

Contents

papers

ВЛИЯНИЕ УЧЕНИЯ СВТ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ НА НАСЛЕДИЕ УКРАИНСКО-АФОНСКОГО ПОЛЕМИСТА И СТАРЦА ИОАННА ВИШЕНСКОГО	3
---	----------

Сергей Викторович ШУМИЛО

ЗБОРИ В С. БУШТИНО НА ПІДКАРПАТСЬКІЙ РУСІ В 1922 Р. ТА ОБРАННЯ ЄПИСКОПА.....	24
---	-----------

Юрій ДАНИЛЕЦЬ

TEÓRIA POZNANIA KLEMENTA ALEXANDRIJSKÉHO	43
---	-----------

Marián AMBROZY

VPLYV KREŠŤANSTVA NA KULTÚRU ISLAMSKÉJ CIVILIZÁCIE (k problematike medzináboženského dialógu z hľadiska axiologického pluralizmu)	50
--	-----------

Rudolf DUPKALA

ВЛИЯНИЕ ИСИХАЗМА НА СТАНОВЛЕНИЕ ЛИЧНОСТИ.....	71
--	-----------

George MELKON

ПРОТОКОЛЬ : ЖУРНАЛ РЕГИСТРАЦИИ ВХОДЯЩЕЙ / ИСХОДЯЩЕЙ ДОКУМЕНТАЦИИ (1925-1933 ГОДОВ) ПРАВОСЛАВНОГО СВЯЩЕННИКА ФЕОДОСИЯ (ГОРВАТ) КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК	80
--	-----------

Василий МИЩАНИН

KREŠŤANSTVO A MODELÝ FILOZOFIE DEJÍN	92
---	-----------

Peter KYSLAN

MYSTIKA A MYSTICKÉ SKÚSENOSTI V PRAVOSLÁVNEJ DUCHOVNEJ TRADÍCII	103
--	------------

Miroslav ŽUPINA

AMBRÓZ MILÁNSKY A JEHO KATECHÉZA V PASCHÁLNOH TÝŽDNI V DIELE O SVIATOSTIACH (DE SACRAMENTIS)	118
---	------------

Ján PILKO

RESSURECTION OF THE CHRIST (a few words about the feast and its iconography).....	131
--	------------

Ján HUSÁR

reviews

EUCHARISTIA.....	137
-------------------------	------------

Pavol KOCHAN

Editorial

Dear colleagues.

We present you again the new issue of *Acta Patristica*. Despite this year's circumstances, which have affected global society and affected the lives of billions of people in their personal and professional spheres, we do not stop working and learning. The sad events show us two sides - loss of life, economic and cultural-social crises, but also the upliftment of the spirit of humanity, when humanity, knocked to its knees in the dust of the earth, fished for the best of its own - solidarity and mutual recognition shown by the courage to fight and selflessly helping each other. History constantly reminds us that only in times of decline is the company able to fight for its survival after suffering. In the shadow of these events, we also see a shared commitment to combating any differences between people, with many calling for the elimination of any manifestations of racial and other intolerance. The contributions in this issue of the journal provide an insight into historical, social, cultural or theological areas that more or less point to a common indicator of human crises in history - freedom without responsibility. The spiritual value of freedom, which stems from human knowledge of the most serious question in the history of man, points out that man is a being who cannot exist without communion. In this freedom, he finds his responsibility not only for himself but also for the well-being of others. The meaning of humanity thus becomes a common good, which can be achieved only after removing all the differences that we have made in history. From the patristic-theological point of view, freedom is gained only in full communion with God, in which prejudices are lost and started limitless and perfect love. A small example with hope is nature, which took advantage of a brief moment when a man stayed inside his house and repaired the wounds that man caused to it with his recklessness.

We believe that the new contributions will offer you a broader view of the individual areas of your interest.

Pavol Kochan (editor)

ВЛИЯНИЕ УЧЕНИЯ СВТ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ НА НАСЛЕДИЕ УКРАИНСКО-АФОНСКОГО ПОЛЕМИСТА И СТАРЦА ИОАННА ВИШЕНСКОГО

Сергей Викторович ШУМИЛО

Международный институт афонского наследия в Украине, Киев, Украина

Преподобный Иоанн Вишенский Святгорец (1550-е – 1620-е гг.) был одним из выдающихся афонских подвижников, сыгравших важную роль в возрождении православия в Украине в XVII веке. Еще при жизни современники и сподвижники относились к нему с глубочайшим почтением и называли его „великий старец Иоанн Вишенский святгорец“ [8] А Собор Киевской Митрополии 1621 года в одном из своих документов от лица всей Церкви именует старца Иоанна „преподобным мужем“ и „блаженным“ „в житии и богословии цвитущим“ [3] Значительно позже, уже в XIX веке, Пантелеймон Кулиш назовет его „афонским апостолом“ [13]

Жизнь и деятельность старца Иоанна совпала с трагическими событиями гонений на православие в Речи Посполитой, в связи с чем его полемические произведения были направлены главным образом на защиту православной веры.

Следует отметить, что усиление влияния Святой Горы Афон на духовно-культурные процессы в Украине в этот период, как ни парадоксально, было тесно связано с событиями Брестской унии 1596 года. Как известно, назначаемые польскими королями „по праву патроната“ православные иерархи, — преимущественно из знатных магнатов и шляхтичей Речи Посполитой, — в большинстве своем перешли в ту пору в унию с римско-католическим престолом, а во главе православия во многих регионах Украины остались в основном простые монахи-аскеты, ориентировавшиеся на Афон и его исихастские традиции.

В этом отношении характерно, что на Поместном Соборе 1621 года в Луцке была утверждена своего рода „программа деятельности“ возрожденной Православной Церкви, известная под названием „Совѣтование о благочестии“ Прописанная в исихастском духе, она призывала иерархию, духовенство и паству к внутреннему очищению, покаянию и даже мученичеству за православие.

В одном из пунктов Постановления предписывалось:

„Послати до Патріярхи Константинопольскаго по благословеніє, помоч и раду и на Светую Афонскую гору послати, вызвати и препровадити преподобных мужей росов, межи иными блаженных Коприяна и Іоана пореклом Вишенского, и прочіих тамо обретающихся, в житіи и богословіи цвитущих. Потреба єст духовная, абы и росов маючихся истинно ко житію добродѣтельному, посылати на Афон яко в школу духовную“ [3]

Из этого соборного определения видно, сколь много значили для православной Киевской Митрополии восстановление связей с Афоном и отечественные подвижники, подвизавшиеся на Святой Горе.

Упомянутый в документе блаженный старец Іоанн Вишенский являлся одной из самых ярких личностей православного движения в Украине XVII века, оставив неизгладимый след в украинской духовной культуре того периода. Его произведения в значительной степени легли в основу нового направления в украинской литературе — полемического, получившего развитие после Брестской унии.

На произведениях Іоанна Вишенского воспитывалось несколько поколений украинских писателей, церковно-культурных и политических деятелей. Претерпев „новое рождение“ и неоднократные переиздания в XIX–XX вв., его послания даже в советское время помещались в школьных учебниках и хрестоматиях по украинской литературе, благодаря чему в советской Украине, несмотря на господствовавшую тогда идеологию безбожия, школьники могли узнавать о вере в Бога, об Афоне и его традициях. Так, благодаря писаниям афонского старца-отшельника XVII века уже в XX веке многие молодые люди впервые приобщались к духовной сокровищнице православия.

Старец Іоанн Вишенский был одним из немногих церковных авторов, чьими произведениями восторгались даже в среде нецерковной интеллигенции конца XIX – начала XX вв.

Іван Франко, считая произведения старца Іоанна вершиной украинской полемической литературы конца XVI – начала XVII вв., посвятил их изучению отдельную монографию и серию статей. „Немного у нас в старину было людей, которые посмели бы и сумели бы так близко прикоснуться к насущным духовным потребностям нашего народа и выявлять те нужды его бытия таким горячим и ярким словом“ – объяснял писатель свой интерес к творчеству афонского старца. [7]

Высоко ценил наследие Іоанна Вишенского святитель Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. [9] А Пантелеймон Кулиш называл его „афонским апостолом Руси“ [13] Исследуя духовное наследие старца, писатель сумел наиболее точно подметить роль и значение

„блаженного Иоанна“ „он давал сбившимся с дороги направление; он ободрял, он пророчествовал, и так действительно случилось, как он пророчествовал среди бури“[13].

Долгое время творения старца Иоанна Вишенского имели хождение лишь в рукописном виде; они переписывались и распространялись в основном среди православных монахов. Ныне известно не менее 12 списков XVII – начала XX вв. [5], [6] Одна из таких рукописей, переписанная в XIX в. с более древнего списка, хранится в архиве Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря. [2]

На страницы отечественных изданий имя старца-полемиста впервые попало в 1845 году, когда было обнаружено и опубликовано упомянутое выше „Совѣтование о благочестии“ [3] В том же году П. Строевым были изданы „Рукописи славянские и российские, принадлежащие купцу И. Н. Царскому“(1848), где он описал рукописный сборник, включавший и произведения полемиста. Затем в 1858 году С. М. Соловьевым было открыто несколько неизвестных сочинений Иоанна Вишенского. [19] Через два года, в 1860 году, А. Петрушевичем во Львове было опубликовано житие старца Иова (Княгиницкого), в котором упоминалось о старце Иоанне Вишенском как сподвижнике и близком друге преподобного Иова. [10] Еще через пять лет, в 1865 году, Н. Костомаровым в „Актах Юго-Западной России“ были опубликованы еще четыре малоизвестных произведения афонского подвижника. [1] Это дало толчок С. Голубеву, И. Житецкому и другим текстологам к дальнейшим поискам и изданию рукописей старца. [8], [27]

В дальнейшем Иван Франко сумел возжечь в среде интеллигенции особый интерес к творениям святогорца-полемиста, не пресекающееся вот уже более 100 лет. [7] Среди исследователей наследия Иоанна Вишенского также необходимо отметить работы таких авторов, как Н. Сумцов, В. Завитневич, В. Шурат, А. Крымский, В. Перетц, М. Грушевский, М. Возняк, А. Белецкий, С. Цимбалюк, Д. Чижевский, Т. Скирда, П. Загайко, Ф. Шлем, С. Пинчук, В. Микитась, Л. Махновец, Д. Наливайко, В. Колосова, К. Яременко, В. Шевчук, Р. Лубкивский, Ю. Пелешенко, О. Неменский, О. Пидгайко, А. Александров, Н. Поплавская и многие другие. [16] Особая заслуга в издании трудов афонского подвижника принадлежит И. Еремину. [12]

В 2016 г. вышла монография С. В. Шумило „Старец Иоанн Вишенский: афонский подвижник и православный писатель-полемист“ [22] Опираясь на материалы этой книги, Священный Синод Украинской Православной Церкви в том же году принял решение о прославлении в лике святых старца Иоанна. [25]

На сегодняшний день наследие Иоанна Вишенского среди украинских церковных авторов конца XVI – начала XVII вв. считается наиболее изученным светской наукой. И в то же время оно, тая в себе немало неразгаданных тайн, до сих пор остается не до конца понятным и истолкованным. Одна из причин этого кроется в том, что большинство исследователей пытались изучать произведения старца в отрыве от византийско-святоотеческого, мистико-исихастского богословия, под воздействием которого формировалось консервативно-традиционалистское мировоззрение автора и в категориях которого он большей частью мыслил. [23]

В то же время, наследие старца Иоанна Вишенского невозможно понять и истолковать в отрыве от учения святых отцов Восточной Церкви и, в частности, теоретиков афонской мистической традиции исихазма¹, которым проникнуто все мировоззрение подвижника.

По убеждению Ю. Пелешенко, старец Иоанн Вишенский придерживался „теории и практики исихазма, разработанные св. Григорием Богословом и св. Григорием Паламой“ в связи с чем он „идею пустынного подвижничества воплотил в жизнь собственным примером“ [18] Ю. Пелешенко верно замечает, что „сейчас сложно определить, чьи именно идеи (непосредственно древних Отцов Церкви или Григория Синаита и Григория Паламы) заимствовал и трансформировал в своих сочинениях Иоанн Вишенский“ [18] Скорее всего, в них нашло отражение все святоотеческое наследие, которое на протяжении веков бережно хранилось и приумножалось на Афоне, и где старец Иоанн непосредственно на практике от афонских подвижников-исихастов, как и в богатейших святогорско-монастырских библиотеках, имел возможность изучать и впитывать. [22]

¹ Исихазм (от греч. ησυχία – покой, безмолвие, уединение) – древневосточная христианская мистическая традиция духовной практики, составляющая основу православного аскетизма и имеющая своим ядром духовное искусство внутреннего созерцания и непрестанного делания Иисусовой молитвы (через внутреннее самопогружение ума в сердце и через него выход в сферу духа), направленных на богопознание и обожение. Нередко сочеталась со сложным комплексом дыхательных психофизических упражнений. Одним из центров исихазма издавна являлись монастыри Афона. Исихастское мировоззрение представляет собой особую систему ценностей, развитую в отдельное богословско-философское направление. Наиболее известные теоретики византийского исихазма – преподобные Иоанн Лествичник, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит, святитель Григорий Палама.

Как уже было сказано, неверно пытаться понять творения старца Иоанна вне контекста эпохи, в которой он жил, и вне византийского исихастско-святоотеческого наследия в целом, на котором основывались все его воззрения. И если для ментальности верующих людей конца XVI – начала XVII вв. это были очевидные и понятные вещи, то с позиций современного секулярного сознания и воспитания многое из сказанного святогорцем может казаться странным и даже „реакционным“ В результате его труды и высказывания остаются непонятыми, а то и вовсе искаженными.

Самым распространенным ошибочным представлением относительно взглядов старца Иоанна является то, что он будто бы категорически выступал против науки и образования и отстаивал необходимость оставаться неграмотными и непросвещенными. Такая трактовка значительно упрощает и искажает образ и мировоззрение старца, а кроме того, свидетельствует о коренном непонимании современными авторами того, о чем пытался сказать афонский подвижник более 400 лет назад. На это обратил внимание еще Иван Франко. Он делает справедливое замечание современникам: „не стоит думать, что Вишенский так хотел оставить своих земляков в темноте и оградить от остального мира... Вишенский, побывав на Руси после Афона в начале XVII в., уже спустя писал, что не выступает в общем против школ, но необходимо только усердствовать, дабы в них не пропало православие“ [7] Это важный аспект, на который, увы, не все обращают внимание.

Не стоит забывать, что характерной чертой средневекового и ранне-модерного европейского общества была его неотъемлемость от религиозной составляющей. Культурная, социальная и даже политическая жизнь тогдашнего человека была пропитана церковно-религиозным влиянием. По справедливому определению Г. Эйкена, „Церковь была центром средневековой культуры“ [4] Поэтому взгляды Иоанна Вишенского целиком отражали распространенные в те времена консервативно-традиционалистские религиозные представления и мировоззрение.

По сути, спор Иоанна Вишенского о „внешних знаниях“– это продолжение давнего исихастского спора о многоглаголании и священном безмолвии, известного в землях Украины еще со времен выдающегося просветителя и книжника, приверженца „паламизма“и афонского наследия святителя Киприана (Цамблака, 1330–1406), митрополита Киевского и всея Руси.

В своих посланиях старец Иоанн не только не отрицает науку, но и призывает к распространению в крае православного просвещения „писанием, наукою, друкованием книг, училищи и довольстве от избытков наших“ [12]

В то же время, согласно поучениям старца, внешние знания и науки полезны тогда, когда правильно воспринимаемы человеком, не являются для него культом и самоцелью, но способны помогать духовному его совершенствованию. Поэтому он убежден, что, прежде чем прикасаться к внешним наукам (особенно для тех, кто хочет выбрать монашеский образ жизни), необходимо сперва пройти науку внутреннюю, ведущую к познанию Бога и духовному совершенствованию, и уже после этого, окрепнув духовно и приобретя необходимый опыт и знание, „утвердивши сумнения вѣры благочестивыми догматы, тогда внѣшних хитростей для вѣдомости касатися не возбраняти“и „будет волно и свое книги читати и еретических книг касатися“ [12]

Как отмечает Ю. Пелешенко, „подобно Григорию Паламе Иоанн Вишенский не отрицает возможность познания материального мира при условии, что человек идет путем разума Христова“, благодаря чему он только и может приблизиться к истине. Однако возможности человеческого разума ограничены, поэтому и истина относительна. Абсолютная истина постигается лишь вследствие озарения души (Божественным светом – согласно терминологии исихастов), где человеческий разум бессилен. Таким образом, человеческий разум и мистическое озарение, в состоянии которого человек может соединяться с Божественным, рациональное и иррациональное соотносятся как низшая и высшая ступени познания в мировоззренческой концепции Иоанна Вишенского. Украинский писатель считает главной целью человека постижение Божественной истины путем мистического созерцания, и эта истина, по его убеждению, является вершиной добра, мудрости и блага“ [18]

Взгляды старца Иоанна на „внешнее знание“целиком соответствует учению святителя Григория Паламы и, в частности, его „Триадам в защиту священнобезмолствующих“ [17] Поэтому, чтобы лучше понять ход мысли старца, попробуем кратко обозначить основные тезисы учения теоретика византийского исихазма по этому вопросу.

