶδ ὀνομάζει, μεγαλοπρέπεια. ταῦτα γὰρ θεοῦ τὰ ὀπίσθια, ὅσα μετ' ἐκείνου ἐκείνου γνωρίσματα, ὥσπερ αἱ καθ' ὑδάτων ἡλίου σκιαὶ καὶ εἰκόνες ταῖς σαθραῖς ὄψεσι παρὰ δεικνῦσαι τὸν ἥλιον, ἐπεὶ μὴ αὐτὸν προσβλέπειν οἶόν τε, τῷ ἀκραιφνεῖ τοῦ φωτὸς νικῶντα τὴν αἴσθησιν.“ ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ ΛΟΓΟΙ. ΛΟΓΟΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΣ ΠΕΡΙ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ (ΚΗ'). 3. In MIGNE, J.-P. 1863. *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. Tomus XXXVI. Paris, 1858.s. 25-73.

¹⁶⁰ Mt kap. 16.

že pred ním stojí Boh a zhovára sa s ním. Ako jednoduchý rybár nepoznal Platóna ani Aristotela, neštudoval ich diela, ale jeho rozhovor s Božím Synom bola pre neho nevyvrátiteľná skutočnosť a nepotreboval dôkazy.¹⁶¹

Jedným z najvýznamnejších a najzraniteľnejších teológov, ktorý sa zaoberal práve otázkou poznania Boha pre človeka, bol svätý Gregor Nysský. Ani jedna otázka nepútala takú pozornosť, akou bolo práve ľudské poznanie Boha, jeho možností, nevyhnutností a vlastností. Ako to pozorujeme u mnohých Otcov, aj Gregorova teológia je kritickou reakciou na herézy danej doby, zvlášť na učenie Eunomia o možnosti plného poznania Božej podstaty. Eunomios tvrdil, že dokonalé a úplné poznanie Boha je možné (či skôr nevyhnutné) kvôli tomu, že kto nevie pochopiť Boha, ten Ho ani nemôže poznať, ale kto Boha spoznal prostredníctvom logického uvažovania, ten Ho pozná tak dokonale, ako Boh pozná Sám Seba.¹⁶² Gregor zavrhuje takéto myšlienky a každého, kto chce pochopiť Božiu podstatu, považuje za nerozumného. Len podobné môže spoznávať podobné sebe. Človek však nikdy nebude v plnosti podobný Bohu a nemôže ani vyjsť mimo hraníc svojej prirodzenosti. Dokonca ani čistí duchovia nie sú schopní pochopiť Boha, pretože všetko, čo je stvorené, má svoje hranice prirodzenosti, hranice bytia, ale nestvorené bytia nepoznajú nijakú ohraničenosť, t. j. mierou nestvorených bytí je nekonečnosť. Túto nekonečnosť môžu pojať jedine Otec, Syn a Svätý Duch. Každé iné bytie existuje, len kým ostáva samo sebou. Oheň existuje ako oheň, t. j. ak sa zmení na vodu, zmení svoju podstatu aj vlastnosti a prestáva by ohňom. To isté platí aj pre človeka. Človek nedokáže vyjsť mimo seba, mimo svojej ľudskej prirodzenosti, bytia. Tým, že pozerá prostredníctvom svojej telesnosti, dokáže si predstaviť Boha len ako Bytie, ktorému je vlastná nejaká priestorovosť a časovosť. Čím bližšie sa človek dostáva k Bohu, tým viac rastie aj jeho poznanie o Bohu, ale zároveň tým viac zisťuje svoju bezmocnosť poznať Boha. Preto sa toto poznanie nevzťahuje len na ľudskú múdrosť a intelekt, ale poznanie v sebe pojíma predovšetkým duchovnú skúsenosť.¹⁶³

¹⁶¹ Pozri МЕЙЕНДОРФ, И. 2007. *Введение в святоотеческое богословие*. 2. doplnené vyd. Минск : Лучи Софии, 2007. s. 180.

¹⁶² ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΥΣΣΕΗΣ. *Contra Eunomium* XI, 4/III, 9.54. In MIGNE, J.-P. 1863. *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. Tomus XLV. Paris, 1863. s. 24-111.

¹⁶³ Pozri JEŽEK, V. 2005. *Od individualismu k obecnství. Úvod do byzantské teologické antropologie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2005.

Tak, ako Gregor Teológ hovorí o poznaní „Božieho chrbta“, aj Gregor Nysský považuje poznanie Boha za podnožie samotného Boha. Človek však môže do určitej miery Boha poznávať. Boh stvoril človeka na svoj obraz a tým mu daroval príbuzenstvo so svojím osobným bytím, čím človeka učinil schopným poznania. Nedosiahnuteľný Boh je poznávateľný vo svojom pôsobení (účasti) v stvorenom svete, ktorý odráža Jeho vlastnosti: premúďrosť, blaho, všemohúcnosť, svätosť.¹⁶⁴

Gregor hovorí o niekoľkých „stupňoch“ poznania Boha:

1. Prvý spôsob poznania Boha je prirodzený ľudskej duši, ktorá sa k poznaniu obracia. Gregor hovorí, že poznávať Boha môžeme len z jeho pôsobenia, teda z Jeho vlastností. Môžeme poznávať Božiu premúďrosť, ktorá je zobrazená v stvorenstve stvorenom Jeho premúďrosťou. V umeleckom diele nespoznávame umelcovu prirodzenosť, jeho bytie, ale jeho umelecké schopnosti, ktoré vložil do svojho diela.¹⁶⁵ Tak v kráse stvorenia ako diela Umelca nespoznávame Božiu podstatu, ale premúďrosť Toho, ktorý všetko premúďro stvoril. Ak rozmýšľame o príčine našej existencie, nevidíme podstatu, ale Božie dobro, ktoré nevidíme ako nevyhnutnosť, ale ako blahé rozhodnutie, podľa ktorého nás stvoril. Ľudská duša je na hraniciach dvoch prirodzeností.¹⁶⁶ Jedna prirodzenosť je duchovná a čistá a druhá je telesná. Prostredníctvom svojich cností, ktoré ukazujú a privádzajú k Božstvu, duša oslobodená od pozemského neustále nasleduje počiatok každého bytia ako prameňa ich krásy a sily. Ako hranicu dosiahnutia tohto počiatku bytí stavia

s. 169.