Согласно Григорию Паламе „истинное знание, которому мы учимся из божественных заповедей, подлинно ведет нас к совершенству, посвященности и спасению“ Поэтому „отпавшую от надлежащей цели богопознания, справедливее называть не мудростью, а падением мудрости или обесмысленной мудростью“ [17]

Святитель Григорий Палама различает внешнее плотское знание и знание внутреннее, духовное: „Знание, добываемое внешней ученостью, не только не подобно, но и противоположно истинному и духовному“ [17] Ибо

„для умственных действий постижимо только то, что их никоим образом не превосходит“ [17]

„Плотская мудрость не сделает мудрым разум... Обладая такой мудростью душа не только не уподобится через нее самоистине, но даже не приблизится к простой истине... Хотя изучи естественную философию от Адама до самого конца, без чистоты ты будешь с не меньшим, а то и с большим успехом глупцом, чем мудрецом; наоборот, даже без философии, очистившись и избавив душу от дурных нравов и учений, ты приобретешь победившую мир Божию мудрость и в веселии навеки приобщись к Единому Премудрому Богу... Итак, знание, добываемое внешней ученостью, не только не подобно, но и противоположно истинному и духовному“ – учит Григорий Палама. [17]

По мнению святителя Григория, тот, кто „набирается убеждений от внешней мудрости, хотя и причастен какой-то истине, однако ... делается знатоком шаткой мудрости ... он и сам имеет, и другим дает знание неустойчивое и изменчивое“ [17] „Философия внешних мудрецов не служит постижению и возвещению божественной мудрости, да и как ей служить, раз через нее мир не познал Бога?“ „Поэтому мы, – пишет Палама, – не мешали бы обучаться внешней науке желающим из тех, кто не избрал монашеской жизни, но всю жизнь заниматься ею никоим образом не советуем никому, а ожидать от нее каких-либо точных познаний о божественных предметах и вовсе запрещаем, потому что от нее нельзя научиться ничему надежному о Боге“ [17]

Святитель Григорий считает, что „стремящийся исследовать волю Божию, познавший о каждой вещи, ради чего она произведена Творцом Вселенной – вот кто знает и причины, и основания всего сущего, вот у кого знание основания всего сущего, вот у кого знание и всего в мире, вот кто истинный философ“ [17] Поэтому „божественный, а не природный дар – наше богومудрие; нисходя свыше, оно даже рыбаей, по Григорию Богослову, делает сынами грома, чье слово разносится до крайних пределов вселенной... Через это вот богومудрие возможно и нам стать и после смерти быть подобными Богу, а природной мудрости у Адама было тоже не меньше, чем у любых людей после него, однако он же первый и не сберег богоподобия“ [17]

Таким образом, святитель Григорий Палама не отрицает самой возможности и полезности внешних знаний и науки, однако считает их менее важными (особенно для монашествующих) в сравнении с истинными знаниями духовными, открывающими путь к богопознанию и единению со Христом.

Подобного же воззрения придерживался и старец Иоанн Вишенский, по всей видимости, отчасти заимствовавший некоторые свои тезисы и аргументы из популярных на Афоне „Триад в защиту священнобезмолствующих“ святителя Григория Паламы.

Так, следом за выдающимся теоретиком исихазма, старец Иоанн Вишенский отмечает, что от „премудрости философское“ невозможно открыть „тые врата, которые до разума духовнаго отверзаются“ [12] Поэтому лучше „быти простым богоугодником и жизнь вѣчную получитьи, нежели постигнути Аристотеля и Платона и философом мудрым ся в жизни сей звати и в геенну отити“ [12]

Иоанн Вишенский убежден, что „телеснаго мудрования разуму вѣрашафована быти не мает“ [12] Ибо „духа сила не в художествѣ внѣшняго наказания и философскаго постижения обрѣтается, но вѣроу смиренномудрия (подвижно внимательному дѣлателью заповѣдей Христовых от тоежде благодати Христовы вѣдати и разумѣти полѣзная и спасительная) даруется“ [12]

Для старца Иоанна на первом месте стоит обретение тех знаний, благодаря которым открывается „само бо существо тѣснаго пути слѣда, ведущаго в живот вѣчный“ а также обретается „евангельский разум Христов в помыслѣ вѣры вдрузивши и тесным путем, вѣдущим в живот вѣчный, пошедши“ [12]

По мысли старца, внешние знания не дают „яким способом имѣет боголюбец предспѣти до истиннаго разума и которыми образы, дѣлы, труды и подвиги, и которые знаменія послѣдовати имѣют в совлечение вѣтнаго челоуѣка приходящому изобразили, и гдѣ есть конец, то есть достигшему в предѣл безстрастія, ознакомили, таже, достигши оного безстрастнаго пристанища, ожидати повеления от Бога на дѣло службы его, а не самому без помощи Божія выскаковати на герц, остерегли. Бо если бы хто что начинати хотѣл альбо и начинал, а без Бога, глаголят святѣи, таковѣи не толко ни чтожъ не успѣет, але еще в прелесть и ересь самозаконную впадет“ [12]

Поэтому многие святые отцы, пишет Иоанн, „аще и внѣшнее учение изучиша, но ничтоже о истиннѣ от философскаго кичения навѣкнути возмогаша, дондеже сие обезчестиша и тѣснаго пути слѣдом разума Христова поидоша; его же обрѣтше, тогда истинну навѣкоша, смирение достигоша и наставниці слѣпым и невѣдущим Бога и пути спасения быша“ [12]

Этим же путем богопознания призывает идти своих сторонников и старец Иоанн: „Аще убо кой тым слѣдом ко исканію безсмертнаго правды

пойдет, изучит и обрящет прекраснѣйшую и свѣтозарнѣйшую правду, и узрит в ней прежде общаго воскресения воскресение и вся таинства“ [12]

О тех, кто, отдавая предпочтение внешним знаниям, гнушается истинной науки богопознания, он с горечью и сожалением отзывается: „бѣдници, простоты, смирения и беззлобия николи же навыкнути не могут“ [12]

Полемизируя по этому поводу, Иоанн Вишенский вопрошает: „Скажѣте ми, о премудрый, от ваших хитростей и художеств граматичных, диалектичных, рыторичных и философских, яким способом Христос простаком, ему послѣдующим, отверзе ум разумѣти писание?.. Почерпѣте же от своея премудрости философское и откройте ми тые врата, которые до разума духовнаго отверзаются“ [12]

По этой же причине старец Иоанн остро критикует отход и в православном школьном образовании от этой святоотеческой традиции. „Нынѣ вы явно пострадали, егда есте на латинскую и мирскую мудрост ся полакомили, тогда есте благочестие стратили, во вѣрѣ немощили и поболѣли и ереси породили, и в него ж крестихомся прогнѣвали“ [12]

Критикуя введение иезуитских стандартов в братской школе во Львове, старец Иоанн констатирует: „сопротивляется слѣдови законному Святых Отец, — и есть то великая ересь — которые, яко сами на дѣла Духа Святаго, властью отправляющиеся, не наскаковали, так и по себѣ будучим степенѣ до того благодатного дару починили и границу закопали“ [12]

Как уже отмечалось, не отрицая самой необходимости постижения внешних знаний, старец Иоанн дает рекомендацию: „Але бым я радил нашим фундатором благочестия во Львовѣ: в первых, церковнаго послѣдования, славословия и благочестия узаконити, дѣтем научити; таже утвердивши сумнения вѣры благочестивыми догматы, тогда внѣшних хитростей для вѣдомости касатися не възбраняти. Не бо аз хую грамотичное учение и ключ к познанию складов и речей, яко же нѣцый мнят и подобно глаголют... И не вѣдомость хую художества, але хую, што тепѣрешние наши новые руские философы не знают в церкви ничтоже читати, — ни тое самое Псалтыри, ни Часослова. А звать, если бы хто што строхи и знал, як южъ досягнет стиха якого басней аристотельских, тогды южъ Псалтири читати ся соромѣет и прочее правило церковное ни за что не вмѣняет и яко простое и дурное быти разумѣет“ [12]

В своих посланиях, критикуя устоявшийся в Речи Посполитой иезуитско-схоластический стандарт духовного образования, старец Иоанн ревнует о возрождении прежней славяно-византийской святоотеческой традиции, которая, по его мнению, должна преподаваться и в школах. Потому, наследуя святителя Григория Паламу, он переживает, что даже в

отечественных православных школах „вмѣсто зас евангельское проповѣди, апостолское науки, и святых закона, и ограничена цноты, и учтивости сумнения христианского нынѣ поганские учителя, Аристотели, Платоны и другие тым подобные машкарники и комидийники, в дворех Христа Бога владѣют. Вмѣсто засѣ смирения, простоты и нищеты грѣдост, хитрост, матлярство и лихоимство владѣет. Вмѣсто зас суду и правды несправедливост, лъж, кривда, прехитрениа, препрене, потвар, лицемѣрие, лест и квалат антихристов владѣет“ [12]

В этом афонский подвижник видит опасный отход от традиционного православного святоотеческого наследия и истинного богопознания: „вмѣсто богословия и внимания настоящего жития — прелести, хитрости человѣческия, лжи, щекарства и прокураций диаволского празднословия и угождения ся учат“ [12]

Как известно, 100 лет спустя подобные же причины побудят и молодого преподобного Паисия Величковского покинуть стены Киево-Могилянской академии и уйти на Афон в поисках истинных духовных знаний и мистического опыта святогорских старцев: „от внешнего учения я не ощущаю в душе никакой пользы, ибо, слыша в нем воспоминания часто эллинских богов и богинь и поэтические басни, от всей души возненавидел такое учение. А если бы и во во внешнем учении наставники употребляли слова богоносных учителей Святой Церкви, наученых Пресвятым Духом, то ученики сподоблялись бы двойной пользы от духовной мудрости и внешнего учения. А поскольку, как написано в Алфавите духовном“, ныне не от Духа Святого, но от Аристотеля, Цицерона, Платона и прочих языческих философов разуму учатся, и из-за сего окончательно ослеплены они ложью, заблудившись в разуме вне пути правого, и учатся только говорению словес, а внутри души у них мрак и тьма, вся же препудрость их лишь на языке“, поскольку, по свидетельству сему, от такого учения не ущуца в душе своей пользы, к тому же и опасаясь, как бы от него, как со многими и случается, не впасть мне в развращение ума, я и оставил его“ – писал преподобный Паисий Величковский. [26]

На примере преподобного Паисия Величковского мы видим, как идеи и взгляды старца Иоанна Вишенского и через 100 лет влияли на умы отдельных подвижников. Цитируемый Величковским „Алфавит духовный“ – это произведение младшего современника и, по сути, последователя старца Иоанна Вишенского – киевского митрополита-исихаста Исаии (Копинского), который в личной жизни пытался следовать примеру и наставлениям афонского отшельника-полемиста и также был последовательным сторонником его воззрений и идей [34], [21], [22]

Как уже было сказано, не отрицая самой возможности обучения внешним наукам, старец Иоанн Вишенский, все же, прежде всего призывал к внутреннему „исканию безсмертное правды“ „врата, которые до разума духовнаго отверзаются“ и „слѣдом разума Христова поидоша; его же обрѣтше, тогда истинну навывокоша <...> и пути спасения быша“ [12] Только таким способом, по мысли старца, можно „власное науки Духа Святаго зажити“ [12] Эта простая и одновременно сложная аскетическая истина находила отзвук в сердцах многих простых людей того времени, стремившихся в чистоте сердца познать „правду Христову“

Постижение этой истинной науки, по убеждению подвижника, совершается путем иноческой аскезы: обнищанием во Христе, борьбой с искушениями, очищением души от страстей, иссушением плоти, непрестанной Иисусовой молитвой, отсечением своей воли и преданием себя на волю Божию, терпением бесчестья в миру. [16]

По словам Ю. Пелешенко, „Иоанн Вишенский, как и Григорий Палама, считает созерцание, мистическое постижение души путем единения с Богом, постижение душой человека божественных истин“ [18]

По сути, Иоанн Вишенский опередил свое время, став задолго до преподобного Паисия Величковского одним из предвестников нового „филокалического возрождения“ в православии (XVIII–XIX вв.).

Произведения старца Иоанна сплошь проникнуты аскетическо-исихастскими мотивами. В поучении о постижении науки, приводящей к „царствующей бессмертной и вечной правде“ (глава 9), следом за многими исихастскими отцами, Иоанн Вишенский научает:

„Первое: обнищати по Христѣ. Второе: отрещися себе и душу свою в жизни сей возненавидѣти. Третье: ярем креста Христова, искусов, борьбы, подвигов во мысли и плоти к духом лукавым поднебесным во терпении взявши, преплыти, и тѣснотою алчбы и жажды со вниманием непрестѣкомое молитвы Иисусовы тиснутися, и плоть и кровь потом тѣла и подвигом мыслнаго внимания во бдѣнии ношном, и дневном трезвѣнии, и присѣдѣний мѣстном и безмолвном увялити и изсушити. Четвертое: любов и память мира сего уморити, к будущему же вѣку око мыслное неуклонно устремити, Царя Небеснаго усердно желати, каятися, плакати, память смертную всѣгда в клѣти сердечной, видѣти и безпрестанно поминати и на всяк час черту и день отходу надѣятися и готовитися. Пятое: от всея силы, крѣпости, мысли, душа и сердца волю Божию погнати, свою же убити и запямятанем погребсти, заповѣди Христовы от всего усердия и любве хранити и, хранящи, всегда во предняя успѣвати, сотворенное же забывати,

яко ничтоже сотворив. Шестое: безчестия и смерти крестное вомѣнати, поносное в мирѣ сем желати и искати.

Аще убо кой тым слѣдом ко исканию безсмертнаго правды пойдет, изучит и обрящет прекраснѣйшую и свѣтозарнѣйшую правду, и узрит в ней прежде общаго воскресения воскресение и вся таинства, их же язык, по Павлу, изгласити не может и не довлѣет и не постигнет. Аще же инако: паче же внѣшним учением правды таинство постигнути и навѣнхнути хочет и усилуется, во антихристову прелесть и гордость, идеже и латинский род заблудил, или во прочая ереси тоеж майсторѣи художества князя мистра-диавола, сына геенскаго, блазнителя вѣка сего, въпадет, — от него же да вас сохранит Христос блаженною простотою. Аминь.

Си бо святыи, аще и внѣшнее учение изучиша, но ничтоже о истиннѣ от философскаго кичения навѣнхнути возмогоша, дондеже сие обезчестиша и тѣснаго пути слѣдом разума Христова поидоша; его же обрѣтше, тогда истинну навѣнхуша, смирение достигоша и наставници слѣпым и невѣдущим Бога и пути спасения быша“ [12]

В этом поучении старец Иоанн особое значение уделяет исихастской практике непрестанной Иисусовой молитвы: „со вниманием непресеѣмое молитвы Иисусовы тиснутися, и плоть и кровь потом тѣла и подвигом мыслнаго внимания во бдѣнии ноцном, и дневном трезвѣнии, и присѣдѣний мѣстном и безмолвном увялити и изсушити“ [12]

В другом месте старец Иоанн, ссылаясь на Григория Синаита, более подробно описывает науку постижения Иисусовой молитвы и „внутреннего делания“ „Тую тайну могу вам, и для других благовѣрных подвижников, мыслновоздушными духи, то есть бѣсы, боротися хотящих, открыти, — пишет старец Иоанн Вишенский. — Егда начнеш дѣло подвига своего, постом, молитвою, трудом и подвигом всегдашним, бдением во безмолвии, стрежися, абы еси не прочитал ни едино писание еретическое, ани толковыя, даже и православныя книги до времени оставь, только Иисусову молитву дыханию твоему припрязи и борися с помысли и прилоги, от лукавых духов непрестанно сѣмых, яко мрак ум покрывающих, а то, — мовит, — да терпишь без лакомства книжнаго прочитання до того часу, ажъ ум твой с Иисусовым помыслом бѣсы поборет, тогда ти — глаголю — будет волно и свое книги читати и еретических книг касатися и лжу их, прозрѣвши, обличати“ [12]

Из этих наставлений мы узнаем, что Иоанн Вишенский был опытным делателем непрестанной Иисусовой молитвы, пытаясь эту святогорскую традицию привить и своим последователям на родине. Таким образом, как видно, задолго до преподобнаго Паисия Величковскаго он пытался

возродить мистическую исихастскую традицию внутреннего „умного делания“ среди украинского православного монашества.

Возможно, из всех поучений старца, с духовно-назидательной точки зрения эти наставления являются наиболее значимыми. Здесь же мы узнаем и причины, почему до времени старец не благословлял своим ученикам приступать к внешним наукам: „да терпишь без лакомства книжного прочитання до того часу, ажь ум твой с Иисусовым помыслом бѣсы поборет, тогда ти — глаголю — будет волно и свое книги читати и еретических книг касатися и лжу их, прозрѣвши, обличати“ [12]

Примечательно, что учение Иоанна Вишенского о молитве имело распространение в Украине не только среди монашествующих, но даже и среди братств незрячих странствующих старцев-кобзарей до конца XIX – начала XX вв. [20], [22]

Духовная наука этих страннических братств была собрана в т. н. „Устиянские книги“ – устные предания „вохресной братии“ Это был своего рода устный духовный устав. Молитвенный репертуар в них составлял отдельную „Книгу“ по которой ученики должны были проходить начальное обучение у своих наставников. [15] Называлась она „молитвач Иоанна Вишенского“ [11] Вероятно, это был составленный старцем Иоанном особый молитвослов (сборник молитв), который впоследствии и лег в основу одной из первых частей „Устиянских книг“ – „науки молиться“ Странствующие кобзари особое значение придавали именно Иисусовой молитве, она была обязательным атрибутом их служения. [15] Даже заходя в чужой дом, они первым делом вслух произносили Иисусову молитву [15] Как говорили сами старцы-кобзари: „Кто этой молитвы в день и вечер читает, того Господь Святым Духом исповедует...“ [15]

По всей видимости, в основе не сохранившегося „молитвача Иоанна Вишенского“ лежали поучения и наставления афонского старца о том, как правильно осуществлять Иисусову молитву, что и нашло отражение в преданиях и традициях странствующей „вохресной братии“ Возможно, дальнейшие поиски в этом направлении позволят отыскать новые следы затерявшихся во времени бесценных творений украинского подвижника-полемиста. [22]

Очевидно, что сохранившиеся до наших дней сочинения Иоанна Вишенского – далеко не полный репертуар его произведений. Известно, что были и другие писания и послания автора, которые не дошли до наших дней. Не изданные при жизни, они с любовью переписывались от руки и распространялись среди монашествующих и простого люда.

Живучесть и популярность наследия старца Иоанна имели естественные причины. Как отзывался впоследствии о нем Иван Франко: „немного у нас в древности было людей, которые посмели бы и сумели бы так близко прикоснуться к насущным духовным потребностям нашего народа и выявлять эти потребности и болезни его жизни таким горячим и ярким словом“ [7] Поэтому не удивительно, как отмечал И. Еремин, что „сочинения Ивана Вишенского в свое время были широко распространены на Украине“ [12]

Взгляды старца неверно отождествлять с идеями гуманизма, народничества и социализма. Они целиком коренятся в евангельских заповедях и учении отцов Церкви. Как уже отмечалось, на таких воззрениях, скорее всего, отразилось влияние учения свт. Григория Паламы, а также других учителей и отцов исихазма. Среди них – и преподобного Нила Сорского, игумена Артемия Троицкого и других „нестяжателей“ с идеями которых он мог познакомиться еще в молодости в Остроге и Луцке.

Учение „нестяжателей“ нашло свое отражение и в критике Иоанном Вишенским монастырских землевладений и его категоричном неприятии вырождения монастырей в крупные имения-„фольварки“

„Солью Церкви“ старец Иоанн считает монашество. Поэтому, помимо апологии православной веры и полемики с униатскими иерархами и иезуитскими авторами, он отстаивает аскетические идеалы православного монашества. Этому вопросу он уделяет особое внимание и значение.

„Иноческаго чина не поругуйте, – пишет старец, – но и сами ся Богу молѣте, да в том чину жизнь свою скончаєте, як же прѣвые продки ваши, которые еще в благочестии ненарушеном были и милость Божию при собѣ близко мѣли... Если бы не было истинных иноков и богоугодников межи вами, уж бы давно, якож Содомы и Гоморы, жупелом и огнем у Лядской земли есте опопелѣли... Если бы вас иноки пред Богом не заступали, уже бысте давно с всею потѣхою своею мирскою исчезли и погибли“ [12]

Особо старец отстаивает отшельническо-аскетический способ монашеского подвижничества. „Позорище мысленное“ – одно из последних известных произведений старца Иоанна, написанное им в пещерном затворе неподалеку от Зографа около 1615–1616 гг. („составленное от инока, в пещере горе сидящего и себе внимающаго“). [12] В этом сочинении, обильно цитируя Иоанна Лествичника, Григория Богослова, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита, Исаака Сирина и других восточных отцов Церкви, старец Иоанн утверждает, что „больше стосугубо пожиток Церкви, хвала Богу, заступлѣние сродству и общему естеству, странѣ, роду и языку от оногo

избѣгшаго инока из мира и в горах гнѣздящагося, нежели с ними общесвдворно пребывающего“ [12]

Поясняя смысл отшельнического подвижничества, Иоанн Вишенский объясняет, что ушедший в затвор инок „ропинается за Христа или со страстьми и естеством борется и повседневную смерть страждет, по апостолу, да поборет диявола, с похотьми в плоти гнѣздящагося страстьми“ И потому „за единого, в горах и пещерах сѣдящего, руского инока, тысячу домалѣжных и в полатах упокоевающихся миролюбцев, мясоедов, роскошных мнихов латынских не промѣнил бым“ [12]

Главная цель жизни христианина, по Иоанну Вишенскому, обретение спасения: „Не может никто никого врачевати альбо учити, если наперед себѣ не уздоровит и не научит. Так же и в спасение жаден привести не может, если перво себѣ на спасаемом фундаментѣ не поставит... Исаак глаголет: „Болѣе воскресити душу свою от страстей, нежели воскресити умерших“ А если же так велик подвиг на воскресение души от мирскаго страстного навывковения, яко и над чюдотворную благодать ся судит, что же может быти болшого и потребнѣйшаго на свѣте, яко еже спасти себе? За которое самоособное спасение душевное сам владыка Христос всего мира неспасаемаго неровна и недостойна спасаемой (и в Царство Небесное напечатаной) души чинит. Отожь потреба <...> постаратися о спасении, бо <...> ни едина полза от науки других, если себѣ презрит и не спасет“ [12]

Произведения старца Иоанна сплошь проникнуты аскетическо-исихастскими мотивами, в которых главная цель – достойно встретить смерть как переходное состояние от жизни временной к вечной:

„Смерть ест рожденому се, иж мир сей любят и тому мысль свою приковали суть и водлуг тѣла живут и мудруют, которые трупца своего боготворят и, як идола, розными фарбами, так и сего трупца розными шатами пѣстрыми украшают, одѣваючи перемѣняют и ненасычоную любов к прелести шматя того злотоглову или ядамашку, шкарлату и инших сукен, скупостию тым подобных, привязали сут и на том мечтании всю мысль свою истожили сут, ко Богу же и ко будущему вѣку, — никако же позрѣти, ани тюзрѣти не могут. А то для того, иж в смерти сей вѣка сего помыслом тѣлывати изволяют, а за тым от тоя смерти жизни сея на будущую вѣчную смерть вѣсхищают, — то ест рождение на смерть. На живот зас родитися — тако, который изшедши из утробы в мир сей и дошедши досконалого вѣзросту, кили юж мысль розсуждати злое от доброго силу мает. Тогда и той розсудит, як скоро от жития сего преходит и вся красная мира сего, если и не хочет оставити, мусит и з собою ничтоже не понесет тут теж их уживати и мысль свою в них погребсти безсмертне погубит и от живота вѣчного и славы

божия отпадет. Та же смысливши и розсудивши в собѣ тот гостинец, възмет мир сей и в нем всѣ красоты, пестроты и прелести повержет и възненавидит славу, чест и достоинство мира сего обезчестит, поплюет, потопчет и посмѣет с помыслом своим, якож з нѣкой темници на свѣт свободы к Богу смотрѣти и о жизни вѣчнѣй поучатися и мыслити вырнет, одною свиткою, мѣхом шитою и нехшталтною, ся одѣет на надежду Бога живаго, с той ямы мирское на ровнину выскочит, тогда мыслию ни о чом другом ся не фрасует ани старает, толко як славу господа своего узрит, ему угодит и с ним в вѣки царствовати будет. Таковый на живот в мир сей родился и тут о Бозѣ жизнь живет и по смерти с Богом вѣчне жити будет“ [12]

В основе воззрений и поучений Иоанна Вишенского лежит исихастская идея христоцентричности. Для него прижизненное единение со Христом является главной целью и смыслом жизни. „Толко бы до Христа ся дотиснути, который блаженную простоту любит и в ней обитель собѣ чинит и там ся упокоивает“ – пишет подвижник. [12]

Убежденный последователь афонского исихастского учения святителя Григория Паламы, сподвижник преподобного Иова (Княгиницкого) Тисменицкого, преподобного Иова (Желизо) Почаевского, игумена Исаакия (Борисковича) и других, старец Иоанн Вишенский принадлежит к числу выдающихся украинских подвижников благочестия. Уйдя в пещерный затвор на Святой Горе Афон, он, сам о том не помышляя, оставил бессмертный след в истории Православной Церкви в Украине, повлияв на ее возрождение после событий Брестской унии 1596 года.

Наследие старца Иоанна – бесценная духовная и литературная сокровищница. Незаслуженно забытое сегодня, оно является важной составляющей как украинской культуры, так и мировой православной цивилизации. В наше время это наследие обретает новую актуальность и требует более глубокого изучения и возрождения.

SUMMARY

The article is devoted to the spiritual and literary heritage of the Monk John of Vishensky (1550s - 1620s), who was one of the prominent Athos devotees who played an important role in the revival of Orthodoxy in Ukraine in the 17th century. Several generations of Ukrainian writers, church-cultural and political figures were brought up on the works of John Vyshensky. Having undergone a “new birth” and repeated reprints in the 19th – 20th centuries, his messages even in Soviet times were placed in school textbooks and reader books on Ukrainian literature. Thanks to this, in Soviet Ukraine, despite the then prevailing ideology of godlessness, schoolchildren could learn about faith in God, about Athos and his

traditions. At the same time, the legacy of Elder John of Vishensky cannot be understood and interpreted in isolation from the teachings of St. Gregory Palamas and outside the Athos-Hesychast-patristic heritage, on which all his views were based. The works and legacy of Elder John are an invaluable spiritual and literary treasury. Undeservedly forgotten today, it is an important component of both Ukrainian culture and world Orthodox civilization. Nowadays, this heritage is gaining new relevance and requires deeper study and rebirth.

REFERENCES

1. ACTS. 1865. *Four works of Athos monk John of Cherry. Acts relating to the history of Southern and Western Russia*. St. Petersburg. T. 2, 1865. p. 205-270. /Акты ЮЗР. 1865. Четыре сочинения афонского монаха Иоанна из Вишни. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Санкт-Петербург. Т. 2, 1865. с. 205–270./
2. *Archive of the Russian Panteleimon Monastery on Mount Athos (ARPM)*. No. 328. L033325. Ivan Vishensky. *Zapapka mudrago Latin with a silly Rusyna*, 210 p. /Архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне (АРПМА). № 328. L033325. Иван Вишенский. Зачапка мудраго латынника с глупым русином, 210 л./
3. *Advice on piety*. 1845. Monuments published by the Provisional Commission for the analysis of ancient acts. Kiev, t. 1, p. 247-248. /Советование о благочестии. 1845. Памятники, изданные Временной комиссией для разбора древних актов. Киев, т. 1, с. 247–248./
4. AIKEN, G. 1907. *History and system of medieval worldview*. St. Petersburg, 1907. p. 656. /ЭЙКЕН, Г. 1907. *История и система средневекового мирозерцания*. Санкт-Петербург, 1907. с. 656./
5. EREMIN, I.P. 1955. Archaeographic review of the works of Ivan Vishensky. Ivan Vishensky. *Compositions*. Moscow – Leningrad : Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1955. p. 272-280. /ЕРЕМИН, И. П. 1955. Археографический обзор сочинений Ивана Вишенского. Иван Вишенский. *Сочинения*. Москва – Ленинград : Изд-во АН СССР, 1955. с. 272–280./
6. EREMIN, I.P. 1953. On the History of Russian-Ukrainian Literary Relations in the 17th Century. *Proceedings of the Department of Old Russian Literature*. Moscow - Leningrad, t. IX, 1953. p. 291–295. /ЕРЕМИН, И. П. 1953. К истории русско-украинских литературных связей в XVII веке. *Труды Отдела древнерусской литературы*. Москва – Ленинград, т. IX, 1953. с. 291–295./

7. FRANCO, I. 1980. *Collected Works : In 50 volumes*. Kyiv, vol. 28, 1980. p. 260–278. / ФРАНКО, І. 1980. *Зібрання творів : У 50 томах*. Київ, т. 28, 1980. с. 260–278./
8. GOLUBEV, S. T. 1883. *Kiev Metropolitan Peter (Tomb) and his associates*. Kiev, t. 1, adj., 1883. p. 67-225; GOLUBEV, S. T. 1898. *Kiev Metropolitan Peter (Tomb) and his associates*. Kiev, vol. 2, adj., 1898. p. 35. /ГОЛУБЕВ, С. Т. 1883. *Киевский митрополит Петр (Могила) и его сподвижники*. Киев, т. 1, прил., 1883. с. 67-225; ГОЛУБЕВ, С. Т. 1898. *Киевский митрополит Петр (Могила) и его сподвижники*. Киев, т. 2, прил., 1898. с. 35./
9. GUMILEVSKY, F. 1857. *John of Vishensky. Review of Russian spiritual literature, 862-1720*. St. Petersburg, 1857. p. 169. /ГУМИЛЕВСКИЙ, Ф. 1857. *Иоанн Вишенский. Обзор русской духовной литературы, 862–1720*. Санкт-Петербург, 1857. с. 169./
10. IGNATIUS OF LUBARTOW. 1860. *The life and life of the Reverend Father Job, and of his demise, and of the composition of the holy abode of Scythia, are briefly written : Zorya Halytska as an album for 1860*. Lviv, 1860. p. 225-230. /Ігнатій з Любартова. 1860. *Житіє и жизнь преподобного отца нашего Юва, и о скончаніи его, и о составленіи святой обители Скитския, вкратце списано : Зоря Галицкая яко альбом на 1860 рік*. Львів, 1860. с. 225-230./
11. *The Rylsky Institute of Art Studies, Folklore and Ethnology. National Academy of Sciences of Ukraine (IMFE)*. Kyiv. F. 11-4, Units Sat. 860, p. 6. /Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (ІМФЕ). Київ. Ф. 11-4, Од. зб. 860, с. 6./
12. VISHENSKY, I. 1955. *Works*. [Preparation of text, articles and comments by I. P. Eremin.]. Moscow – Leningrad : Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1955. 372 p. /ВИШЕНСКИЙ, И. 1955. *Сочинения*. [Подготовка текста, статьи и комментарии И. П. Еремина.]. Москва – Ленинград : Изд-во АН СССР, 1955. 372 с./
13. KULISH, P. A. 1874. *History of the reunification of Russia*. T. 1. St. Petersburg, 1874. p. 310-319. /КУЛИШ, П. А. 1874. *История воссоединения Руси*. Т. 1. Санкт-Петербург, 1874. с. 310-319./
14. KULISH, P. A. 1888. *Departure of Little Russia from Poland*. T. 1. Moscow, 1888. p. 168-173. /КУЛИШ, П. А. 1888. *Отпадение Малороссии от Польши*. Т. 1. Москва, 1888. с. 168-173./
15. KUSHPET, V. 2007. *Eldership : Traveling Elderly Musicians in Ukraine (XIX - Beginning of XX Century)*. Kyiv : Tempora, 2007. p. 307-310. /КУШПЕТ, В. 2007. *Старцівство : мандрівні старці-музиканти в Україні (XIX — початок XX ст.)*. Київ : Темпора, 2007. с. 307-310./

16. NEMENSKY, O. B. - PIDGAYKO, V. G. 2010. John of Vishensky. In *Orthodox Encyclopedia*. Vol. 23. Moscow : Church-Scientific Center "Orthodox Encyclopedia", 2010. p. 387-400. /НЕМЕНСКИЙ, О. Б. - ПИДГАЙКО, В. Г. 2010. Иоанн Вишенский. Ин *Православная энциклопедия*. Т. 23. Москва : Церковно-научный центр „Православная Энциклопедия“, 2010. с. 387-400./
17. GREGORY PALAMAS. 1995. *Triads in defense of the Sacred Silent*. Moscow : Canon, 1995. p. 5-344. /ГРИГОРИЙ ПАЛАМА. 1995. *Триады в защиту священно-безмолвствующих*. Москва : Канон, 1995. с. 5-344./
18. PELESHENKO, Y. 2004. *Ukrainian Literature of the Late Middle Ages (Second Half of the 13th – 15th Centuries) : Sources. The genre system. Spiritual intentions*. Kyiv, 2004. p. 226-227. /ПЕЛЕШЕНКО, Ю. 2004. *Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII–XV ст.) : Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції*. Київ, 2004. с. 226-227./
19. SOLOVIEV, S. M. 1858. About some manuscripts and rare printed works of the 16th and 17th centuries related to the history of Little Russia. In *Bibliographic notes*. No. 9. Moscow, 1858. p. 276-278. /СОЛОВЬЕВ, С. М. 1858. О некоторых рукописях и редких печатных сочинениях XVI и XVII веков, относящихся к истории Малороссии. Ин *Библиографические записки*. № 9. Москва, 1858. с. 276-278./
20. SHUMILO, S. V. 2013. *The Myrian Old Age in the Spiritual Tradition of Ukrainian Kobzar*. *Religion in Ukraine*. [online]. [update 2013-05-11]. [2020-03-15]. Available from: <http://www.religion.in.ua/main/history/23860-miryanske-starchestvo-v-duhovnij-tradiciyi-ukrayinskogo-kobzarstva.html> /ШУМИЛО, С. В. 2013. „Мирянське старчество“ в духовній традиції українського кобзарства. *Релігія в Україні*. [онлайн]. [дата звернення 2013-05-11]. [2020-03-15]. Доступно с: <http://www.religion.in.ua/main/history/23860-miryanske-starchestvo-v-duhovnij-tradiciyi-ukrayinskogo-kobzarstva.html> /
21. SHUMILO, S. V. 2014. The influence of the Holy Mount Athos on the spiritual, cultural and political life of Ukraine of the 18th century. In *Athos and the Slavic world. Collection 1 : materials of an international scientific conference dedicated to the 1000th anniversary of the presence of Russians on the Holy Mountain (Belgrade, May 16–18, 2013)*. Athos : Panteleimon Monastery, 2014. p. 120-128. /ШУМИЛО, С. В. 2014. Влияние Святой Горы Афон на духовную, культурную и политическую жизнь Украины XVIII века. Ин *Афон и славянский мир. Сборник 1 : материалы международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой*

- Горе (Белград, 16–18 мая 2013). Афон : Пантелеимонов монастырь, 2014. с. 120–128./
22. SHUMILO, S. V. 2016. *Elder John of Vishensky : Athos Ascetic and Orthodox polemicist. Materials for the biography of the blessed memory of the great elder John of Vichensky the Holy Mountaineer*. Kyiv : Publishing Department of the UOC, 2016. 208 p. ISBN 978-966-2371-40-6. /ШУМИЛО, С. В. 2016. *Старец Иоанн Вишенский : афонский подвижник и православный писатель-полемист. Материалы к жизнеописанию „блаженной памяти великого старца Иоанна Вишенского Святогорца“*. Киев : Издательский отдел УПЦ, 2016. 208 с. ISBN 978-966-2371-40-6./
 23. ŠUMILO, S. 2018. Spiritual and literal heritage of the Mount Athos elder Ivan Vishenski. In *Rocznik Teologiczny*. Warszawa : Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, 2018. LX, z. 1, s. 111-135. ISSN 0239-2550.
 24. SHUMYLO, S. V. 2019. „Archbishop of Siver“and disgraced Metropolitan Isaiah (Kopynsky) as the inspirer of Cossack uprisings and monastic revival in Ukraine in the XVI century. In *Siveryansky Chronicle : All-Ukrainian Scientific Journal*. Chernihiv : Institute of History of Ukraine of the NAS of Ukraine, 2019, No. 1-2, January-April, p. 58-69. /ШУМИЛО, С. В. 2019. „Сіверський архієпископ“ та опальний митрополит Ісайя (Копинський) як натхненник козацьких повстань та чернечого відродження в Україні в XVII ст. Ін Сіверянський літопис : Всеукраїнський науковий журнал. Чернігів : Інститут історії України, 2019, № 1-2, січень-квітень, с. 58-69./
 25. The Monk John of Vicenna Svyatoretz is canonized. [online]. In *The International Institute of the Athonite Legacy*. 2016. [updated 2016-07-28]. [2020-02-23]. Available from: <https://afon.org.ua/novosti/prepodobnyj-ioann-vishenskij-svyatogorets-prichislen-k-liku-svyatykh.html>. /Преподобный Иоанн Вишенский Святогорец причислен к лику святых. [онлайн]. Ін Міжнародний інститут афонського насліддя. 2016. [дата звернення 2016-07-28]. [2020-02-23]. Доступно с: <https://afon.org.ua/novosti/prepodobnyj-ioann-vishenskij-svyatogorets-prichislen-k-liku-svyatykh.html> [дата обращения: 28.07.2016]./
 26. VELICHKOVSKY, PAISIY. 2016. *The story of the holy cathedral“ and little-known letters*. [Compiled and commented by Shumilo S. V.] Kyiv : Publishing department of the UOC, 2016. 207 p. ISBN 978-966-2371-39-0. /ВЕЛИЧКОВСЬКИЙ, ПАЇСІЙ. 2016. *Повість про святий собор“ та маловідомі листи*. [Упорядник та коментарі Шумила С. В.]. Київ : Видавничий відділ УПЦ, 2016. 207 с. ISBN 978-966-2371-39-0./
 27. ZHITETSKIY, I. P. 1890. *Literary activity of John of Vishensky : Kiev antiquity*. Kyiv, 1890, t. 29, No. 6, p. 494-532. /ЖИТЕЦКИЙ, И. П. 1890. *Литературная деятельность Иоанна Вишенского : Киевская старина*. Киев, 1890, т. 29, № 6, с. 494–532./

THE INFLUENCE OF THE HESYCHAST DOCTRINE OF GREGORY PALAMAS ON THE HERITAGE OF THE UKRAINIAN-ATHONIAN POLEMIST AND ELDER JOHN OF VISHENSKYI

Serhii Viktorovich SHUMYLO, director, The International Institute of the Athonite Legacy in Ukraine, 126 Chervonoarmijska St., office 1, 01004, Kyiv, Ukraine, institute@afon.org.ua, 0038977214235

Abstract

The article examines the spiritual and literary heritage of the Ukrainian St. John of Vishensky (1550s - 1620s) and the influence of the Athos hesychasm teachings of St. Gregory Palamas on it. The author compares the works of Gregory Palamas and the works of John Vishensky and concludes that the Athos heritage of Gregory Palamas had a serious impact on the views and worldview of John Vishensky. In particular, after analyzing the works of the two saints, the author comes to the conclusion that the legacy of the elder John Vyshensky cannot be understood and interpreted in isolation from the teachings of St. Gregory Palamas and outside the Athos hesychast-patristic heritage, on which all his views were based. According to the author, the works of John Vishensky are an important component of both Ukrainian literature and the world Orthodox heritage.