¹⁶⁴ САГАРДА, Н. И., САГАРДА А. И. 2004. *Полный корпус лекций по патрологии*. Санкт-Петербург. : Воскресение, 2004. s. 678.

¹⁶⁵ Τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΕΥΣ. ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΜΑΚΑΡΙΣΜΟΥΣ. ΛΟΓΟΣ Ζ. Καὶρὸς τοῦ βαλεῖν καὶ συνάγειν λίφως. 44.1268. In MIGNE, J.-P. 2000. *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*. Τόμος 44. Πρώτη ἐκδόσις ἐν Ἑλλάδι. Ἀθήναι : Κέντρο Πατερικῶν Ἐκδόσεων (ΚΕ.Π.Ε.), 2000. s. 1268.

¹⁶⁶ δύο φύσεων οὐσα μεθόριος. ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΥΣΣΗΣ ΕΞΗΓΗΣΙΣ ΤΟΥ ΑΙΜΑΤΟΣ ΤΩΝ ΑΙΜΑΤΩΝ. 6.333. In MIGNE, J.-P. 1863. *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. Tomus XLIV. Paris, 1863. s. 755-1118.

Božie pôsobenie,¹⁶⁷ ktoré neustále pociťuje. Božie bytie je spoznávané len preto, že pôsobí.¹⁶⁸

2. Druhý stupeň alebo spôsob poznania Boha je možný cez vlastné obrátenie do svojho vnútra, k svojej duši. Boh pri stvorení človeka vložil do neho obraz, t. j. urobil odtlačok svojej osobnej prirodzenosti. Táto podobnosť však bola zastretá vášňami a hriechmi, ktoré zmyli črty Božej podoby. Ich obnova je možná len cez očistenie od každej poškvyny a návrat k ceste cností. Očistenie alebo katarsis¹⁶⁹ predpokladá víťazstvo nad vášňami a všetkým, čo nie je od Boha. Podobne ako Origenes Gregor alegoricky vidí očistenie vo vystúpení Mojžiša na horu Chóreb, kde si vyzúva obuv.¹⁷⁰ Táto obuv predstavuje sňatie „koženého odevu“ pri vyhnaní z raja ako vášní a hriechu, ktorými sa obliekli prví ľudia.¹⁷¹ Gregor toto očistenie prirovnáva k železu, ktoré sa cez roztavenie čiernej železnej rudy spaľujúcim ohňom očisťuje od všetkých nečistôt a stáva sa lesklým kovom, odrážajúcim svetlo ako nejaké blesky. Podobne aj vnútorný človek (t. j. srdce) po očistení od nečistoty spaľujúcim ohňom (t. j. Svätým Duchom) znovu získava podobu Prvoobrazu a stáva sa dobrým, pretože to, čo je podobné dobru, je bezpochyby dobré. Tí, ktorí hľadajú na slnko v odraze cez zrkadlo, vidia rovnaké slnko v žiare, ako tí, ktorí priamo pozerajú na kruh slnka na nebi. Tí, ktorí nemajú síl uvidieť svetlo, ak sa navracajú k blaženému obrazu, ktorý v nás prebýval na počiatku, majú v sebe to, čo hľadajú. Čistota, pokoj a odcudzenie sa každému zlu je Božstvo. Človek, ktorý sa takýmto stáva, nosí v sebe Boha.¹⁷² Tento stupeň privádzania k poznaniu Boha je jasné videnie stvorenia očisteným rozumom. Takýmto,

¹⁶⁷ ἐνέργειαν. ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΥΣΣΗΣ ΕΞΗΓΗΣΙΣ ΤΟΥ ΑΙΣΜΑΤΟΣ ΤΩΝ ΑΙΣΜΑΤΩΝ. 6.334. In MIGNE, J.-P. 1863. *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. Tomus XLIV. Paris, 1863. s. 755-1118.

¹⁶⁸ δι' ὧν ἐνεργεῖ. ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΥΣΣΗΣ ΕΞΗΓΗΣΙΣ ΤΟΥ ΑΙΣΜΑΤΟΣ ΤΩΝ ΑΙΣΜΑΤΩΝ. 6.335. In MIGNE, J.-P. 1863. *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. Tomus XLIV. Paris, 1863. s. 755-1118.

¹⁶⁹ καθαρσις.

¹⁷⁰ Pozri 1M kap. 3.

¹⁷¹ Pozri ΜΕΪΕΝΔΟΡΦ, И. 2007. *Введение в святоотеческое богословие*. 2. doplnené vyd. Минск : Лучи Софии, 2007. s. 202.

¹⁷² Τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΕΥΣ. ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΜΑΚΑΡΙΣΜΟΥΣ. ΛΟΓΟΣ Ζ. Καιρὸς τοῦ βαλεῖν καὶ συνάγειν λίφως. 44.1272. In MIGNE, J.-P. 2000. *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*. Τόμος 44. Πρώτη ἐκδόσις ἐν Ἑλλάδι. Αθήναι : Κέντρο Πατερικῶν Ἐκδόσεων (ΚΕ.Π.Ε.), 2000. s. 1194-1302.

podľa Gregorových slov, „bytosným videním“ človek pochopí, že priblížením sa k poznaniu sveta takým, aký v skutočnosti je, teda bez predsudkov a fantázie, človek je pozvaný byť v tomto svete, ale tiež radosť sa zo života, učiť svet a kreatívne, tvoriteľsky ho pretvárať.¹⁷³

3. Tretím stupňom je osobné poznanie, teoptia. Tu podľa Gregora človek dosahuje teozis. Vidieť Boha (napriek tomu, Gregor ostáva pri myšlienke o nedosiahnuteľnosti a neviditeľnosti Boha, pretože Boh je mimo akéhokoľvek videnia) pre neho znamená vystúpenie človeka mimo seba, mimo svojej mysle. Pre tento stav používa spojenie „triezveho opilstva“, s ktorým sa stretávame aj u apoštolov v deň Zoslania Svätého Ducha.¹⁷⁴

Gregor sa však nesnaží Boha ohraničiť, pretože si uvedomuje neopísateľnosť a nepojateľnosť Božej podstaty. Pretože niet ani jedného mena, ktoré by objalo celú Božiu prirodzenosť a ktoré by bolo schopné vyjadriť ju. Zároveň však poznanie Boha vidí ako neustály a nekonečný proces. Duša, ktorá vstúpila do spoločenstva s Bohom, nepozná nasýtenosť v pôžitku. Čím viac sa naplňuje nasycujúcim, tým viac v nej pôsobia žiadosti tohto nasycovania.¹⁷⁵ Podobné myšlienky nachádzame aj u svätého Izáka Sýrskeho, alebo Simeona Nového Teológa. Tí hovoria, že Boh nemôže byť predmetom myslenia, pretože myslenie predpokladá rozdelenie. Ak človek chce poznávať Boha, musí sa zbaviť samotného procesu myslenia. Poznanie je človeku darované Svätým Duchom. Blahodať Svätého Ducha je základom pre pochopenie Boha, to však predpokladá našu vieru. „Boh je natoľko poznateľný, nakoľko môže niekto uvidieť nekonečné more, stojac v noci s malou sviečkou na jeho okraji. Azda si myslíš, že uvidíš z tohto nekonečného mora? Len nejakú trošku, alebo v podstate nič. Pritom veľmi dobre vidí vodu a vie, že pred ním je more a že to more je nekonečné a nemôže ho svojím pohľadom celé pojať. Tak je to aj vo vzťahu k nášmu poznaniu Boha...ani bdenie, ani osamotenosť, ani pôst, ani nič nepomenovateľné, ani telesná námaha, ani nijaká iná cnosť nemôže nám

¹⁷³ Pozri МЕЙЕНДОРФ, И. 2007. *Введение в святоотеческое богословие*. 2. doplnené vyd. Минск : Лучи Софии, 2007. s. 202-203.

¹⁷⁴ „Mužovia, Židia, a všetci, ktorí bývate v Jeruzaleme, počujte moje slová a vedzte toto: Títo iste nie sú opilí, ako sa domnievate; veď je ešte len deväť hodín ráno.“ Sk 2, 14-15. Pozri tiež Sk kap. 2.

¹⁷⁵ ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΥΣΣΗΣ ΕΞΗΓΗΣΙΣ ΤΟΥ ΑΙΣΜΑΤΟΣ ΤΩΝ ΑΙΣΜΑΤΩΝ. In MIGNE, J.-P. 1863. *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. Tomus XLIV. Paris, 1863. s. 755-1118.

predložiť slovo alebo poznanie bez Svätého Ducha, alebo úsudok, pretože všetko je to cesta, ktorá vedie k svetlu, ale nie je to samotné svetlo. Bez Ducha nikto nemôže nič naučiť seba ani ostatných. Lebo Toho, ktorý je nad každým umom a myšlienkou, ako je možné poznať naším umom, ktorý je Ním stvorený, ak nebude osvietený od Neho a nezjednotí sa s ním?“¹⁷⁶

Svätý Ján Zlatoústý hovorí, že Boh je síce nepostihnuteľný, ale človek Ho môže spoznávať, ako mu to On sám dovolí. Dáva sa spoznávať zo svojej blahosklonnosti a zjavuje sa do tej miery, do akej je ľudský rozum schopný dôjsť. Tak privádza príklad proroka Daniela, o ktorom píše, že i keď prinútil skrotiť hnev levov ako aj hnev kráľa Nabuchodonozora, aj tak upadol do mdlôb a premkol ho strach a úžas, keď uvidel anjela.¹⁷⁷ Ak Daniel, ktorý sa tri týždne prísne postil, nedokázal pozrieť ani na podstatu anjela, ako potom môže niekto očakávať, že uzrie „tvárou v tvár“ Božiu podstatu? Ani prorok Izaiáš nevidel Božie bytie, keď hovorí: V roku, keď zomrel kráľ Uzijáš, videl som Pána sedieť na vysokom a vyvýšenom tróne a okraje jeho rúcha naplňovali chrám. Serafíni stáli nad Ním, každý mal po šesť krídel. Dvomi si zakrývali tvár, dvomi si zakrývali nohy a dvomi lietali.¹⁷⁸ Izaiáš nemohol vidieť podstatu, ak ju nedokážu zazrieť ani šesťkrídli serafíni, ktorí si zakrývali tváre pred Božou slávou. To, čo uvidel, bola Božia blahosklonnosť, lebo Boh ani nesedí, ani nepotrebuje trón, pretože sedieť prináleží telu a trón ohraničuje. Serafíni však nedokázali zniesť ani pohľad na blahosklonnosť.¹⁷⁹ Podobne hovorí aj svätý Ján Damaský. Božstvo je nepostihnuteľné a nevypovedateľné.¹⁸⁰ Tak aj Svätý Duch vidí Božie podobne, ako ľudský duch pozná to, čo je v človeku.¹⁸¹ Nikto nikdy nepoznal Boha, okrem toho, komu sa Boh sám odhalil, nikto z ľudí, ale ani z cherubínov a serafímov. No Boh nás nenechal v úplnej nevedomosti. Pretože znalosť o Božom bytí zasial samotný Boh do prirodzenosti každého človeka. Samotné stvorenie, jeho ochrana hovoria o velebnosti Božstva.¹⁸² Najprv cez

¹⁷⁶ Pozri ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΚΑΙ ΜΕΓΑΛΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΣΥΜΕΩΝΟΥ ΤΟΥ ΝΕΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ. Κεφαλαία. Κεφ. ια' - ιστ', ξα', πζ'. In MIGNE, J.-P. 1863. *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. Tomus CXX. Paris, 1864.

¹⁷⁷ Dan 10, 5-8.

¹⁷⁸ Iz 6, 1-2.

¹⁷⁹ Contra Anom. III, 3, 4.

¹⁸⁰ Mt 11, 27.

¹⁸¹ 1K 2, 11.