Keywords

John of Vishensky, Gregory Palamas, Hesychasm, Athos, Holy Mountain, Monasticism, Eldership, Holy Fathers, Orthodoxy, Ukraine

ЗБОРИ В С. БУШТИНО НА ПІДКАРПАТСЬКІЙ РУСІ В 1922 Р. ТА ОБРАННЯ ЄПИСКОПА²

Юрій ДАНИЛЕЦЬ

Ужгородський національний університет, Ужгород, Україна

У статті досліджено складний період в історії православної церкви на Підкарпатській Русі – спробу обрання єпископа із місцевого духовенства в 1922 р. З'ясовано позицію Сербської Православної Церкви, Російської Православної Церкви закордоном та місцевих активістів. Автор приходить до висновків, що вибори єпископа спровокувала політика Чехословаччини, яка відстрочувала затвердження статутів, не дозволяла в'їзд на територію Підкарпатської Русі іноземних священників, проводила непослідовну політику у питанні інституційного оформлення православної церкви. У статті йдеться про те, що ситуація з висуненням та виборами єпископа показала неоднорідність думок в середовищі православного населення та розділення на два табори. Діяльність митрополита Антонія свідчила про бажання включити Підкарпатську Русь до очолюваної ним церковної структури. Однак, зважаючи на несприятливу ситуацію, йому довелося відмовитися від свого задуму на користь СПЦ.

На початку ХХ ст. на Закарпатті, яке перебувало під владою Австро-Угорщини, розпочався процес відродження православної церкви. Після розпаду „кляптикової імперії“ ця територія під назвою Підкарпатська Русь опинилася у складі Чехословаччині на правах автономії. Празький уряд стояв на демократичних позиціях, що сприяло розширенню православного руху. У краї розпочала місіонерську роботу Сербська православна церква (далі – СПЦ), яка до 1931 р. керувала громадами через єпископів-делегатів. Першим делегатом для Підкарпатській Русі та Східної Словаччини був єпископ Нішський Досифей (Васич). Під його керівництвом 19 серпня 1921 р. в с. Іза відбувся Перший собор Карпаторуської православної церкви, який затвердив проект статуту та обрав названого архієрея своїм владикою. Представники православних парафій постійно піднімали питання перед СПЦ про катастрофічну нестачу священницьких кадрів. На кінець 1921 р. на

² This article was prepared with the support of the Visegrad Fund scholarship.

Підкарпатській Русі налічувалося 60 православних приходів, однак лише 10 мали своїх священників. [31], [17]

1 березня 1922 р. в с. Буштино Тячівського округу³ відбулися перші збори духовенства та мирян. Вони ухвалили звернення до сербського патріарха та просили висвятити для них єпископа-вікарія. Аналіз документів приводить до думки, що на цьому зібранні виборів єпископа не відбулося, хоч про це твердять ряд дослідників церкви. [22], [29], [32] Можна вважати названу нараду підготовкою до справжніх виборів, які були проведені через 4 місяці.

Отже, чергові збори делегатів для обрання єпископа Карпаторуської Православної Церкви були організовані 3 липня 1922 р. в с. Буштино⁴. Напередодні проведення голосування в ігумена Олексія (Кабалюка), кандидатура якого обговорювалася ще 1 березня 1922 р., з'явився конкурент в особі ієромонаха Боголіпа (Церковника), настоятеля парафії в с. Бедевля. За словами єпископа Досифея, Боголіп намагався заручитися підтримкою селян, обіцяючи священницькі рукоположення після хіротонії. [15] Засідання відбувалося у сільському храмі св. апостолів Петра і Павла, під керівництвом священника із с. Горінчово Георгія Плиски. До складу оргкомітету були також обрані учитель Іван Мрочківський (секретар) та Дмитро Орос („товарищ председателя») із с. Буштино. [13]

Збори розпочалися проведенням молебну, після чого головуючий виголосив вступне слово. Він звернув увагу на складну ситуацію, в якій опинилася православна церква на Підкарпатській Русі. Перед присутніми ставилося єдине завдання – вибори єпископа. На вимогу ієромонаха Іова (Войтишина) пред'явити дозвіл на проведення зборів від керівництва СПЦ та єпископа Досифея, Г. Кеніз заявив, що має лише усне схвалення патріарха Димитрія (Павловича). Разом з тим, згідно із протоколом зборів, він показав „данное ему въ Срем. Карловцахъ Преосвященнымъ Епископомъ Досифеемъ письменное благословеніе и привѣтъ Карпаторусской церкви“ [13] Очевидно мова йде про записку, яка була видана сербським архієреєм для отримання відшкодування за транспорт. Таким чином, відбулася підтасовка фактів та явна фальсифікація. На зборах також було зачитано копію телеграми єпископа Досифея до голови Центрального православного комітету (далі – ЦПК) В. Гомічкова, у якій архієрей повідомляв, що невдовзі приїде на Підкарпатську Русь. І знову ж таки, у

³ Нині Тячівського району Закарпатської області України.

⁴ Ієромонах Сергій (Цюка) помилково датує подію 12 липня 1922 р., святом св. ап. Петра і Павла.

цьому документі також не було дозволу на проведення виборів. Однак, наведені факти чомусь не завадили продовженню роботи зборів.

Священник А. Рацин вважав обрання єпископа із місцевих ієромонахів єдиним виходом із „тупика, в котромъ очутилась Карпаторусская правосл. церковь не имея постоянного своего Владыки...“ Він закликав присутніх не „смущаться тѣмъ, что нѣтъ ученнаго челоувѣка, который занялъ бы епископскую кафедру, ибо сила Божіей благодати можетъ дѣйствовать и почивать во всякомъ, кто любитъ всей душой Бога и хранитъ Его святыя завѣты“ [13] Таким чином, наведені священником доводи цілком задовольнили присутніх, котрі вважали ігумена Олексія (Кабалюка) достойним такої високої посади. На пропозицію о. А. Рацина було висунуто три кандидатури для виборів на архієрея (ігумен Олексій (Кабалюк), ієромонахи Боголіп (Церковник) та Амфілохій (Кемінь). [20] Перед голосуванням головний претендент на єпископську посаду ігумен Олексій заявив присутнім, що „собрание состоитъ по воле народа, и вся отвѣтственность за оное лежитъ на томъ же народѣ... Присутствующие... приняли къ свѣденію слова о. Игумена, и всю отвѣтственность взяли на себя“ [13] Крім того, ігумен підкреслив, що нібито „даже за нѣсколько дней до собрания, ему не ничего не было известно о созывѣ сего“ [13] Останнє твердження Кабалюка ставиться під сумнів, адже документи говорять про зворотнє. Єпископ Досифей згадував, що бачив в с. Іза листа Кабалюка „до одного приятеля“ якого чернець просив з'явитися на збори та обов'язково взяти з собою приходську печатку. [15]

Для проведення виборів було обрано контрольно-лічильну комісію, до якої увійшли селяни: Дмитро Андрійшин (с. Буштино) та Іван Бабиш (с. Чумальово). Збереглися документи про сам хід виборів. „Имена кандидатовъ писали на карточкахъ, которые вручали контрольной комиссии. Подсчетъ голосовъ былъ произведенъ въ алтаре, при чемъ оказалось, что за отца о. Игумена Алексѣя было подано 52 голоса, Ієромонаха Амфилохія – 3 и Ієром. Боголепа – 23“ [13] Після виборів присутнім було зачитано листа на ім'я патріарха Димитрія „съ извещеніємъ о состоявшемся по благословенію Божьему и любви народной выборъ Игумена Алексѣя въ Епископа и со смиреннейшей сыновней просьбой возвести Преосвящ. Досифея въ санъ Архієпископа Карпаторусской правосл. церкви“ [13] Протокол містить відомості про обрання делегації, яка була повинна ознайомити патріарха з результатами зборів. До її складу увійшов ієромонах Боголіп та Г. Кеніз. За словами єпископа Досифея, о. Боголіп досить спокійно сприйняв поразку. „Все одно

– говорив він своїм прихильникам – православ'я росте, незабаром будуть ще одні вибори. Принаймні для мене тоді місце забезпечене“ [15]

Кінцівка документу відображає атмосферу, яка панувала після виборів єпископа. „По предложенію Іером. Іова, приветствовавшего выборъ достойнѣйшаго и заслуженнаго поборника православной вѣры о. Игумена Алексѣя, присутствовавшій православный народъ земно поклонился Игумену Алексѣю... Игумень Алексѣй отмѣтивъ свое недостойство столь высокаго званія, согласился принять по волѣ и любви народной съ благословенія св. Синода Сербской прав. Церкви, архипастырскій жезлъ и закончилъ свое слово „пріемлю и вопреки ничтоже глаголю“⁵. Присутствующіе съ земнымъ поклономъ и слезами подходили при звукахъ священныхъ песнопѣній ко св. кресту въ рукахъ о. Игумена“ Збори завершилися виголошенням багаторічній патріарху Димитрію, єпископу Досифею і „указанному десницею Господней новоизбранному Епископу“ [13]

Під протоколом поставили свої підписи члени оргкомітету, крім о. Г. Плиски. У звіті єпископа Досифея значиться, що священник відмовився завірити даний документ і наголошував на його частковій фальсифікації. [15] В Архіві Синоду СПЦ в Белграді виявлено лист-клопотання до патріарха Димитрія, в якому фіксувався факт обрання ігумена Олексія. Під зверненням підписалося 68 осіб, прикладено відбитки 30 печаток сільських та церковних комітетів. [8]

Таким чином, для більшості учасників обрання о. Олексія виглядало цілком легітимно. Присутні всіляко підкреслювали єдність з СПЦ, згадували її патріарха та єпископа-делегата. Однак, як зазначалося вище, керівництво Сербської церкви та владика Досифей не давали своєї згоди на проведення виборів.

Ієромонах Сергій (Цюка) зазначає, що ієромонахи Матфей (Вакаров) Амфілохій (Кемінь) та інші духовні особи „держали сторону Сербской юрисдикции и не согласились подписать этот протокол“[32]. Додатково зазначимо, що у документі взагалі не згадано про участь та виступи названих осіб. Цей факт підтверджує висловлену єпископом Досифеем думку, про фальсифікацію протоколу.

Вивчаючи фонди Архіву Синоду СПЦ у Белграді ми прийшли до висновку, що на зборах у Буштині було підписано два варіанти клопотання. Перше, як вже зазначалося, до патріарха Димитрія, і друге – до

⁵ У протоколі подано короткий варіант вислову: „Приемлю, благодарю и ничтоже вопреки глаголю.“

митрополита Антонія (Храповицького). На жаль, ми не маємо у своєму розпорядженні оригіналу другого документу, однак володіємо машинописною копією, яку підготував секретар Тимчасового Архієрейського Синоду РПЦЗ. Знизу аркуша зазначено, що на оригіналі було подано 31 печатку „церквей и общин и 64 подписей“ Учасники зборів переконували митрополита, що вже три роки після відродження православ'я – „...чуть не безъ пастырей Духовныхъ томимся, а главное – безъ заступника Архипастыря – Епископа...“ У зв'язку з цим, автори листа просили Антонія „...станути и быти сей то нашей Карпаторусской Церкви желаемымъ Архипастыремъ-Епископомъ...“ [5] Таким чином, наведений документ зовсім не співпадав із протоколом зборів, адже його суть заключалася у виході зі складу СПЦ.

В Архіві Свято-Миколаївського монастиря зберігся важливий документ – протокол зборів духовенства та частково мирян в с. Іза від 3 липня 1922 р. Зібрання проходило під вечір – о 18 годині, тобто після завершення виборів у с. Буштино. У документі згадано лише 5 осіб: о. М. Мейгеш (голова), Д. Симулик (секретар), І. Мондич та священники І. Ілечко і о. Д. Беляков. Не зрозуміло чому у тексті не зафіксовані ченці обителі, можливо вони ще не повернулися із Тячівщини. Аналіз змісту документу свідчить про те, що учасникам зборів не були відомі остаточні підсумки засідання в с. Буштино. У третьому пункті програми вони обговорювали переважно результати зібрання від 1 березня 1922 р. Наприклад, І. Мондич заявив, що вибори нового єпископа без благословення владики Досифея було би „разбоемъ противъ власти духовной“ Прот. І. Ілечко вважав неприпустимим „ослушуваться епископа, ибо онъ нами старается, какъ подобаетъ страться архипастыремъ“ Учасники зборів підсумовували, що „совѣщаніе въ Изе... ничего не общаго не имеетъ съ собраніемъ въ Буштинѣ“ [6] Отже, частина духовенства та мирян чітко відмежувалася від спроб обрати єпископа із місцевих кандидатів.

Різне бачення перспектив розвитку православної церкви на Підкарпатській Русі чітко прослідковується на позиції членів ЦПК. Невдовзі після виборів В. Гомічков у листі до сербського патріарха Димитрія виклав власне бачення ситуації, що склалася. Голова комітету визнавав, що скликання зборів без його відома та у повній таємниці, свідчило про втрату довіри до названого представницького органу. Аналізуючи результати діяльності єпископа Досифея за 10 місяців після проведення Собору в с. Іза, В. Гомічков констатував, що „дѣло устройства нашей Церкви не двигается въ передъ и даже нетъ достаточно священнослужителей... поэтому не удивительно, что народъ не желаетъ дальше ждать, а взялся самъ за

устроение неурядицы, рѣшилъ избрать такого Архипастыря, который его землякъ, не оставитъ его и будетъ безвыездно въ пределахъ своей епархии жительствова...“ Вважаючи, що вибори ігумена Олексія в єпископи пройшли „не вполне легальнымъ путемъ“ глава ЦПК признавав їх „...выражениемъ воли истинно-вѣрующего нашего Карпаторусского Народа...“ [11]

19 липня 1922 р. відбулося засідання ЦПК в м. Ужгород. У його роботі взяло участь 7 із 12 членів. Після обговорення результатів других буштинських зборів, які окремі виступаючі називали „собраниемъ не Карпаторусской Церкви, а нѣсколькихъ десятковъ людей Мараморошской жупы“ було одноголосно ухвалено резолюцію. У даному документі виражався протест проти „незаконнаго Буштинскаго собрания“ котре відбувалося із порушенням статуту, без згоди та відома СПЦ і ЦПК. На прохання ігумена Олексія, до резолюції була внесена примітка наступного змісту: „Я признаю правильность сего рѣшения Центр. Комитета, но не желаю противоречити и народному желанію, оставляя вопросъ на рѣшение Сербскаго Синода“ [12] Отже, ігумен Олексій залишився єдиним із присутніх, хто надалі відстоював правильність зборів у с. Буштино. Члени ЦПК просили єпископа Досифея негайно приїхати на Підкарпатську Русь і закінчити організацію православної церкви.

Після зборів ЦПК у газеті „Русская Земля“ з'явилася невеличка замітка, яка інформувала читачів про резолюцію проти буштинських зборів. Наприкінці статті зазначалося, що кореспонденція голови „съ которыми былъ посланъ протоколъ буштинскаго „собрания“ Митрополиту⁶ и Патриарху сербскимъ, не являются официальными, только частными (приватными) письмами“ [21] Не зрозуміло хто був автором публікації, ймовірно І. Мондич, але вона була спрямована проти голови ЦПК В. Гомічкова. І його реакція не забарилася. У черговому числі названого періодичного видання Володимир Павлович заявляв, що резолюція була прийнята у зовсім іншому вигляді і без останнього речення, в якому йшлося про його листування з сербською патріархією. Крім того, В. Гомічков наголошував, що комітет взагалі не приймав рішення про оприлюднення протоколу і резолюції засідання, намагаючись залишити ці документи у таємниці. Підсумовуючи, автор допису припускав, що головним завданням попередньої публікації була дискредитація ЦПК з боку „некомпетентного лица“ яке переслідувало „цѣли личного характера“ [23]

⁶ В оригіналі написано „Метрополиту“.