¹⁸² Pozri Prem 13, 5.

zákon a prorokov, potom cez svojho Syna, Pána, Boha a Spasiteľa Isusa Christa Boh dal človeku poznanie o sebe, nakoľko je to pre neho možné. Preto všetko, čo mu (človeku) bolo odovzdané zákonom, prorokmi, apoštolmi a evanjelistami, prijímame, uznávame a vážime si a nič viac nehľadáme. „Boh ako vševidiaci a premýšľajúci o úžitku každého, zjavil všetko, čo je pre nás užitočné, t. j. poznať Ho a pomlčať o tom, čo nie sme schopní pochopiť. Uspokojujeme sa s týmto a budeme sa tohto držať, nezmeniac večné hranice a neprestupujúc Svätú tradíciu¹⁸³.“¹⁸⁴ Proces postupnosti poznania Boha, ktoré prechádza od oslobodenia sa od všetkého „dolného“ k „hornému“ pre dušu, obklopenej Božím mrakom, v ktorom viditeľné a dosiahnuteľné ostáva mimo, ostáva neviditeľným a nedosiahnuteľným aj naďalej, tento proces sa končí extázou, porovnávanou s opilstvou alebo pochabosťou. Ale ani v extáze človek nespoznáva Božiu podstatu. Rozum, oslobodený od ľudskej logiky a úsudku a ponorený do spoznávania Boha, zisťuje, že nedokáže nazerať do Božieho bytia, ktoré je obklopené nedosiahnuteľnosťou.¹⁸⁵ Preto evanjelista Ján Teológ píše: „Boha nikto nikdy nevidel.“¹⁸⁶

Všetky stupne, o ktorých Gregor píše, nemajú záväzný charakter, teda človek sa môže stať svätým aj bez toho, aby dosiahol „bytosného videnia“. K tomuto videniu môže dôjsť aj po dosiahnutí svätosti. Poznanie Boha je však nemožné bez pochopenia, že Boh je absolútne transcendentný, nepochopiteľný a nedosiahnuteľný.

Človeka delia od Boha dve roviny: padlá ľudská prirodzenosť a transcendentnosť Boha. Prvú človek prekonáva odstránením všetkých vášní. Božia transcendentnosť je však neprekonateľná, preto je približovanie k Bohu

¹⁸³ Prisl 22, 28.

¹⁸⁴ Τοῦ ὁσίου ἀββᾶ Ἰωάννου πρεσβυτέρου Δαμασκηνοῦ ἑκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Βιβλία Α'. Δογματικά. I. 1. In MIGNE, J.-P. 1989. *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*. Τόμος 94. Πρώτη ἑκδοσις ἐν Ἑλλάδι. Ἀθήναι : Κέντρο Πατερικῶν Ἐκδόσεων (ΚΕ.Π.Ε.), 1989.

¹⁸⁵ ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΕΥΣ. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΒΙΟΥ ΜΩΣΕΩΣ, Η ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΚΑΤ' ΑΡΕΤΗΝ ΤΕΛΕΙΟΤΗΤΟΣ. 2.162-2.163. In MIGNE, J.-P. 1863. *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. Tomus XLIV. Paris, 1863. s. 298-464.

¹⁸⁶ Jn 1, 18.

ako nevyčerpatelnému Prameňu, t. j. poznávanie Boha, nekonečným procesom a to práve cez Božie pôsobenie, cez Božie energie.¹⁸⁷

Samotný Christos stavia poznanie Boha do rovnosti so spásou: „A to je večný život, aby poznali Teba jediného pravého Boha, a ktorého si poslal, Isusa Christa.“¹⁸⁸ Apoštol Pavol hovorí, že cieľom života človeka je poznanie Boha, Stvoriteľa a Upravovateľa všetkého, ktoré sa získava prostredníctvom spoločenstva s Bohom. Na začiatku svojej reči k Helénom v Areopágu hovorí: „Boh, ktorý stvoril vesmír a všetko, čo je v ňom...urobil z jednej krvi všetky pokolenia ľudské, aby obývali celý povrch zeme; stanovil určité časy a hranice ich prebývaníu, aby hľadali Boha, či by Ho azda nenahmatali a nenašli. Veď On predsa nie je ďaleko od nikoho z nás, lebo Ním žijeme, hýbeme sa a trváme...“¹⁸⁹ to si vyžaduje nie len pozdvihnutie mysle, ale predovšetkým spôsob života. Totiž človek má byť pripravený k prijatiu Božieho zjavenia.¹⁹⁰

Svedectvá o poznávaní Boha v harmónii, kráse a dokonalosti celého sveta, ktorý je výsledkom tvoriteľského aktu Boha, nachádzame vo Svätom Písme: „Nebesá rozprávajú o sláve Božej a dielo Jeho rúk zvestuje obloha.“¹⁹¹ Nepokojní sú totiž všetci ľudia, v ktorých sa nachádza nevedomosť o Bohu, a vo viditeľných blahách sú neschopní pochopiť Súceho...ale pozerajúc na oheň, vzduch, alebo nebeské svetlá...nespoznali Pôvodcu sveta.¹⁹² Lebo čo je neviditeľné z Neho, Jeho večná moc a Božstvo, to od stvorenia sveta rozjímaním môžu pozorovať z Jeho diel...“¹⁹³ Svätý Vasilij Veľký hovorí, že nepoznať Boha-Tvorcu z nazerania na svet znamená nič nevidieť na poludnie. V tomto zmysle teda hovoríme o kozmologickom úsudku, kedy človek prostredníctvom rozjímania a spoznávania sveta prichádza k záveru, že tento svet má svojho Stvoriteľa a Architekta. Ján Zlatoústý uvádza ako príklad stvorenie všetkého. Poukazuje na to, s akou ľahkosťou Boh všetko stvoril, čím vyjadruje Jeho všemocnosť a silu: „Ten, ktorý tróni nad obvodom zeme, kým jej

¹⁸⁷ Pozri МЕЙЕНДОРФ, И. 2007. *Введение в святоотеческое богословие*. 2. doplnené vyd. Минск : Лучи Софии, 2007. s. 205.

¹⁸⁸ Jn 17, 3.

¹⁸⁹ Sk 17, 24-28.

¹⁹⁰ Pozri *Православно-догматическое богословие* Д. Б. Макария, архиепископа харьковского. Том. I. Санкт Петербургъ, 1868. s. 64-65.

¹⁹¹ Ž 19, 2.

¹⁹² Prem. 13, 1-2. O texte tejto knihy pozri poznámku 133.