Хоча у протоколі засідання ЦПК було зазначено, що текст резолюції планувалося направити до Сербії поштою, за словами єпископа Досифея, папери забрав о. Олексій (Кабалюк). Він зобов'язався особисто відвести документи до Сремських Карловців і передати названому архієрею. Однак відомо, що сербський делегат на той час перебував у Чехії, де заміщав єпископа Горазда під час його місіонерської поїздки до США. [24] Незважаючи на це, ігумен, у супроводі ієромонаха Боголіпа та Г. Кениза, попрямували до Сербії. Перед самою поїздкою – 18 липня 1922 р. за підписом двох названих вище осіб, як „уполномоченных православнаго карпаторусскаго народа“ на ім'я патріарха Димитрія було відправлено чергове клопотання. У ньому містилася критика діяльності єпископа Досифея, який нібито „снова обманулъ наши ожидания“ та висловлювалося прохання „освободить отъ его обяванностей среди нашего народа“ [10] Від імені 32 приходів підписанти клопотали призначити „къ намъ отца Игумена Алексія Кабалюка викарнымъ епископомъ“ а вище церковне управління „прежними православными епархіями Угорской Руси: Ужгородской, Мункачевской, Марморощанской и Пряшевской и Шаришской, предоставитъ, согласно с церковнымъ канонемъ Екзарху Вселенскаго Патріарха Митрополиту Київскому, который можетъ рукоположить себѣ въ помощники отца Алексія, согласно нашему ходатайству“ [10] Зміст наведеного документу важко коментувати. Початково делегати просять патріарха призначити вікарія, а потім заявляють про необхідність передати управління Карпаторуською Православною Церквою в руки іншої юрисдикції.

Ієромонах Сергій (Цюка) у своїй праці переконував, що Кабалюк та інші делегати їздили до Сремських Карловців окремо, а о. Боголіп прагнув нібито „получить посвящение в епископы“ [32] Досифей у звіті до Синоду пише, що закарпатці поїхали до митрополита Антонія все ж таки разом. Але, будучи вже у місті, де розміщалася резиденція російського митрополита, вони, за невідомих єпископу причин, розділилися. „Делегати самі пішли до митрополита Антонія. Коли йому розповіли, що було вирішено і як проходили вибори у Буштині, Митрополит Антоній був дуже розгніваний, адже нічого не було сказано про його привілеї щодо канонічних прав, хоча на таких „важливих зборах“ між тим, говорилося про піднесення єпископа Досифея до сану архієпископа Карпаторуського. Делегати просили пробачення і обіцяли виправити цю помилку, бо ніби від зборів у Буштині отримали на це дозвіл“ [15] Таким чином, митрополит Антоній не схвалив початково запропонований протокол, змусивши делегатів вносити у нього правки. „Потім знову пішли до митрополита

Антонія. Він акт прийняв і вніс його у свій протокол. Був дуже радісний: написав відразу грамоту, за якою прийняв під своє крило Карпаторуську єпархію, а також склав і архієрейське послання своїм новим духовним чадам“ Антоній підготував також листа єпископу Сергію (Корольову) до Праги, в якому наказував з „Його благословення та благословення Його Святості Патріарха сербського Димитрія, негайно рукоположити Георгія Кениза на священника і призначити на одну із вакантних карпаторуських парафій“ [15] Підводячи підсумки єпископ Досифей зазначав, що Г. Кениз отримав „нагороду за заслужену працю“ Стосовно ієромонаха Боголіпа, у звіті знаходимо наступну оцінку його діяльності. „Він, щоправда, на перших виборах програв. Але була йому велика моральна нагорода у тому, що Митрополит Антоній у грамоті, яку, разом із посланням вручив просто йому, отцю Боголіпу, нічого не говорилося про вибори о. Олексія за владику, і навіть менше про те, чи буде висвячений, лише констатувався факт, що приймає під свою опіку Карпаторуську єпархію“ [15] З наведених слів робимо висновок, що о. Боголіп, хоч і прагнув посісти місце закарпатського архієрея, не звертався із цим проханням до російського митрополита.

Після відходу закарпатських делегатів, того ж дня (24 липня 1922 р.) владики Антоній звернувся із листом до сербського патріарха. Він повідомив про візит Г. Кениза та ієромонаха Боголіпа, які нібито заявили йому, „что Ваша Святость изъявили согласие на ихъ прошения, чтобы Архипастырские полномочія въ Карпатской Руси были переданы мне, согласно Вселенскимъ Канонамъ“ Митрополит зазначав, що „конечно согласился на ихъ прошение и радъ буду совсемъ поселиться у нихъ, если Чешское Правит. дастъ разрешѣніе“ За словами Антонія, першим його рішенням було відправитися до патріарха і отримати особисті вказівки, однак у зв'язку з перебуванням останнього на відпочинку, він відклав свій візит до часу повернення глави СПЦ до Белграду. Наприкінці листа митрополит висловлював подяку, за „возвращеніе мнѣ столь дорогого дѣла, которымъ я занимался ровно 20 лѣтъ“ [9] З листа владики Антонія напрошуються два висновки: 1) Г. Кениз і о. Боголіп подали йому неправдиву інформацію щодо згоди СПЦ на перехід Карпаторуської Православної Церкви під юрисдикцію Карловацького Синоду; 2) з боку глави РПЦЗ велася свідомо маніпулятивна діяльність, з метою змусити патріарха Димитрія відмовитися від претензій на православну церкву в Підкарпатській Русі.

25 липня 1922 р. делегати зустрілися з ігуменом Олексієм і розповіли йому про свій візит до митрополита Антонія. За словами єпископа

Досифей, „тоді о. Олексій розсердився і побачивши, що його обдурили, порвав обидва важливі документи на шматочки і кинув на землю“ Однак, для о. Олексія цього не було досить, він покликав делегатів і разом з ними пішов до митрополита Антонія, щоб пояснити йому головну ідею буштинської резолюції. Глава РПЦЗ прийняв делегатів і висловив думку, що поки достатньо і того, що він включає їхню єпархію під свою юрисдикцію. З свого боку, Кабалюк старався переконати архієрея, що таке рішення не задовольнить народ, бо вірники хочуть, щоб він – о. Олексій, був у них єпископом. Опонування ігумена розлютило митрополита і він почав вимагати негайно повернути грамоту і послання, наголошуючи на тому, що не звик, щоб йому прості селяни давали поради. Почувши від Кабалюка, що той порвав документи, Антоній розлютився і вигнав усіх трьох з кабінету. „За собою чули, – писав єпископ Досифей – його зневажливі слова: більшовики, бунтівники, лиходії...“ [15] Отже, спроба змінити юрисдикцію завершилася провалом та конфліктом з главою РПЦЗ.

Із Сремських Карловцеь Кабалюк поїхав на Афон. Владика Досифей, аналізуючи його роль у спробі стати єпископом, висловлював важливі думки щодо діяльності ігумена. Для сербського делегата – „він безперечно, мав великі заслуги перед православною церквою у Карпатах“ [15] Єпископ наголошував, що неодноразово висловлював свою повагу о. Олексію перед вірниками, закликав останніх брати приклад із свого священника. Адже, чернець „чимало терпів і страждав за свою ревність до прадідівської віри; з нього знущалися, судили і засуджували; він був у в'язниці кілька років“ „Все це я визнаю і ціную“ – сумував архієрей. „Коли я минулого року звів його на ігумена, мною знову керували лише ці почуття, а не якісь інтелектуальні здібності або переваги; тому що, між його братією є більш грамотні, і можу сказати, більш енергійні, як він. Але, щоб Олексій Кабалюк міг би бути і єпископом, про те я ніколи не думав і ні з ким про це не говорив. Навпаки, я сам ще минулої осені говорив Митрополиту Антонію, який є, безумовно, першим, хто запропонував о. Олексію задуматися про єпископський сан, що слід суворо ставитися до того, хто буде єпископом Карпатським, адже одна помилка з цього приводу може бути фатальною не лише для Карпат, але й для усього православного руху в Чехословацькій республіці“ [15] Пояснюючи Синоду СПЦ можливі ризики, котрі могли виникнути після хіротонії ігумена Олексія, сербський делегат зводив їх до двох позицій: 1) закарпатське духовенство могло б не прийняти його посвячення і покинути свої парафії; 2) празький уряд не визнає висвячення неосвяченого селянина, що відкине всі прагнення назад. Безперечно, щодо другого питання, єпископ був правий. Чехословацька влада однозначно б не затвердила

призначення о. Олексія та відмовилася б визнати статут Карпаторуської Церкви. Щодо першої позиції, то на нашу думку, лише частина священників могла не погодилася з кандидатурою Кабальюка. І тут також треба зауважити, що згадана єпископом Досифеєм опозиція не була однорідною. Ряд ченців виступали проти ігумена Олексія переслідуючи меркантильні цілі, вони власне також прагнули посісти єпископський стілець (оо. Боголіп (Церковник), Матфей (Вакаров).

Підводячи підсумки щодо невдалої спроби обрати єпископа, сербський делегат вважав (станом на 11 серпня 1922 р.), що „питання посвячення ігумена Олексія Кабальюка зникло з порядку денного“ Досифей пропонував почекати з призначенням єпископа для Підкарпатської Русі до тих пір, поки не знайдеться кандидат з відповідною кваліфікацією. Стосовно діяльності митрополита Антонія, то Нішський архієрей пропонував просити його припинити втручатися у справи Підкарпатської Русі. [15] Очевидно сербський Синод і патріарх провели відповідні перемовини з главою РПЦЗ, адже він відмовився від своїх явних претензій на територію Закарпаття. Однак, вже наступного року митрополит підтримав діяльність архієпископа Савватія. Це свідчить про непослідовність позиції російського архієрея, яку окремі дослідники і сама СПЦ характеризувала як не дружню.

Перебуваючи в Оломоуці та Празі єпископ Досифей готував свій візит на Підкарпатську Русь. За словами ієромонаха Сергія (Цьоки), ієромонах Матфей повідомив архієрея про всі події, що відбувалися без відома СПЦ та просив прибути в єпархію для наведення порядку. [32] 25 липня 1922 р. посольство КСХС в Празі надіслало до МЗС Чехословаччині вербальну ноту, в якій повідомило про продовження духовної місії єпископа Досифея в країні. Крім заміщення Горазда сербський делегат планував наприкінці того ж тижня поїхати на Підкарпатську Русь з інспекцією тамтешніх православних парафій. [1], [24], [26] Отримавши документ, працівники МЗС негайно повідомили про його зміст Цивільне управління Підкарпатської Русі. [2] Таким чином, місцева влада була готова до приїзду сербського архієрея.

1 серпня 1922 р. віцегубернатор інформував Президію Міністерської Ради про програму візиту єпископа. Зокрема, у документі зазначалося, що на 2 серпня заплановано збори-конференцію „всіх православних священників Підкарпатської Русі та делегатів православних громад”⁷. Головною темою зібрання, як твердив П. Еренфельд, мало стати

⁷ Збори дійсно відбулися, але пізніше – 5 серпня і в значно скромнішому форматі.

обговорення резолюції та результатів зборів у с. Буштино. „Проти обрання Кабальюка єпископом виступили всі вірники-інтелігенти. Вони вважають його за малоосвіченого та не здібного для проведення організації православної церкви на Підкарпатській Русі. Простий люд навпаки є за ним, як за героєм мараморошського процесу. Проти єпископа Досифея виступають тому, що він рідко на Підкарпатській Русі з'являється і не захищає досить енергійно вірників та інтереси православної церкви перед чехословацькою владою“ [25] Наведена цитата характеризує неодно- рідність думок серед православних вірників та частини духовенства.

Згідно з архівними документами, єпископ Досифей прибув до м. Хуст 1 серпня 1922 р. о 23. 00 вечора. Незважаючи на пізню годину на вокзалі його зустріли члени сільської управи с. Іза. [3] Селяни із співанням псалмів і інших релігійних пісень доправили владику до свого населеного пункту. [15] Наступного дня Досифей очолив святкове богослужіння на честь пророка Іллі. За даними цивільної влади, на літургії було присутні не менше 3 000 осіб, що прийшли з процесіями з довколишніх сіл та сусідніх округів. Під час проповіді Досифей закликав своїх вірних, за будь-яких обставин, уникати насильницьких дій та порушення законів і терпляче чекати законного вирішення своєї справи. [3] Очевидно за завданням вищої влади, на святкуванні в с. Іза був присутній головнотслужний із м. Хуст, котрий провів особисту зустріч з єпископом. Архієрей запевнив керівника округу, що цілком лояльний до уряду республіки та буде працювати за погодженням з владою.

Після літургії єпископ зустрічався з духовенством та частиною членів ЦПК. „Всі вони були радісні, що я знаходжуся між ними, бо їм було сказано, що Сербська православна церква не хоче більше знати про них; що їхнє спасіння лише в митрополита Антонія, котрий має зв'язок з деякими сербськими єпископами..., які погоджуються з його думкою; що митрополит Антоній є законним екзархом Вселенського патріарха для Карпаторуської православної Церкви“ [15]

З метою заспокоєння різних фракцій в середовищі православного духовенства, єпископ провів 5 серпня 1922 р. позачергове засідання ЦПК. На зборах було присутні всього 6 членів комітету: прот. І. Лечко, о. Л. Ольховий, ієромонах Матфей (Вакаров), І. Мондич. К. Прокоп та В. Андрашко. Не зрозуміло, чому з Ужгороду не прибув В. Гомічков. Припускаємо, що після зборів в с. Буштино його сприймали як прихильника ігумена Олексія (Кабальюка). У промові Досифей говорив про історичні зв'язки населення Сербії та Підкарпатської Русі, проблеми щодо визнання урядом єпископа Горазда (Павліка), дякував священникам,

„которые честно работали над процвѣтаніемъ Православія въ Карпатской Руси“ [14] Разом з тим, архіерей висловлював жаль з приводу того, „что нѣкоторые не поняли идеаль Христа и пошли за голосомъ своего самолюбія“ Очевидно мова йшла про ігумена Олексія та його прихильників. Єпископ запевняв, що не переслідує власних інтересів і коли православ'я на Підкарпатській Русі „станеть на крѣпкія ноги, он спокойно уйдетъ въ свою Сербію, оставивъ по себѣ достойнаго пріемника и достойнаго представителя православія въ Карпат. Руси“ [14] Присутні обговорили питання щодо зборів у с. Буштино. Прот. І. Ілечко пропонував проти „провинившихъ священниковъ“ прийняти спочатку „увѣщательные меры, а въ случаѣ ихъ упорности примѣнить къ нимъ каноническіе правила“ Ігумена Олексія (Кабалюка) було вирішено піддати канонічному суду, після з'ясування його місця знаходження⁸, [15]

Підводячи підсумки щодо третього візиту на Підкарпатську Русь, єпископ Досифей зазначав, що за час перебування на території єпархії відправив три літургії в с. Іза, відвідав ряд церковних громад, „скрізь служив літургії і виступав з проповідями серед великої кількості вірників“ „Народ є заспокоєний – резюмував сербський делегат, – бачить, що його було обдурено, просить, щоб я дав йому священників якомога швидше“ Владика переконував Синод СПЦ, що незабаром йому вдасться задовольнити клопотання вірників через рукоположення кількох вчителів та кандидатів із середньою освітою. [18] Як вже вказувалося вище, відмова влади надати дозвіл на в'їзд на Підкарпатську Русь православним священникам із-за кордону, призвела до заповнення цього вакууму місцевими кандидатами. Уряд не тільки не підтримав прохання єпископа Досифея щодо сербського або російського духовенства, а різко засудив такі намагання. У листуванні Президії Міністерської Ради та МЗС знаходимо різкі випадки проти іноземних священнослужителів. „Православні священники – іноземці – не знаючи умов у Чехословацькій республіці, зокрема на Підкарпатській Русі, здійснюють вплив на культурно відстале населення..., часто в такому напрямку, що доходить до насильницьких дій з боку православного жителів (захоплення храмів, виселення з фар тощо), під час цих випадків державна адміністрація, в інтересах громадського порядку, змушена вживати рішучих дій. Як результат, ці випадки часто використовуються політичними противниками Чехословаччини проти держави та її органів

⁸ Присутні на засіданні не знали, що о. Олексій знаходиться на Афоні.

влади“ [4] Отже, не дозволяючи тимчасово замітити парафії священницькими кадрами з інших епархій, влада підштовхнула сербського делегата до вирішення питання на свій розсуд.

Хоча у звіті єпископ пише, що перебував на Підкарпатській Русі до 10 серпня 1922 р., за документацією віцегубернатора його візит завершився 6 серпня. [3] Цієї версії притримується і чеській біограф Досифея – П. Марек. [24] Архієрей був змушений поїхати до Праги для консультації з сербським послом, а потім до м. Оломоуц. 24 серпня 1922 р. він повернувся на Підкарпатську Русь, де продовжив виконувати єпископські функції.

Черговий візит Досифея активізував протести з боку греко-католиків. В ДАЗО нами опрацьовано архівну справу, яка містить цілий ряд звернень до Цивільного управління Підкарпатської Русі з вимогою не допустити можливої місії єпископа в їхньому окрузі. [30]. Вивчення документів показало, що їх готували і відсилали в період із 14 по 22 серпня 1922 р., а приводом послужило поширення чуток про приїзд Досифея 28 серпня до с. Вільхівці (окрут Тересва).