¹⁹³ R 1, 20.

obyvatelia sú len kobyľky, Ten ktorý rozvíňa nebesá ako závoj a rozprestiera ich sťa stan na bývanie; hľa, národy sú sťa kvapka z vedra, treba ich pokladať za prášok na vážkach.“¹⁹⁴ Ak sú všetky národy sveta kvapkou pred Bohom, čím je potom jeden človek, ktorého nebol hodný tento svet?¹⁹⁵ Moc jedného anjela je väčšia ako sila celého sveta a teda neporovnateľná so spravodlivým človekom, lebo anjeli, ako čistí a verní pred Bohom, sú vyššie od spravodlivého človeka. Ak uvažíme, že sú miliardy miliárd anjelov, tisíce tisícok archanjelov, kniežatstiev, mocností, panstiev a nevyčísľiteľné množstvo beztelesných bytostí, ktoré človek nedokáže ani pomenovať,¹⁹⁶ ako si dokážeme predstaviť, s akou ľahkosťou Boh toto všetko stvoril? „Veď Boh všetko činí na nebi aj na zemi, v moriach a všetkých hĺbinách.“¹⁹⁷ Apoštol Pavol opisuje Abrahámovu vieru a poslušnosť: „Neoslabil vo viere, keď hľadel na svoje odumreté telo, veď mal asi sto rokov, a na odumretý život Sárin. O zasľúbení Božom nezapochyboval v nevere, ale utvrdil sa vo viere, vzdával Bohu slávu.“¹⁹⁸ K existencii Boha však človek môže dôjsť aj na základe sebapoznávania. Vasilij Veľký píše: „Ak sa o seba staráš, nebudeš mať potrebu hľadať stopy Zakladateľa v ustrojení sveta, ale v sebe samom, akoby v nejakom malom svete a uvidíš veľkú premúďrosť svojho Stvoriteľa.“¹⁹⁹ Poznávať Boha môžeme aj na základe skúmania ľudskej histórie. Z dejín národov sa môžeme dozvedieť o neustálom pôsobení Prozreteľnosti.²⁰⁰

V istom zmysle svätí Otcovia hovoria o dvoch rovinách poznania: a) predkresťanské alebo starozákonné, kedy zjavenie je pojaté v rôznych obrazoch, ako sú napríklad Jakubov rebrík, či ohnivý stĺp; b) novozákonné poznanie, ktoré je možné jedine v Cirkvi. Tu je zjavenie pociťované bez vonkajších obrazov, pretože je nad každým obrazom a slovom a pretože je pociťované a zjavované vnútri človeka; človek je v Bohu. Prijatím ľudskej prirodzenosti v osobe Isusa Christa ako Božieho Syna, človek sa zjednocuje

¹⁹⁴ Iz 40, 22 a 15.

¹⁹⁵ Žid 11, 38.

¹⁹⁶ Ef 1, 21.

¹⁹⁷ Ž 135, 6.

¹⁹⁸ Rim 4, 19-20.

¹⁹⁹ Tvorenija, č. 4. Ser. Lav. 1892. s. 43. In *Православно-догматическое богословие* Д. Б. Макария, архиепископа харьковского. Том. I. Санкт Петербург, 1868. s. 64

²⁰⁰ Розгі ДАВЫДЕНКОВ, О. 1997. *ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ (Курс лекций)*. ч I и II. Москва : Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997. s. 66-68.

s Bohom a pôsobí v ňom Božia moc. Tento vzťah Boha a človeka ako aj stupeň novozákonného poznávania vidíme u otcov púšte a hesychastov.²⁰¹

Ak hovoríme o poznaní Boha, nehovoríme o poznaní Božej podstaty, teda kto je Boh, ale spoznáваме, čo je okolo Neho. Božstvo je nekonečné, nepozná hranice. Akákoľvek snaha spoznať Boha znamená ohraničiť Ho. Zo Svätého Písma, hlavne Starej zmluvy sú nám známe „Božie mená“, ktoré používali Židia pre pomenovanie Boha. Boli to napríklad Jahve (alebo Jehova), čo znamená Súci, Elohim z jednotného Eloah ako Silný, Adonaj ako Vládca, Šaddaj ako Mocný, či Všemohúci, ďalej Pán, Hospodin a ďalšie. Tieto mená však nehovoria a nevystihujú Božiu podstatu, samotného Boha, ale hovoria o tom, čo sa týka jeho podstaty, o vlastnostiach Jeho prirodzenosti, alebo o Jeho vzťahu k svetu a človeku. Tieto mená hovoria o Jeho nepomenovateľnosti,²⁰² ktorá je príčinou Jeho mnohopomenovateľnosti^{203, 204}

Dať Bohu akékoľvek meno podľa podstaty by teda znamenalo ohraničiť nekonečného, pojať nepojateľného a pochopiť nepochopiteľného a nedosiahnuteľného. Boh napriek svojej nedosiahnuteľnosti a nepostihnuteľnosti sám sa zjavuje a odкрýва, robí sa viditeľným vo svojom pôsobení, teda v tom, čo je okolo Neho. Tieto myšlienky, prezentované predovšetkým svätým Gregorom Nysským, dali základ pre rozvinutie učenia o nepoznatelnosti Boha podľa podstaty a poznateľnosti Boha v Jeho energiách, pôsobení. Toto rozvinutie nachádzame hlavne u hesychastov, konkrétne u svätého Gregora Palamu. Gregor Nysský hovorí o poznaní Boha, že Božia prirodzenosť je podľa svojej podstaty vyššie od každého postihnuteľného myslenia: je nedostupné a nevysloviteľné pre akékoľvek úsudky mysle a v ľuďoch ešte niet odkrytej sily, schopnej postihnúť nepostihnuteľné a (niet) ani nedomyslené nijakého prostriedku pochopiť nevysvetliteľné. Božstvo však ako dokonale nepostihnuteľné a ničím neporovnateľné je spoznávané len podľa pôsobenia. Niet pochybností, že rozum nemôže prenikať do Božej podstaty, môže však

²⁰¹ ДАВЫДЕНКОВ, О. 1997. ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ (Курс лекций). ч I и II. Москва : Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997. s. 68-69.

²⁰² ἁπλῶς.

²⁰³ πλῶς.

²⁰⁴ Theophil ad. Autolyc, 1, 3, 4. Greg. Naz. Hymn. De Deo. Greg. Nyss. Contra Eunom. Orat. XI. In Pozri Православно-догматическое богословие Д. Б. Макария, архиепископа харьковского. Том. I. Санкт Петербургъ, 1868. s. 70-71.

pochopiť Božie pôsobenie a na základe tohto pôsobenia získava také poznanie o Bohu, ktoré je v plnosti postačujúce pre jeho slabú moc.

Boh je skutočnosť, ktorá je daná v pociťovaní, v spoločenstve a vo vzťahu. Odmietnutie možnosti živého spoločenstva, t. j. zjednotenia s Bohom v Christovi a Svätom Duchu je pre Symeona (Nového Teológa) najväčšou herézou, pretože vo svojej podstate je to odmietanie celého Christovho spasiteľného diela. Vychádzajúc z hesychizmu Gregor Palama pojednáva o poznaní Boha nasledovne:

1. Stvorený charakter sveta sa od Boha odlišuje svojou podobou, vzhľadom, ktorý pomenúvame ako prirodzenosť. Aj keď táto prirodzenosť nie je Božia, vo svojej stvorenosti odráža Boží zámer o svete a človeku.

2. Prirodzenosť sa najdokonalejšie prejavuje vtedy, pokiaľ je v dokonalom spoločenstve s Bohom. Napriek svojmu padlému stavu ľudský rozum je schopný dosiahnuť Boha. Vyčerpávajúce videnie Božej podstaty je síce pre stvorený rozum nedostupné, ale človek môže spoznávať Boha prostredníctvom analógie.

Videnie Boha je možné, keď sa Božie energie dostávajú do spoločenstva s človekom a on si ich následne osvojuje. V tom svätý Gregor vidí zmysel spásy. Celé poznanie Boha, zbožštenie je pre neho ako aj pre svätého Maxima Vyznávача christocentrické. Christos je tým centrom alebo stredom, ktorý človeka privádza k zbožšteniu, k poznaniu. Vo svojej láske Boží Syn prijal ľudskú prirodzenosť, ktorú tajomným spôsobom dokonale a nezliatne zjednotil so Božou prirodzenosťou, obliekol sa živým telom a rozumnou dušou, aby žil s človekom na zemi. Dokonca urobil ešte viac – v Eucharistii utvoril s ľuďmi jedno telo,²⁰⁵ mystické Telo, v ktorom pretvoril ľudí na chrám plného Božstva a v ktorom prebýva plnosť Božstva telesne.²⁰⁶ Takýmto spôsobom osvecuje duše tých, ktorí sú účastníkmi Christovho Tela, ako to učinil na telá apoštolov pri svojom premenení na hore Tábor. Jeho Telo ako prameň blahodarného svetla, ktoré v tom čase ešte nebolo zjednotené s ľudským telom, svietilo vonkajším spôsobom na tých, ktorí boli dôstojní priblížiť sa a odovzdával Svetlo ich dušiam prostredníctvom očí mysle. Teraz však tým, že sa zjednotil s človekom

²⁰⁵ „...pohania skrze Evanjelium sú spoludedičmi, spoluúdmí (toho istého) tela a spoluúčastníkmi na zaslúbeniach v Christu Isusovi.“ Ef 3, 6.

²⁰⁶ „Lebo v Ňom prebýva všetka plnosť Božstva telesne.“ Kol 2, 9.

a prebýva v jeho vnútri, osvetľuje ľudskú dušu zvnútra.²⁰⁷ Tak človek nemiluje seba v Christovi, ale Christa v sebe. „Lebo nežijem už ja, ale žije vo mne Christos.“²⁰⁸ Človek je formou, ktorej obsahom a naplnením je Christos. Od momentu Vtelenia už nemôžeme hľadať Boha niekde v blízkosti človeka, ale priamo v ňom. Táboorské svetlo, ktoré videli apoštolovia, bolo svetlom navonok, keďže Christos ešte nedokonal spasiteľné dielo. Po zmŕtvychvstaní sa človek stáva skutočným, živým obrazom Christovho Tela. Ten človek, ktorý prenikne do tajomstva zmŕtvychvstania, spozná konečný cieľ, pre ktorý Boh stvoril všetky veci od počiatku.

Pri poznávaní Boha Gregor Nysský hovorí o očistení celého človeka ako možnosti dosiahnutia tajomného zjednotenia s Bohom, ktoré pomenúva stavom extázy. Ide o snahu zbavenia sa všetkých vlastností a akostí, ktoré sú prirodzené pre ľudskú, teda stvorenú prirodzenosť. Stav zjednotenia s Bohom vyjadruje určité poznanie Boha. Vystúpením z tohto stavu človek si uvedomuje, že nie je v ľudskom jazyku, ani v mysli ničoho, čím by bolo možné vyjadriť čo najbližšie samotného Boha, alebo aspoň zlomok z Neho. O tom nám zanecháva svedectvo aj apoštol Pavol, ktorý o poznaní píše: „Znám človeka v Christu... či to bolo v tele, neviem, či mimo tela, neviem, Boh vie, uchvátený bol až do tretieho neba. A znám toho istého človeka, či to bolo v tele, či mimo tela, neviem, Boh vie, že uchvátený bol do raja a počul nevysloviteľné reči, ktoré človek nesmie ani vysloviť.“²⁰⁹ Opisovanie Boha nevyčerpáva, pretože Boh ako nepoznatelný a nepomenovateľný je mimo stvoreného slova a jeho obsahu.²¹⁰ Poznanie Boha tak v konečnom dôsledku pripomína človeku jeho bezmocnosť pri opisovaní, vyjadrovaní Boha a vyžaduje oddanie celého človeka Bohu cez jeho očistenie a cnostný život.²¹¹

²⁰⁷ Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς. Υπέρ των ιερών ησυχάζοντων. 2ος λόγος της πρώτης τριάδος. 1, 3, 38. [online]. [cit. 2014-03-22]. Dostupné na internete: <http://paterikakeimena.blogspot.sk/2011/11/2.html>.

²⁰⁸ Gal 2, 20.

²⁰⁹ 2K 12, 2-4.

²¹⁰ LOSSKY, V. 1994. *Dogmatická teologie*. (prel. Prof. Dr. Pavel Aleš). Praha, 1994. (2. vyd.). s. 16-19.