Ми не маємо джерельних підтверджень про те, чи взагалі планувався візит сербського архієрея у названий населений пункт. Принаймні, в його звітах про це село немає жодної згадки. Разом з тим, єпископ відвідав сусідній – Тячівський округ. Щодо візитації до с. Терєбля, то маємо у своєму розпорядженні досить обмежене коло джерел. Нами не виявлено жодного звіту головнотрудового або ж віцегубернатора про перебування архієрея на Тячівщині. Цю прогалину дозволяє заповнити газетна публікація, котра вийшла на шпальтах часопису „Za pravdou“ в Оломоуці. Припускаємо, що автор статті був очевидцем візиту, можливо це був прот. К. Богатирець, який пізніше опублікував у цьому ж виданні ще дві статті про православну церкву на Підкарпатській Русі. Окремі факти можна прослідкувати на основі звіту Досифея до Синоду СПЦ від 31 серпня 1922 р. Під час четвертого візиту архієрей відвідав 26-27 серпня 1922 р. с. Терєбля, де відправив літургію та освятив оновлений храм. 28 серпня Досифей очолив літургію на свято Успіння Пресвятої Богородиці в Ізькому монастирі. Владика зазначав, що на святкуванні були присутні від 12 000 до 20 000 віруючих. Щодо участі духовенства, то в документі згадано про 24 духовні особи (12 священників, 9 ієромонахів і 3 ієродияконів). [16]

Під час чергового візиту єпископа у вересні 1922 р. відбулася його зустріч з о. Олексієм (Кабалюком), який повернувся з Афону. Ігумен визнав свою провину і приніс покаєння. [19] На засіданні братії Свято-Миколаївського монастиря в с. Іза від 12 вересня 1922 р. Кабалюк заявив, що став жертвою агітації і „не бажаєть быть єпископомъ, но его противъ

воли... вибрали, о чемъ онъ сейчасъ раскаивается и обещается быть осторожнымъ дальше и не входитъ въ сообщеніе съ тѣми, которые его подвели“ [7]

Отже, спроба обрати єпископа в особі ігумена Олексія (Кабалюка) була наслідком цілого ряду причин. По-перше, єпископу Досифею не вдалося досягти домовленостей з урядом Чехословаччини та завершити організацію православної церкви. Недостатня кількість священників та хаос, що панував на парафіях, змушував православне населення шукати вихід із ситуації. По-друге, керівники православного руху намагалися домогтися від СПЦ призначення постійного єпископа для їхньої єпархії. Не отримавши схвалення вони спробували змусити сербського патріарха до вирішення ситуації, самовільно висунувши народного кандидата. Зважаючи на те, що Синод СПЦ діяв дуже повільно і не міг пришвидшити вирішення питання щодо призначення постійного владика, в тому числі, через політичні причини та гальмування з боку чехословацького уряду, місцеві активісти звернули увагу на митрополита Антонія (Храповицького). По-третє, глава Карловацького Синоду мав формальне право претендувати на території колишньої Угорської Русі, покликаючись на призначення його екзархом вселенського патріарха в 1910 р. По-четверте, аналіз документів свідчить, що з боку окремих осіб було здійснено кілька свідомих провокацій, котрі загострили відносини між СПЦ та РПЦЗ. Всі ці фактори призвели до проведення виборів. Однак, їх результати не були реалізовані, в першу чергу через недостатню кваліфікацію кандидата. Перемовини на рівні двох православних церков завершилися відмовою митрополита Антонія від претензій на Підкарпатську Русь. Окремо слід зазначити, що ситуація з висуненням та виборами єпископа показала неоднорідність думок в середовищі православного населення. Прості селяни майже однозначно підтримували ігумена Олексія, прагнучи завершити інституційне оформлення церкви та отримати бажаних священнослужителів. Щодо духовенства та інтелігенції, то на прикладі ЦПК спостерігаємо абсолютну полярність думок: від категоричного заперечення кандидатури Кабалюка, до однозначної підтримки ігумена. Вважаємо, що порушене у статті питання є важливим та потребує подальшого дослідження.

Подяка: автор висловлює подяку директору Архіву СПЦ в Белграді др. Радовану Пилиповичу за сприяння в опрацюванні документів сербських архівів.

SUMMARY

The article examines the endeavour to elect a bishop from the local clergy in Subcarpathian Rus in 1922. On the basis of different sources, the author brings the situation with the Orthodox movement in the designated territory to light and outlines the reasons that caused this event. The position of the Serbian Orthodox Church, the Russian Orthodox Church abroad and the one of the local activists have been explained.

The author comes to the conclusion that the attempt to elect hegumen Oleksii (Kabaliuk) as a bishop was due to a number of reasons, namely the policy of Czechoslovakia which delayed the approval of the statutes, did not allow the diocese of foreign priests to enter the territory, and adopted erratic policies regarding the institutionalization of the Orthodox Church. Another factor was Bishop Dosyfei's inability to reach an agreement with the government of Czechoslovakia and complete the organization of the church. An important reason was also the lack of priests. The author notes that Metropolitan Antonii (Khrapovytsky) attempted to resolve the challenging situation. He sought to include the Carpathian Diocese in the jurisdiction of the Russian Orthodox Church Abroad. The election results were not implemented, primarily due to the candidate's insufficient qualifications. The negotiations at the level of two Orthodox churches ended with Metropolitan Antonii's refusal from the claims to Subcarpathian Russia. The situation with the nomination and election of a bishop showed heterogeneous opinions among the Orthodox population.

REFERENCES

1. *Archiv ministerstva zahraničních věcí, Praha (AMZV Praha)*. F. Sekce II (1919-1939). Kart. 60. Složka „Pravoslavná církev československá“ č.j. 112656, 25.07.1922.
2. *AMZV Praha*. F. Sekce II (1919-1939). Kart. 60. Složka „Pravoslavná církev československá“ č.j. 112/656/III/22.
3. *AMZV Praha*. F. Sekce II (1919-1939). Kart. 60. Složka „Pravoslavná církev československá“ č.j. 128728, 24.08.1922.
4. *AMZV Praha*. F. Sekce II (1919-1939). Kart. 60. Složka „Pravoslavná církev československá“ č.j. 126134, 21.08.1922.
5. *Archiv úřadu eparchiální rady olomoucko-brněnské eparchie Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku, Olomouc (AUEROBE Olomouc)*. F. Matěj Pavlík-Gorazd. Složka Korespondence Srbská církev. Letter from delegates of Orthodox communities of Subcarpathian Rus addressed to Metropolitan Anthony (Khrapovytsky), July 3, 1922. /Лист делегатів православних

- громад Підкарпатської Русі на ім'я митрополита Антонія (Храповицького), 3.07.1922./
6. *Archive of St. Nicholas Monastery in the village of Iza Karputlash of Khust district of Zakarpattia region.* The Book of Protocols in the St. Nicholas Monastery from 1921. Protocol №. 3 of July 3, 1922, sheets 1-2. /Архів Свято-Миколайівського монастиря в с. Іза-Карпутлаш Хустського району Закарпатської області. Книга Протоколів в Свято-Николаевскомъ монастире съ 1921 года. Протокол №3 від 3.07.1922, арк. 1-2.
 7. *Archive of St. Nicholas Monastery in the village of Iza Karputlash of Khust district of Zakarpattia region.* The Book of Protocol in the St. Nicholas Monastery from 1921. Protocol №. 4 of September 12, 1922, sheets 1-3. /Архів Свято-Миколайівського монастиря в с. Іза-Карпутлаш Хустського району Закарпатської області. Книга Протоколів в Свято-Николаевскомъ монастире съ 1921 года. Протокол №4 від 12.09.1922, арк. 1-3.
 8. *Archive of the Serbian Orthodox Church (ASOC).* Letter from delegates of Orthodox communities of Subcarpathian Rus addressed to Serbian Patriarch Dimitri (Pavlovich), July 3, 1922, sheets 1-4. /АСПЦ. Лист делегатів православних громад Підкарпатської Русі на ім'я сербського патріарха Димитрія (Павловича), 3.07.1922, арк. 1-4./
 9. *Archives of the Holy Archbishop's Synod of the Serbian Orthodox Church (ASAS).* Anthony (Khrapovytsky), Metropolitan. Letter addressed to Serbian Patriarch Dimitri (Pavlovic), July 24, 1922, sheets 1-2. /Архив Светог архијерејског синода Српске православне цркве (АСАС). Антоній (Храповицький), митрополит. Лист на ім'я сербського патріарха Димитрія (Павловича), 24.07.1922, арк. 1-2./
 10. ASAS. Bogolyp (Cerkovnik), hieromonk, G. Keniz. Letter addressed to Serbian Patriarch Dimitri (Pavlovic), July 18, 1922, sheets 1-2. /АСАС. Боголіп (Церковник), ієромонах, Г. Кениз. Лист на ім'я сербського патріарха Димитрія (Павловича), 18.07.1922, арк. 1-2./
 11. ASAS. Gomichkov V. Letter addressed to the Serbian Patriarch Dimitri (Pavlovich), July 7, 1922, sheets 1-2. /АСАС. Гомічков В. Лист на ім'я сербського патріарха Димитрія (Павловича), 7.07.1922, арк. 1-2./
 12. ASAS. Protocol meeting of the Central Orthodox Committee, July 19, 1922, Uzhgorod, sheets 1-2. /АСАС. Протокол засідання Центрального православного комітету, 19.07.1922, м. Ужгород, арк. 1-2./
 13. ASAS. Protocol of the Orthodox Council of the Carpathian Church, July 3, 1922, sheets 1-4. /АСАС. Протокол Православного Собору Карпаторуської церкви, 3.07.1922, арк. 1-4./

14. ASAS. Protocol meeting of the Central Orthodox Committee, August 5, 1922, p. Behind, sheets 1-3. /ACAC. Протокол засідання Центрального православного комітету, 5.08.1922, с. Іза, арк. 1-3./
15. ASAS. Report of Bishop Dosifey (Vasich) to the Holy Synod of August 11, 1922, sheets 1-17. /ACAC. Звіт єпископа Досифея (Васича) Священному Синоду СПЦ від 11.08.1922, арк. 1-17./
16. ASAS. Report of Bishop Dosifey (Vasich) to the Holy Synod of August 31, 1922, sheets 1-5. /ACAC. Звіт єпископа Досифея (Васича) Священному Синоду СПЦ від 31.08.1922, арк. 1-5./
17. DANILEC, J. 2017. Preparation and conduct of the First Cathedral of the Carpathian Orthodox Church in 1921. In *Theological views. Religious Science Journal*. Belgrade, 2017, №. 2, p. 285-300. ISSN 0497-2597. /ДАНИЛЕЦ, Ю. 2017. Подготовка и проведение Первого собора Карпаторусской православной церкви 1921 г. In *Теолошки погледи. Версконаучни часопис*. Београд, 2017, № 2, с. 285-300. ISSN 0497-2597/
18. DANILEC, J. 2019. Documents of the Archives of the Synod of the Serbian Orthodox Church on the missionary work of Bishop Dosifey (Vasich) in Subcarpathian Rus. In *Rusyn*. Kishinev, 2019, № 57, p. 119-130. ISSN 1857-2685. /ДАНИЛЕЦЬ, Ю. 2019. Документи Архіву Синоду Сербської православної церкви про місіонерську роботу єпископа Досифея (Васича) на Підкарпатській Русі. In *Русин*. Кишинів, 2019, № 57, с. 119-130. ISSN 1857-2685./
19. DANILEC, J. - MAREK, P. 2019. On the missionary activity of Vladyka Dosifei (Vasich) in Subcarpathian Rus in the 1920s. In *Rocznik Teologiczny*, Warsaw, 2019, №. 3, с. 445-477. ISSN 0239-2550. /ДАНИЛЕЦ, Ю. - МАРЕК, П. 2019. О миссионерской деятельности владыки Досифея (Васича) на Подкарпатской Руси в 20-х годах XX века. In *Rocznik Teologiczny*, Warszawa, 2019, № 3, с. 445-477. ISSN 0239-2550./
20. DANILEC, J. - MAREK, P. 2019. Success, or Defeat? On the Orthodox Mission of the Serbian Bishop Dositheus (Vasić) in Czechoslovakia in 1920 – 1926. In. *Kultúrne dejiny / Cultural History*. Ružomberok, 2019, vol. 9, issue 2, pp. 176-189. ISSN 1338-2209./
21. From a meeting of the Central Orthodox Committee in Uzhgorod. 1922. In *Russian Land*. Uzhgorod, 1922, August 3, p. 4. /Изъ засѣданія Центрального Православнаго комитета въ Ужгородѣ. 1922. In *Русская Земля*. Ужгород, 1922, 3 августа, с. 4./
22. GABRIEL (KRIZINA), HEGUMEN. 1999. *The Orthodox Church in Transcarpathia (XX century)*. Kiev, 1999. 200 p. ISBN 966-7014-21-5.

- /ГАВРИИЛ (КРИЗИНА), ИГУМЕН. 1999. *Православная Церковь в Закарпатье (век XX)*. Киев, 1999. 200 с. ISBN 966-7014-21-5./
23. GOMICHOV, V., DR. 1922. Excerpt from a meeting of the Central Orthodox Committee In *Russian Land*. Uzhgorod, 1922, July 27, p. 4. /ГОМИЧКОВЪ, В., Д-РЪ. 1922. Изъ засѣданія Ц. Пр. Комитета. In *Русская Земля*. Ужгород, 1922, 27 іюля, с. 4./
 24. MAREK, P. 2020. „Obtížný cizinec“ Vladyka srbské pravoslavné církve Dositej a meziválečné Československo (1920-1939). Olomouc : UP v Olomouci, 2020. 388 s. ISBN 978-80-244-5589-1.
 25. *Národní archiv, Praha (NA Praha)*. F. PMR. Sig. 263. Kart. 142. Sv. 3. Č.j. 10788, 1.08.1922.
 26. *NA Praha*. F. PMR. Sig. 263. Kart. 142. Sv. 2, 25.07.1922.
 27. O. IGUMEN ALEKSEY. 1922. In *Russian Orthodox Vestnik*. 1922, March 17, p. 2. / О. ИГУМЕНЪ АЛЕКСѢЙ. In *Русскій православный вѣстникъ*. 1922, 17 марта, с. 2./
 28. Orthodox participant. Goronda. In *Russian Land*. Uzhhorod. August 25, p. 2. / Православный участникъ. Горонда. In *Русская Земля*, Ужгород. 25 августа, с. 2./
 29. POP, D. - VOLOSHIN, T. 2010. History of Subcarpathian Rus through the prism of Christian ideas. Uzhhorod, 2010. 296 p. ISBN 09720175-9-3. / ПОП, Д. - ВОЛОШИН, Т. 2010. *История Подкарпатской Руси через призму христианских идей*. Ужгород, 2010. 296 с. ISBN 09720175-9-3.
 30. *State archive of Transcarpathian region. (SATR)*. Found. 63. Desc. 2. Case 113. Sheets 1-81. / ДАЗО. Ф. 63. Оп. 2. Спр. 113. Арк. 1-81./
 31. SATR. Found. 225. Desc. 1. Case 49. Sheets 1-2. / ДАЗО. Ф. 225. Оп. 1. Спр. 49. Арк. 1-2./
 32. SERGIUS (TSOKA), HIEROMONK. 2013. *Orthodoxy and monastic life in Transcarpathia in the first half of the twentieth century*. Lypcha, 2013. 492 p. / СЕРГИЙ (ЦЬОКА), ИЕРОМОНАХ. 2013. *Православие и иноческая жизнь в Закарпатье в первой половине XX столетия*. Липча, 2013. 492 с./

THE ASSEMBLY IN THE VILLAGE OF BUSHTYNO IN SUBCARPATHIAN RUS IN 1922 AND BISHOP ELECTIONS

Iurii DANYLETS, assistant professor, Faculty of History and International Relations, Uzhhorod National University, Narodna Square 3, 88000 Uzhhorod, Ukraine, jurij.danilec@uzhnu.edu.ua, 00380506928781

Abstract

The article studies a difficult period in the history of the Orthodox Church in Subcarpathian Rus, id est, an attempt to elect a bishop from among the local clergy in 1922. Based on the archival documents, historiography and periodicals, the author reveals the state of matters with the Orthodox movement in the indicated territory and determines the reasons that led to this event. The position of the Serbian Orthodox Church and the Russian Orthodox Church abroad and the local activists' position have been clarified. The author concludes that the election of the bishop was also triggered by Czechoslovakian policy, which delayed the approval of the statutes, did not allow the entry of foreign priests to the territory of Subcarpathian Rus, pursued inconsistent policies regarding the institutionalization of the Orthodox Church. The election results were not implemented.

Keywords

Elections, clergy, bishop, assembly, Orthodox church, priest

TEÓRIA POZNANIA KLEMENTA ALEXANDRIJSKÉHO

Marián AMBROZY

Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM Slovakia v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

Významná katechetická škola v Alexandrii mala obvykle stále blízko ku gnosticizmu. Na jej čele stál systematický kresťanský mysliteľ Klement. Podľa svedectva cirkevného historika Eusebia bol konvertitom z pohanstva. Klement z Alexandrie vypracoval pomerne svoju teóriu poznania. Jej základné črty sa kresťujú aj v iných dielach, ale vrcholila v *Stromateis*. V patristických príručkách sa traduje poučenie: Ak chceš poznať Klementa, čítaj Stromata. [7] Klementova epistemológia nie je taká prevratná ako napr. Kantova, Wittgensteinova alebo Davidsonova, napriek tomu je v rámci patristiky unikátna. Je vrcholom gnostickej tradície.