²¹¹ Позри ДАВЫДЕНКОВ, О. 1997. *ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ (Курс лекций)*. ч I и II. Москва : Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997. s. 92-102.

Zoznam bibliografických odkazov

- A Dictionary of Greek Orthodoxy* – Λεξικὸν Ἑλληνικῆς Ὁρθοδοξίας. (by Nikon D. Patrinos). Minneapolis, Minnesota : LIGHT & LIFE PUBLISHING, 1984.
- Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς. Ὑπέρ των ιερών ησυχάζόντων. 2ος λόγος της πρώτης τριάδος. [online]. [cit. 2014-03-22]. Dostupné na internete: <http://paterikakeimena.blogspot.sk/2011/11/2.html>.
- A PATRISTIC GREEK LEXICON*. (ed. LAMPE, G. W. H.). Oxford University, 1997.
- Biblija – Knjige Svjaščennogo Pisanija Vetchogo i Novogo Zaveta na cerkovnoslavjanskom jazyke*. Moskva, 1993.
- БРИЈА, Ј. 1999. *Речник православне теологије*. Београд, 1999.
- ДАВЫДЕНКОВ, О. 1997. *ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ (Курс лекций)*. ч I и II. Москва : Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997.
- Ireneaus LUGDUNENSIS. 1857. *Adversus Haeresis*. [online]. University of California (USA), 1857. [cit. 2014-04-11]. Dostupné na internete: <http://www.archive.org/details/sanctiirenaeiep00harvgoog>.
- JEŽEK, V. 2005. *Od individualismu k obecnství. Úvod do byzantské teologické antropologie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2005.
- JEŽEK, Václav. 2006. *Transcendentální christologie v kontextu byzantské teologie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2006.
- МЕЙЕНДОРФ, И. 2007. *Введение в святоотеческое богословие*. 2. doplnené vyd. Минск : Лучи Софии, 2007. 384 s. ISBN 978-985-6171-82-9.
- LIDDEL, H.G. - SCOTT, R. 1901-1906. *Μέγα λεξικόν της ελληνικής γλώσσης Μεταφρασθέν εκ της αγγλικής εις την ελληνικήν υπό Ξενοφώντος Μόσχου δ.φ. τόμ. I-IV*. εκδ. 1. Αθήνα : Σιδέρη, 1901-1906.
- LOSSKY, V. 1994. *Dogmatická teologie*. (prel. Pavel Aleš). Praha, 1994. 2. vyd.
- ПЕТКОВИЋ, С. 2002. *Речник црквенословенскога језика*. Београд : Штампарија Српске патријаршије, 2002. 352s.
- Православно-догматическое богословие Д. Б. Макария, архиепископа харьковского*. Том. I. Санкт-Петербургъ, 1868.

- САГАРДА, Н. И., САГАРДА А. И. 2004. *Полный корпус лекций по патрологии. Санкт-Петербург. : Воскресение, 2004.*
- ΣΤΡΟΥΜΠΟΥΛΗΣ, Δ. Μ. 1998. *ΕΤΥΜΟΛΟΓΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΓΛΩΣΣΑΣ - ΟΙ ΡΙΖΕΣ*. Πειραιάς : ΙΔΙΩΤΙΚΗ, 1998. 480 s.
- ШМЕМАН, А. 1993. *Введение в богословие*. Париж : Православный Свято-Сергиевский Богословский Институт, 1993.
- ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΥΣ. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΒΙΟΥ ΜΩΣΕΩΣ, Η ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΚΑΤ' ΑΡΕΤΗΝ ΤΕΛΕΙΟΤΗΤΟΣ. In MIGNE, J.-P. 2000. *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. Tomus XLIV. Paris, 1863. s. 298-464.
- Τοῦ ὁσίου ἀββᾶ Ἰωάννου πρεσβυτέρου Δαμασκηνοῦ ἔκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Βιβλία Α'. Δογματικά. In MIGNE, J.-P. 1989. *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*. Τόμος 94. Πρώτη ἔκδοσις ἐν Ἑλλάδι. Αθήναι : Κέντρο Πατερικῶν Ἐκδόσεων (ΚΕ.Π.Ε.), 1989.
- ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΥΣΣΗΣ ΕΞΗΓΗΣΙΣ ΤΟΥ ΑΙΣΜΑΤΟΣ ΤΩΝ ΑΙΣΜΑΤΩΝ. In MIGNE, J.-P. 1863. *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. Tomus XLIV. Paris, 1863. s. 755-1118.
- Τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΥΣ. Εἰς τοῦς ΜΑΚΑΡΙΣΜΟΥΣ. ΛΟΓΟΣ Ζ. Καὶρὸς τοῦ βαλεῖν καὶ συνάγειν λίφως. In MIGNE, J.-P. 2000. *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*. Τόμος 44. Πρώτη ἔκδοσις ἐν Ἑλλάδι. Αθήναι : Κέντρο Πατερικῶν Ἐκδόσεων (ΚΕ.Π.Ε.), 2000. s. 1194-1302.
- ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΥΣΣΗΣ. Contra Eunomium XI, 4/III, 9.54. In MIGNE, J.-P. 1863. *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. Tomus XLV. Paris, 1863. s. 24-111.
- ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΚΑΙ ΜΕΓΑΛΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΣΥΜΕΩΝΟΥ ΤΟΥ ΝΕΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ. Κεφαλαία. Κεφ. ια' - ιστ', ξα', πζ'. In MIGNE, J.-P. 1863. *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. Tomus CXX. Paris, 1864.
- ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ ΛΟΓΟΙ. ΛΟΓΟΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΣ ΠΕΡΙ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ (ΚΗ'). In MIGNE, J.-P. 1863. *Patrologiae Graecae Cursus Completus*. Tomus XXXVI. Paris, 1858.s. 25-73.

OVERVIEW OF GNOSEOLOGY IN SELECTED CHURCH WRITERS

Pavol KOCHAN, lecturer on Orthodox Theological Faculty of University of Prešov in Prešov, Masarykova 15, 081 01 Prešov, Slovak republic, pavol.kochan@unipo.sk, 00421517726729

Abstract

Knowledge of God as Trinity for Holy Fathers is one of the most important facts in the theology of salvation of man. Knowledge of God for them was the same thing with salvation. Therefore, we find in religious writers of the 4th and 5th centuries deep fledged triadology in close connection with the gnoseology. It is confirmed by the later Fathers, such as Symeon the New Theologian or Gregory Palama, which thanks for gnoseology he developed theology of the Holy Trinity in theology of divine uncreated energies, as we know it today.