Vieru nazýva Klement dobrovoľnou anticipujúcou predstavou. [Strom. II, 8, 4; srv. II, 28, 1] V jeho prípade učenie v podstate obdostojí rámcovo s princípmi kresťanstva a tak nehovoríme (vzácné) o nepravovernej gnóze. Svoju gnózu odvoláva na Kristovo zjavenie a vylučuje cudzie elementy. Je zaujímavé, že sa odvoláva na tajnú tradíciu s tým, že je sám jej nositeľom. Niečo na spôsob tajnej tradície skutočne v alexandrijskej cirkvi bolo. Vyjadrenie pravdy podľa neho prebieha v skrytosti. Napr. Klement sa domnieva, že jestvovalo nejaké tajné evanjelium sv. Marka, ktoré alexandrijská cirkev ukazovala iba najviac zasväteným. V *Stromateis* Klement píše o mystériách, ktoré sa predávajú mystickým spôsobom, rovnako aj o tom, že jestvuje tajná tradícia pravého poznania vo forme vznešeného výkladu. Klement čitateľov opakovane uisťuje, že niektoré dôležité slová tradície ostali nezapísané. *Protreptikos* sa usiluje viesť do kresťanskej tradície tak, aby sa kandidát kresťanstva oslobodil od pohanskej tradície. Viera je nesmierne dôležitá pre skutočné poznanie, je to *conditio sine qua non*, v tomto zmysle platí neskoršie scholastické *credo, ut intelligam*. Napriek tomu sú základy etiky u Klementa veľmi blízke pôvodnému gréckemu mysleniu, jestvujú silné paralely so stoou a so stredným platonizmom. Alfa a omega pre poznanie je dať sa priviesť pred tvár Najvyššieho, uvažuje Klement. Tam, pred tvár najvyššieho božského bytia, nás môže priviesť dialektika – to je cieľ gnostika. Významný alexandrijský filozof nezaprel v sebe gnostika, veď ako upozorňuje teológ Slodička, podobne ako Sokrates, Klement považoval nevedomosť horšiu ako hriech. [9]

Počiatok logiky a všetkého usudzovania je intelekt. Klement si neobyčajne váži svetskú učenosť (napr. v porovnaní s Tertulianom) tým, ktorí sú cvičení v gnóze, sa v každej vede ponúka to, čo prospieva pravde [Strom. I.]. Tu sa v istom zmysle Klement nevyhne akoby pragmatickému jednaniu, odvolávajúc sa na Písmo: Budte spoľahliví peňazomenci, ktorí si ponechávajú len to dobré a ostatné vyradujú – čo tým myslí? Musíme mať výcvik v rozlišovaní noetických súcien, aby sme prišli na to, čo je potrebné. Tu nám Klement pripomína Platóna, ide o kontemplatívny charakter gnózy, - vecí sa nesmieme dotýkať zmyslami, ale čistým rozumom. Úsilie Klementa je zamerané na rozvoj stratégie na vyššej úrovni vedomosti (gnóza), aby sa kresťanská pravda mohla preniesť na všetky úrovne a smery. [5] Rovnaké je poznávané rovnakým – ako u Empedokla – človek sa má odpútať od duchovných vecí a cez naše čisté srdce prísť ako cez dušu, ktorá sa osamostatní, k porozumeniu božskému bytiu – táto vízia je značne odvážna aj z teologického hľadiska. V tejto súvislosti náš filozof poznamenáva: treba pripodobniť mysliaci subjekt k predmetu myslenia podľa jeho odvekej prirodzenosti a v takomto pripodobnení dosiahnuť cieľ najlepšieho života, aký len bohovia človeku prisúdili teraz aj potom. [Stromata II, 131] Platonik Klement považuje súcna za krásne a logicky usporiadané a aj poznateľné. Človek by sa mal pripodobniť Bohu, t. j. stať sa spravodlivým zbožným na základe racionálnej úvahy. Má to i etický rozmer. Božím obrazom sú skutočne tí, ktorí konajú dobre. [Strom II, 102, 2] Náš ranokresťanský filozof hovorí v jednej z kľúčových pasáží druhej knihy svojho Stromateis pasáž, v ktorej sa hovorí o gnostikovi a jeho napodobňovaní Boha. [6] Ak ide o prekážky k získaniu pravého poznania, preberie Klement základnú stoickú inšpiráciu o apatheia, zrieknutí sa vášní, ktoré rozpaľujú ľudskú myseľ. Boh je vzorom dokonalej apatheia a do tohto stavu by sa mal dostať aj gnostik. Pripodobnenie Bohu sa deje na základe frónésis, práve frónésis dialektiké je vecná analýza, ktorá umožňuje preniknúť k podstate vecí. Boh sa pohybuje nad ideálnym svetom ako aj za hranicou racionálneho bytia. Človek však na pravé poznanie nestačí prísť len svojou múdrosťou a silami, zdôrazňuje Plátová. [7]

Ako je známe, Klement podobne ako už naznačil Filón, spájal učenie Mojžiša s Platónovou náukou. Preto sa treba dostať k vyšším, duchovnejším podstatám (pneumatikótera). Klement sa nazdáva, že Platón len filozoficky naformuloval poznanie, ktoré vlastnil už Mojžiš. Ako je to s Božím poznaním? Tu sa aj taký gnozeologický optimista ako Klement zastaví a odvolá sa na Jánov výrok, že Boha nikto nikdy nevidel. Božská podstata je počiatok. Tu sa Klement zastaví a ďalej si trúfne len pomocou apofatickej teológie alebo cez analógiu. Aj s analógiou sa dostane len do prípravnej poznávacej fázy. Božiu podstatu nemožno uchopiť nejakým dôkazom, ale len cez božiu milosť, mimo nej máme

len neznámeho Boha. Pohanskí Gréci vlastnili nepriamy odraz božských právd vo vedomí. Bolo to akoby ukradnuté poznanie. Práve logos dokáže učiť o Bohu a jeho myšlienky sú to, čo je zjavené, je to zjavená pravda. Syn je tvárou Otca a vyjadruje to, čo je vlastné Otcovi, tvrdí Klement. Práve toto poznanie je hlavným posolstvom jeho filozofie. Vzdialený Boh sám pristúpil na dosah nášho poznania. Tu si Klement neodpustí jednu invektívu, ktorá je zaujímavá z pohľadu filozofie vedy: grécka filozofa a veda je vlastne konštruktivistická, skladá, vytvára obraz akoby geometricky, alebo ako techné. Skutočný filozof naopak hľadá pravdu a prioritne ho nezaujímajú odborné vedy, jeho slová vyznievajú heideggerovsky.

Analógia ako metóda a princíp výstavby modelu alebo obrazu nestačia pravému gnostikovi. Kresťanský gnostik musí postupovať viacej dialekticky ako grécki filozofi. Klement silno zdôrazňuje univerzálny koncept Božej existencie vo vesmíre. [3] Na druhej strane upozorňuje, nehľadajme priamo analógiu Boha vo svete, hľadajme radšej analógie funkcií, na ktorých stoja všetky filozofické konštrukcie postavené. S tým je spojená aj nutnosť jednania v súlade s Božím zámerom, inak nebudeme pracovať v príbytkoch ktoré zodpovedajú odmenám, ktoré sme si zaslúžili. Do náruče božského Otca sa dostanú iba tí, ktorí v mysli nesú mystériá božského poznania. Filozofia principiálne môže mať podobu užitočného svetla, ktoré môže viesť k poznaniu Boha. Filozofia nie je zmyslom gnózy, je to prostriedok, potrebný nevyhnutne na ceste vyššieho poznania. Bez využitia v kresťanstve nie je užitočná. Akákoľvek racionalita má podľa Klementa význam vtedy, ak jestvuje prirodzené umenie počúvať v zmysle prijatej viery. Hovorí aj o poslušnosti voči božskému logu, bios theoretikos kresťanského gnostika nie je možný, pokiaľ nežije v poslušnosti na základe znalosti Písma. Skutočné poznanie nie je obnaženým slovom, ale Božským vedením a svetlom, ktoré sa rozhorelo v duši. [Stromata III, 44] Čo tým chcel Klement vyjadriť? Ako vysvetľuje Ciupka, Znamená to, že ak sa poznanie z podobnosti rodí a vedie k účasti na podobnosti s Božským, potom vo vzťahu človeka k Bohu dochádza k určitému pripodobneniu – ἐξομοίωσις. Tento výraz vystupuje u Klementa celkom dvadsaťkrát, z toho dvadsaťkrát sa bezprostredne vzťahuje k pripodobneniu človeka k Bohu. [1] Ciupka ako aj iní komentátori si myslia, že ide o pôvodnú myšlienku Platóna.

Grécka filozofia je propedeutikou ku kresťanskej gnóze. O Grékoch sa vyjadril, že majú silný sklon prisvojovať si cudzie výroky a nauky (Strom. VI,15,1). Ich zdroj vidí v mnohých prípadoch u Mojžiša. Origenov učiteľ si nesmierne cenil niektoré svetské filozofické príspevky. Prvá skupina autorít sa vyskytuje na konci knihy II Stromateis a je korunovaný Aristotelom (na rozdiel od Platóna ho Klement nikdy výslovne nespomína), Menanderom a Platónom.

[8] Otca zakladateľa výrokovej logiky si cenil natoľko, že o stoikovi napísal: ak chceš byť dialektikom, musíš ísť k Chrysippovi. Rozdiel medzi gréckym a barbarským mudrcom spočíva okrem iného v tom, koho kto pokladá za Svojho učiteľa: Kým Grék vychádza zo znalosti odborných vied ako je geometria či astronómia, alebo dokonca samotnej filozofie, a dá sa vyučovať odborníkmi na príslušné časti vedy, gnostik - teda naozajstný mudrc - vie, že na zemi nemá žiadneho iného učiteľa okrem Božieho Syna, ktorý je vtelený v Múdrosti, hovoriacej kedysi skrze prorokov a dnes prostredníctvom apoštolov, ktorých autentické učenie nám bolo predaných tými, kto im sú (boli) nablízku. [7] Cez Písmo dokáže skúsený gnostik uchopiť podstatu veci, syntetizovať dokonca staré grécke filozofické názory tak, že výsledkom je autentické znenie božského logu. Racionalitu ľudského myslenia ovláda logos. Hlavné články kresťanskej viery nie je možné prispôbiť gréckej filozofii, pretože ona je pravdivá len sčasti. Jestvuje akýsi základný inštinkt, ktorý stojí na základe každého racionálneho súdu, je to akási základná ľudská vnímavosť, ktorá nás môže doviesť k určitému poznaniu. V oblasti skúmania vďačí Klement zjavne za mnoho Platónovi: Skúmanie je pud k pochopeniu, nachodiaci pomocou nejakých znakov podstatná vec. Nájdenie je koniec skúmania, ktorým sa dospelo k pochopeniu, a tým je poznanie. (Nájdenie je koniec a zastavenie skúmania, ktoré dospelo k pochopeniu). [Stromata VI, 15] Filozofiu vymedzuje takto: Pod filozofiou nechápem stoickú, platónsku, epikurejskú či aristotelovskú školu, ale všetky dobré myšlienky vypovedané v každej zo škôl, ktoré nás poučujú o spravodlivosti s plným vedomím úcty k božskému – celý tento súbor nazývam filozofiou. [Stromata, I 37,6] Kresťanský filozof musí selektovať, ktorý záver gréckej vedy a filozofie korešponduje s biblickou tradíciou, a ktorý je s ňou v protiklade. Grécka filozofia ako taká nemôže byť prijatá do rodiny kresťanskej viery. Podľa Klementa filozofia, ktorá začala u Grékov prostredníctvom rozumu zoslaného Bohom, sa napokon v dôsledku Zjavenia stala vecne nižším stupňom kresťanskej filozofie [Stromata VI.67.1], pretože jediným pravým učením je filozofia prameniaca v Kristovi. [Stromata I.52.3] [4] Klementov výklad je skôr bližší rétorike pozdnej antickej proveniencie než alegorickému jazyku majstra mystérií. Sám Klement nevidí významný rozdiel medzi rétorikou gréckej filozofie a biblickej teológie.

Tým, ktorí túžia po múdrosti, treba ponúknuť všetko, aby dospeli čo najľahšie a najsprávnejšie k pravde pomocou vlastného myšlienkového bohatstva. [Stromata V, 18, 6] Ako sme už zdôraznili, to samotné úplne nestačí, pretože je k nemu neodkladne potrebná i viera. Tá je prístupná všetkým, ako zdôrazňuje Plátová, [7] tu náš filozof polemizuje s gnostickým mysliteľom Basileidom, ktorý sa domnieva, že predurčenie k viere majú len vybraní ľudia.

Iný pohľad však má na pravé poznanie. Kým však gnostici (aspoň väčšina z nich mimo Klementa Alexandrijského) hovoria o akomsi vyvolení, na základe ktorého je možné dostať sa k pravde, kritériom je ochota pravde prikývnuť a učiť sa jej. [7] Potenciálne sa tak poznanie, aj vo vyššom štádiu, stáva prístupné pre všetkých veriacich, nie iba pre úzku vrstvu.

SUMMARY

Clement of Alexandria is not typical gnostic which is in fact orthodox from christian point of view. Basic features of his theory of knowing is possible to deduce based on on his most extensive piece of work Stromateis. Fact, even in not traditional meaning, that he declare to gnosticism, respond also his theory of knowing. Cognition is in close accordance identical with biblical cognition. Even he is highly valuating Greek philosophy he is not consider it as autonomic implement but rather as knowledge which Greek took it from Jewish. This is one of the reason why he is evaluating it so highly on one side (for example compare with Tertulian) but he doesn't percieve it as temperamentaly different from delegacy of Bible on the other side. Afinity to the some of the Greek origins, especialy to Plato and Stoe is obvious. Clement of Alexandria is highly valuating the logic, he knows propositional logic and axiomatical system. He is linking intelect with logic. We are getting to know the same by the same, similar as at Epedocles, in this sense Clement recommends customize cogitative subject so to become similar to the subject of thinking. Our philosopher is linking logical operations with knowing through grasping unwritten christian tradition. It is possible to achieve true knowing by the studying. Despite of gnostic basis of Clement theory of knowing it is not possible to talk about exclusivity in sense of secret ezotherical tradition as even Clement talks about unwritten tradition, cognition is potentially accesible to every believer who dispose with the will and time to educate.

REFERENCES

1. CIUPKA, S. 2012. Filozofia Klementa Alexandrijského. In SUCHAREK, P. (ed.). 2012. *Sloboda a jej projekcie : Zborník vedeckých príspevkov z jubilejného 10. výročného stretnutia Slovenského filozofického združenia spojeného s medzinárodnou konferenciou*. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2012, s. 93-98. ISBN 978-80-555-0619-7.
2. *Titi Flavi Clementis Alexandrini opera omnia*. KOLTZ, R. (ed.). 1831. Leipzig : Schwickerti, 1831.

3. KOWALSKI, A. 2010. The volitive – moral sphere of man in Stromata of Clement of Alexandria. In HRUŠKA, D. - ŠOLTÉS, R. - DANCÁK, P. (eds.). 2010. *Disputationes Quodlibetales : Reflexia slobody vo filozoficko – religionistických aspektoch*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010. s. 36-47. ISBN 978-80-555-0228-1.
4. LABUDA, P. 2018. Vzťah filozofie a teológie v epoche neskorej antiky. In *Studia Aloisiana*. Trnava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2018, roč. 9, č. 1, s. 5-19. ISSN 1338-0508.
5. PACZKOWSKI, M. C. 2009. Gnosis“ czy Paradosis“? Tradycja apostołska w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego. In *Quaestiones Selectae*. Wrocław : Wyższe Seminarium Duchowne Zakonu Braci Mniejszych, 2009, 16, 24, s. 79-95. ISSN 1234-2289.
6. PLÁTOVÁ, J. 2012. The gnostic's intercessory prayer according to Clement of Alexandria. In HAVRDA, M. - HUŠEK, V. - PLÁTOVÁ, J. (eds.). 2012. The Seventh Book of the Stromateis. Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21-23, 2010). Brill, 2012. s. 185-198. ISBN 978-90-04-22363-9. In RUNIA, D. - ROUWHORST, G. (eds.). 2016. *Supplements to Vigiliae Christianae : Texts and Studies of Early Christian Life and Language*. Leiden : Brill, 2016, vol. 117. ISSN 0920-623X.
7. PLÁTOVÁ, J. 2015. Tajemství pravého poznání podle Stomat Klementa Alexandrijského. In *Verba Theologica*. Ružomberok : Verbum - vydavateľstvo KU, 2015, vol. 14, issue 1, s. 5-13. ISSN 1336-1635.
8. PLÁTOVÁ, J. 2016. Arguments for marriage in Clement of Alexandria's Stromateis, In *Graeco-Latina Brunensia*. Brno : Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, 2016, roč. 21, č. 2, s. 247-264. ISSN 1803-7402.
9. SLODIČKA, A. 2008. Význam Koptskej cirkvi v Egypte pre kresťanskú ekuménu. In *Theologos : teologická revue*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2008, roč. 10, č. 1, s. 73-89. ISSN 1335-5570.

EPISTEMOLOGY OF CLEMENT OF ALEXANDRIA

Marian AMBROZY, assistant professor, College of International Business ISM Slovakia in Presov, Duchnovicovo namestie 1, 08001 Presov, Slovakia, ambrozy.marian@gmail.com

Abstract

The article is an attempt to point out the basic features of the theory of knowledge of Clement of Alexandria. We consider it remarkable in terms of early Christian philosophy. Clement of Alexandria is a gnostic philosopher, yet his philosophy differs significantly from the vast majority of gnostic thinkers. This fact also determines his theory of knowledge. Its main features can be found in Stromateis. This article is also based on our article. The theory of knowledge of Clement of Alexandria can be described as gnostic on the one hand, but open to the extent that it is accessible to the simple believer. The article also discusses the relationship of Clement to ancient Greek philosophy. Ultimately, logic and its formal operations are a means of real knowledge. Its essence is based on the unwritten tradition in addition to Bible, but systematic study makes it possible to grasp it.

Keywords

Knowledge theory, Clement of Alexandria, gnosis

VPLYV KREŠŤANSTVA NA KULTÚRU ISLAMSKÉJ CIVILIZÁCIE

(K problematike medzináboženského dialógu z hľadiska axiologického pluralizmu)

Rudolf DUPKALA

Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov, Slovenská republika

Žijeme v atmosfére plurality kultúr a civilizácií. Napriek tomu, že slová *kultúra* a *civilizácia* označujú - vo všeobecnosti - to, čo je najvlastnejším výkonom a výtvorom človeka, nepovažujeme ich za synonymá. Uvedomujeme si, že sú to termíny *polysémické* a pripúšťame, že niektorí autori ich prezentujú ako komplementárne, ale s názorom, že sú to termíny - významovo - identické sa nestotožňujeme. Vzhľadom na skutočnosť, že precizovanie významu uvedených termínov považujeme za *conditio sine qua non* každého zmysluplného uvažovania o téme predkladaného príspevku, predstavíme najskôr naše chápanie tohto - sui generis - terminologického rébusu.

Nazdávame sa, že otázka odlišenia významu slov *kultúra* a *civilizácia* sa stala aktuálnou hneď po tom, čo sa vo francúzskej i v nemeckej osvietenскеj filozofii začali uplatňovať termíny *civil*, *civilizovanosť*, *civilizácia* a pod. Už vtedy bola naznačená *potreba* ich terminologického vymedzenia a sémantického odlišenia. Tá, však bola vzápätí kompenzovaná len ich zjednodušenou interpretáciou ako slov s rovnakým významom.

Pravdepodobne prvým autorom, ktorý slová *kultúra* a *civilizácia* prezentoval ako synonymá bol už v roku 1871 (inak skvelý kultúrny antropológ) E. B. Tylor (1832 - 1917) a učinil tak v práci s názvom *Primitive Culture: Reasearches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. [21]

Naše odlišenie významu slov *kultúra* a *civilizácia* sa - okrem iného - opiera aj o (ich) etymológiu, z ktorej vyplýva, že slovo *kultúra* má svoj pôvod v latinských výrazoch *colo*, *colere* = *obrábať*, *pestovať*, *staráť sa*, *uchovávať*, *kultivovať*, *zušľachťovať* a pod. Pripomíname, že vo význame obrábania pôdy ho uplatnil už staroveký autor Marcus Porcius Cato (234 p.n.l. - 149 p.n.l.), čo ilustruje aj názov jeho práce *De agricultura*. Vo filozofickej spisbe sa slovo *kultúra* (v spojeniach *cultura animi*, resp. *cultura mentis*) objavuje v tvorbe rímskeho rečníka, politika a filozofa Ciceróna (106 - 43 p.n.l.). On, v diele *Tusculanae*

disputationes, tvrdí, že filozofia je kultúrou duše, starostlivosťou o dušu, zošľachťovaním duše, jednoducho, že: *cultura*⁹ *animi autem philosophia est*, pričom dodáva: *ut ager quamvis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus ita est utraque res sine altera debilis*, čo znamená, že: ako pole, hoc i úrodné, neprinesie plody, ak sa neobrába, tak to nemôžu dosiahnuť ani duše bez učenia, jedno bez druhého je slabé. [*Tusc.* II, 5, 13] [3]

Už v starovekom Ríme sa teda slovo kultúra používalo v dvoch významoch. Prvý, tzv. vecný zahŕňal *pestovanie*, resp. *obrábanie* zeme (pretváranie prírody človekom). Druhý, tzv. bytostný zahŕňal *pestovanie*, resp. *kultivovanie* duchovných schopností človeka (pretváranie seba samého prostredníctvom starostlivosti o dušu a pod.).