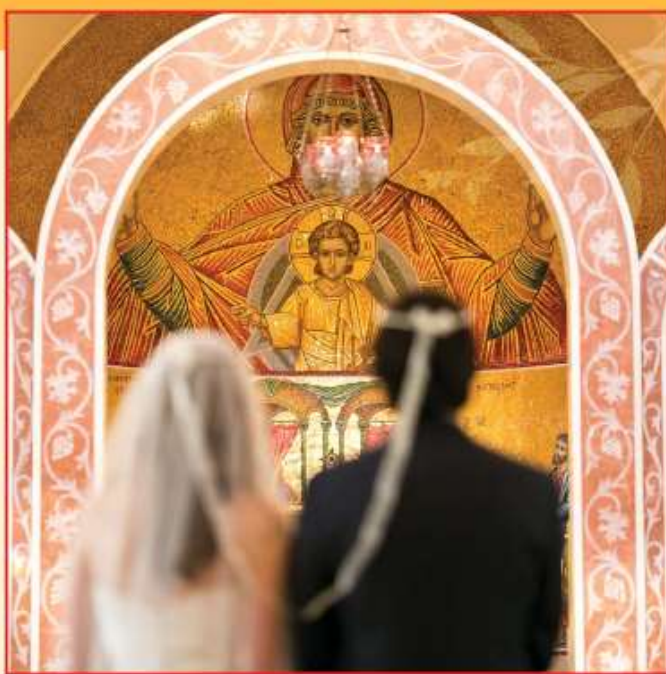
Key words

Gnoseology, knowledge, Holy Trinity, church writer.

**MEDZINÁRODNÁ VEDECKÁ KONFERENCIA
"KREŠŤANSKÉ MANŽELSTVO AKO VEĽKÉ
MYSTÉRIUM V KOMUNIKÁCII S KREŠŤANSKO-
SOCIÁLNO-PEDAGOGICKÝM POSLANÍM
INTEGROVANEJ RODINY V SÚČASNOM
MODIFIKOVANOM SVETE"**

INŠTITÚT GRÉCKEHO JAZYKA A KULTÚRY PRAVOSLÁVNEJ
BOHOSLOVECKEJ FAKULTY PREŠOVSKÉJ UNIVERZITY V PREŠOVE
v spolupráci s
KATEDRA TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ CHRZEŚCIJAŃSKIEJ AKADEMII
TEOLOGICZNEJ W WARSZAWIE, (POĽSKO)
KATEDRA TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU,
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΑΥΤΟΔΙΚΗΤΗ ΤΟΥ ΚΕΚΣΚΕΜΕΤ, (MAĎARSKO)
INSTITUT PRO BYZANTSKÁ A VÝCHODOKREŠŤANSKÁ STUDIA, OLOMOUČ
(ČESKÁ REPUBLIKA)

**KREŠŤANSKÉ MANŽELSTVO AKO VEĽKÉ MYSTÉRIUM
V KOMUNIKÁCII S KREŠŤANSKO-SOCIÁLNO-PEDAGO-
GICKÝM POSLANÍM INTEGROVANEJ RODINY
V SÚČASNOM MODIFIKOVANOM SVETE**



Prešov, 10. február 2015

Cieľ konferencie: Manželstvo prekonáva v súčasnej modifikovanej spoločnosti mnohé zložité otázky, v ktorých si musí zachovať svoj zmysel a nevyhnutnosť pre pozitívny vývoj spoločnosti. Preto cieľom konferencie je preskúmať základné princípy manželstva ako základu spoločnosti z kresťanského pohľadu, ale aj jeho dôležitosť v perspektívnom vývoji spoločnosti s ohľadom na jeho sociálny, edukačný a teologický rozmer spojený s vytýčenými nedostatkami, ale aj pozitívami vplyvu spoločnosti na rodinu. Konferencia predpokladá preskúmanie spoločenského a kresťansko-sociálneho prínosu rodiny a výchovy detí v spoločnosti, pričom predpokladá komparáciu pozitívne a negatívne ovplyvňujúcich faktorov v hospodársky vyspelých a rozvojových krajinách a ich spoločnostiach na samotné manželstvo a s tým spojenú výchovu detí. Hlavným zámerom je klasifikovať evanjeliový prototyp kresťanskej rodiny a jeho aplikácia do súčasného pohľadu spoločnosti na manželstvo.

Poplatok: 30 € /obed, prezenčné predmety, konferenčný zborník, DVD záznam z konferencie/

Úprava textu – technika citovania na PBF PU v Prešove

Termín prihlášky: 15.01.2015 na e-mail: katedrapastpbf@gmail.com

Termín odovzdania príspevku: 10.03.2015 /zámerom konferencie je publikovanie prezentovaných príspevkov v tlačenej zborníku, ktorého uzávierka bude do mesiaca po konaní konferencie/

Vedecký výbor:

prof. ThDr. Peter KORMANÍK, PhD.

prof. PhDr. Mária MACHALOVÁ, CSc.

vl. prof. dr hab. Jerzy (PAŃKOWSKI)

Dr. h. c. doc. ThDr. Radim PULEC - KRYŠTOF, PhD.,

emeritný metropolita

doc. ThDr. Štefan ŠAK, PhD.

doc. ThDr. Miroslav ŽUPINA, PhD.

dr Marek Ławreszuk

vl. Paisij (ThDr. Piotr MARTYNIUK)

Mgr. Vasyľ KUZMYK, PhD.

Mgr. et. Mgr. Petr BALCÁREK, Ph.D et PhD.

PhDr. Bohuslav KUZÝŠIN, PhD.

Mgr. Ján PILKO, PhD.

Mgr. Pavol KOCHAN, PhD.

Mgr. Anton PAŽICKÝ

Organizačný výbor:

PhDr. Jana KOMOVÁ

Mgr. Peter SAVČÁK

Mgr. Katarína KLECOVÁ

Mgr. Andrej DUPEJ

Iveta PETRUŠOVÁ