S uplatňovaním slova kultúra v týchto dvoch významoch súvisí aj pravdepodobne prvé členenie kultúry na *materiálnu* a *duchovnú*. Prvá zahŕňala všetky konkrétne (predmetno-praktické) spôsoby pretvárania prírody. (Išlo tu o činnosť, pri ktorej sa vytvárali zmyslovo-vnímateľné veci). Druhá zahŕňala všetky produkty duchovnej aktivity človeka (jeho schopnosti myslieť, poznávať, vnímať, zobrazovať, veriť, hodnotiť, komunikovať... atď.), inak povedané: všetky výsledky jeho filozofickej, náboženskej, etickej, estetickej... a vôbec teoretickej reflexie sveta.

V predkladanom príspevku budeme uplatňovať slovo kultúra predovšetkým v jeho druhom - z vyššie uvedených - významov a to aj napriek tomu, že je to vymedzenie zjavne zúžené. Keďže ideovým jadrom nášho výskumu je axiologický rozmer vplyvu kresťanstva na kultúru islamskej civilizácie, vedome tu zdôrazňujeme, že kultúra sa vždy a nevyhnutne definuje ako skutočnosť konštituujuca sa s ohľadom na duchovné hodnoty [24] a teda, že môže byť vymedzená aj ako axiosféra. [4]

Ak máme vymedziť aj slovo civilizácia s ohľadom na jeho etymológiu, tak môžeme spolu s J. Haywoodom konštatovať, že toto slovo je aj napriek svojmu zdanlivo jednoznačnému významu len ťažko definovateľné.¹⁰ Samotný výraz sa prvýkrát objavil v 18. storočí, keď bol odvodený od lat. slova *civilis*, čo je prídavné meno slova *civis* (*občan*... v zmysle žijúci v meste, kde vládnu rímske právne normy). Slovo *civilizácia* sa obvykle používalo na vyjadrenie určitých

⁹ Aspoň na okraj poznamenávame, že podobne ako ľudia tvorili „dejiny“ už predtým než vytvorili slovo „dejiny“, tvorili aj kultúru už dávno predtým ako sa v latinčine objavil termín „colere“, resp. „cultura“.

¹⁰ Akiste nie náhodou aj taký teoretik kultúry ako J. Huizinga - svojím spôsobom - rezignovane konštatoval, že „pojem civilizácia je nešťastným útvarom“, či dokonca „monštrum“. [13]

morálnych vlastností, či... *civilizovaného správania* a hodnôt... *civilizovanosť* treba vždy hodnotiť z etnocentrického hľadiska. Mnohí cestovatelia bývali totiž neraz neprijemne prekvapení, že správanie, ktoré je v ich kultúre považované za *civilizované* je v inej kultúre považované za hrubé, či dokonca *barbarské*. Napriek tomu, že žiadna všeobecne schválená definícia slova *civilizácia* doteraz neexistuje, väčšina historikov a archeológov sa zhoduje na tom, že každá *civilizácia* musí spĺňať všetky nasledujúce podmienky: mestské osídlenie, špecializovanú prácu, sústreďovanie a následné prerozdeľovanie prebytkov, stupňovito rozvrstvenú triednu štruktúru, vládne inštitúcie, veľkolepú verejnú architektúru a oficiálne umenie, obchodovanie na dlhšie vzdialenosti, písmo, aritmetiku, geometriu a astronómiu. Tejto definícii by zrejme rozumeli aj obyvatelia starovekých civilizácií, pretože práve rozmanitosť a zložitosť mestského prostredia ich odlišovala od barbarov. [10] Porovnaj [15]¹¹

Z uvedeného vyplýva, že *civilizácia* predstavuje súčasť - širšie chápanej - kultúry, jej špecifický stupeň a zároveň produkt, ktorý sa objavil až na určitej úrovni jej historického vývinu. Každá *civilizácia* sa vyznačuje *vlastnou* duchovnou kultúrou, ktorá zahŕňa špecifické súbory hodnôt, ideí, znakov, symbolov, rituálov, noriem... atď.¹² Jednu *civilizáciu* môžu tvoriť viaceré národy. Ich súbory *kultúrnych hodnôt*, však musia byť *súmerateľné*, *porovnateľné*, *fúzovateľné* a pod. Národy, ktorých *kultúry* sú hodnotovo *nesúmerateľné*, *neporovnateľné*, *nefúzovateľné*, ba až *kontradiktorné*, nemôžu tvoriť jednu *civilizáciu*.

Rôzne kultúry a civilizácie sa - v rámci svojho historického vývinu - stretávali (a ovplyvňovali) už v minulosti a stretávajú sa aj v súčasnosti. Vo väčšine prípadov to prispievalo k ich vzájomnému *obohacovaniu sa*. Nie všetky stretávania sa rôznorodých kultúr, však plnili túto funkciu. Z dejín ľudstva sú

¹¹ Lewis H. Morgan (1818 - 1881) tvrdil, že „civilizácia začala u ázijských Grékov v dobe vytvorenia Homérových diel okolo roku 850 p.n.l., u európskych Grékov asi o storočie neskôr, v dobe Hesiodových básní... Organizácia gréckych kmeňov prerastala rámec starého (rodového) správneho systému a začala sa pociťovať potreba politického systému. K dosiahnutiu tohto cieľa bolo potrebné vynájsť a vytvoriť *obec (polis)*, vymedzenú hranicami a organizovať v nej ľudí ako politickú spoločnosť... Od tej doby bol pôvodný príslušník rodu zmenený na občana a začal mať do činenia so štátom... mohol hlasovať... bol zdanený a mohol byť povolaný do vojenskej služby“. [15]

¹² Každú kultúru spoluurčujú viaceré charakteristické črty a ambície. J. Huizinga uvádza tieto: 1. intenzívna produkcia duchovných a materiálnych hodnôt, 2. úsilie o smerovanie k ideálu spoločnosti, 3. ovládanie prírody. Porovnaj [13]

známe prípady, kedy stretávanie sa hodnotovo *nesúmerateľných* (inkomen-surabilných) kultúr vyústilo aj do krvavých konfliktov, ba dokonca až do genocídy.¹³

Niet pochybností o tom, že rozhodujúcu úlohu tu zohrávali politické, koloniálne, vojenské a hospodársko-ekonomické záujmy konkrétnych národov a štátov prináležiacich k jednotlivým kultúram, resp. civilizáciám, pričom často sa tieto záujmy *maskovali* plášťom náboženstva, ktoré sa *navonok* prejavovalo ako najcharakteristickejší (odlišovací) znak danej kultúry alebo civilizácie. Poukázal na to už Samuel P. Huntington, keď vo svojej výnimočnej knihe s názvom *The Clash of Civilizations* s podtitulom: *Boj kultúr a premena svetového poriadku*, napísal: zo všetkých prvkov objektívne definujúcich civilizáciu je najdôležitejším náboženstvo... možno povedať, že do značnej miery sú (všetky) hlavné svetové civilizácie totožné s najväčšími svetovými náboženstvami. [14]¹⁴

Témou nášho príspevku je vplyv kresťanstva na kultúru islamskej civilizácie, osobitne na jej *duchovné jadro*, ktoré predstavuje *vierouka* islamu, ako jedného z troch najrozšírejších svetových náboženstiev.

Na úvod si dovoľujeme pripomenúť, že kresťanstvo, islam a judaizmus predstavujú tzv. abrahámovské náboženstvá. Každé z týchto troch náboženstiev sa *obracia* na biblického Abraháma ako na svojho praotca. Hlásia sa k jeho *monoteizmu*, teda akceptuje vieru v jedného Boha, zdôrazňuje *poslušnosť* voči tomuto Bohu, absolútne *odovzdanie sa* do jeho vôle... atď. Symbolicky vyjadrené: každé je jeho duchovným *dedičom*. Niet pochybností o tom, že vzťahy medzi týmito náboženstvami boli už v minulosti - a sú aj dnes - určované tiež spôsobom a povahou interpretácie, resp. recepcie tohto ich spoločného *dedičstva*.

Vieroučné jadro jednotlivých abrahámovských náboženstiev tvorí *židovská Biblia*¹⁵, *kresťanská Biblia* (Starý a Nový zákon) a *Korán*. Zatiaľ čo *židovská* i *kresťanská Biblia* je Bohom inšpirované Písmo sväté, ktoré obsahuje Slovo Božie, *Korán* je (doslova) zvestovaným Slovom Boha. *Židovská Biblia* predstavuje vieroučný fundament judaizmu. *Kresťanská Biblia* - ako dvojdielna jednota Starého i Nového zákona - je základným vieroučným prameňom kresťanstva.

¹³ Prvá a druhá svetová vojna v Európe však svedčí o tom, že k takémuto vyústeniu mocensko-politických konfliktov môže dôjsť aj v rámci jednej kultúry a civilizácie.

¹⁴ Na ilustráciu Huntington uvádza civilizácie, ktoré sú „prepojené“ s kresťanstvom, s islamom, s hinduizmom, resp. s buddhizmom a s konfucianstvom, resp. taoizmom. Porovnaj [14]

¹⁵ Detailné odlíšenie *židovskej Biblie*, resp. *Biblie Izraela* od *kresťanskej Biblie* (osobitne jej časti označovanej ako *Starý zákon*), nachádzame v originálnej monografii Ch. Dohmena a G. Stembergera s názvom „Hermeneutika židovskej Biblie a Starého zákona“. [5]

Korán - ako Prorokovi Mohamedovi *zjavené*, resp. prostredníctvom archanjela Gabriela *odovzdané* Božie Slovo - je záväzným zdrojom viery moslimov, t. j. stúpecov islamu.

Napriek tomu, že *posvätné texty* všetkých troch abrahámovských náboženstiev sú späté so *Slovom Boha*, nie všetky sú aj bezprostredným *Slovom Božím*. Napríklad: v judaizme je pôvodné *Božie Slovo* bezprostredne obsiahnuté v tom, čo ústne aj písomne odovzdal Hospodin (*JAHVE, HAŠEM*) Mojžišovi na Sinaji. V širších súvislostiach je týmto *Božím Slovom* všetkých päť kníh Mojžišových (*Tóra*), zatiaľ čo sprostredkovaným *Slovom Boha* sú posvätné texty, ktoré predstavujú jednotlivé knihy prorokov (Izaiáša, Jeremiáša, Zachariáša... atď.), resp. jednotlivé spisy, t. j. historické alebo múdroslovné knihy (Kniha Rút, Kniha Ezdrášova, Kniha prísloví, Kniha múdrosti, Pieseň piesní... a pod.). V kresťanstve, konkrétne v Novom zákone, možno túto skutočnosť exemplifikovať na evanjeliách (podľa Matúša, Marka, Lukáša, Jána) a na listoch apoštola Pavla. V islame sa žiada takto odlíšiť pôvodné *Božie Slovo* obsiahnuté v Koráne od tzv. *tradície* a *sunny*, t. j. jednotlivých *hadísov* (*Sahíh Bucharí, Sunan Abí Dáwúd...atď.*), resp. od spisu Život proroka Mohameda (*Síra*), ktorého autorom je Ibn Ishak (*Ishaq*).

Medzi ďalšie skutočnosti, ktoré by sa mali zohľadniť v jednotlivých interpretáciách *posvätných textov* vyššie uvedených náboženstiev, treba zaradiť: 1. rozdielne okolnosti a historické podmienky vzniku týchto textov, 2. nerovnaké (neidentické) a nejednotné obsahové zameranie jednotlivých *posvätných textov* a pod. Pripomíname, že zatiaľ čo Korán bol *zvestovaný* (*zjavený a odovzdaný*) v 7. st. n. l. len Prorokovi Mohamedovi, na kánone židovskej a kresťanskej Biblie sa už od 5. st. pr. n. l. podieľalo viacero - Bohom inšpirovaných - osôb (patriarchov, prorokov, rabínov, apoštolov a pod.). Je známe, že o obsahovom zameraní Nového zákona *rozhodla* predovšetkým pozemská misia kresťanského Mesiáša a Syna Božieho - Ježiša z Nazaretu... atď. Za určitých okolností možno konštatovať, že *leitmotívom* dejín všetkých troch abrahámovských náboženstiev je práve interpretácia, resp. výklad ich *posvätných textov*. Inak povedané: *dejiny* všetkých troch abrahámovských náboženstiev sú - aspoň symbolicky - (aj) *dejinami* výkladu ich *posvätných textov*.

Keďže v predkladanom príspevku sledujeme vplyv kresťanstva na kultúru islamskej civilizácie predstavíme najskôr posvätné texty tohto náboženstva. Ako sme už konštatovali

posvätné texty kresťanstva sú obsiahnuté v dvoch častiach *kresťanskej Biblie*, ktoré sa zvyknú označovať ako *Starý a Nový zákon*, resp. *Stará a Nová zmluva* alebo *Starý a Nový testament*.

Napriek tomu, že Biblia je zbierkou kníh, ktoré boli napísané počas vyše tisíc rokov v značne odlišných kultúrnych a historických situáciách a vo veľmi rozmanitých štýloch a jazykoch, [7] kresťania sú presvedčení, že: celé Písmo je Bohom vnuknuté a užitočné na učenie, na karhanie, na naprávanie a na výchovu v spravodlivosti, aby bol Boží človek dokonalý a pripravený na každé dobré dielo. [2 Tim. 3, 16 - 17] V tomto kontexte je potrebné chápať aj označenie Biblie za Slovo Božie (God's Word).

Ešte raz poznamenávame, že súčasná judaistická i kresťanská hermeneutika diferencuje medzi terminologickými vyjadreniami: *židovská Biblia*, resp. *Biblia Izraela* a *kresťanská Biblia*, lebo významovo odlišuje posvätné texty súborne označované hebrejským akronymom Tanach, resp. TaNaK od textov, ktoré sú zahrnuté do prvej časti *kresťanskej Biblie* nazývanej *Starý zákon*.

Zdá sa, že predpokladom tejto skutočnosti (tohto odlišenia vyššie uvedených *posvätných textov*) je uznanie zvláštnosti kresťanskej Biblie ako *jedného* Písma svätého o dvoch častiach, z ktorých tá prvá bola už predtým a naďalej zostáva svätým textom iného náboženstva. Starý zákon odkazuje kresťanstvo na jednej strane k jeho židovskému pôvodu a na strane druhej k jeho súrodeneckému vzťahu so živým židovstvom. [5]

Citovaní autori ďalej tvrdia, že dvojaké chápanie rovnakých posvätných *textov* v židovstve a v kresťanstve je dôvodom aj pre dvojakú hermeneutiku týchto textov, teda: hermeneutiku židovskej Biblie a hermeneutiku Starého zákona. Bez uvedomenia si danej skutočnosti nie je - podľa našich autorov - možné ani komplexné pochopenie židovsko-kresťanského Písma ako celku a to najmä s ohľadom na fakt, že v prípade rozumenia *posvätným textom*, každé náboženské spoločenstvo dáva najavo špecifické záujmy svojho čítania týchto textov. [5]

Kresťanská Biblia je *sui generis* naozaj výnimočným (a ojedinelým) *posvätným textom*, lebo ako jedna Kniha (z gr. *biblion* - kniha) skladajúca sa z dvoch častí, je Písmom svätým dvoch náboženstiev. Obidve tieto náboženstvá (židovstvo i kresťanstvo) si pritom nárokuje na svojbytnosť a židovstvo (judaizmus) dokonca aj nezávislosť na kresťanstve. Faktom, však zostáva, že ideový vplyv židovstva na kresťanstvo je nespochybniteľný. Nazdávame sa, že takto nespochybniteľným je aj vplyv kresťanstva na islam, čo sa pokúsime exemplifikovať v ďalšej časti tohto príspevku.

Uvedenú skutočnosť napokon akceptuje aj samotný islam¹⁶, ktorý je - podobne ako judaizmus a kresťanstvo - náboženstvom Knihy. *Posvätné texty*

¹⁶ Z etymologického hľadiska má slovo „islam“ (z arab. „slm“) tri významy: 1. odovzdávať sa, resp. podriaďiť sa, 2. čistota, 3. mier (pokoj). Používa sa v užšom

všetkých troch abrahámovských náboženstiev majú - podľa islamu - svoj pôvod v Matke Knihy, ktorá sa nachádza u Boha v nebi. U Neho - píše sa v Koráne - je Matka Knihy. [13:39] V nej sú obsiahnuté všetky Božie znamenia, ktoré boli ľuďom odovzdávané prostredníctvom prorokov, Abrahámom počnúc a Mohamedom končiac. Ona je zdrojom *Tóry, Evanjelií* aj *Koránu*, pričom: každý určený čas má svoju Knihu. [13:38]

Už citovaný Muhammad Shahrour, v práci *ISLAM AND HUMANITY. Consequences of a Contemporary Reading*, prezentuje Matku Knihy ako Knihu Všemohúceho (*Book of God Almighty*). V tejto súvislosti zdôrazňuje, že Ona - *oslovujúc rozum človeka* - presvetľuje jeho cestu životom a povznáša ho k horizontu poznania, aby sa tak priblížil k Bohu (Shahrour, 2018, s. 6). Z jeho stanoviska ďalej vyplýva, že porozumieť *posvätným textom* jednotlivých abrahámovských náboženstiev (vrátane Koránu) možno len z tohto *zdroja* a to tak, že človek sa svojím rozumom ponorí do jeho hĺbky a - keď tak učiní - bude odmenený úplným porozumením. [19]

Prvé porozumenie obsahu i odkazu tejto Knihy (*Knihy Všemohúceho*), M. Shahrour spája s Abrahámom a jeho hrdinským odmietnutím *modloslužobníctva*. Na ilustráciu cituje z Koránu tento verš: I Abrahám povedal svojmu otcovi Azarovi: *Činíš si modly za bohov? Vidím, že Ty i Tvoji ľudia ste v blude zjavnom*. [6:74] V abrahámovskom porozumení *Knihy Všemohúceho* pokračovali aj ďalší proroci, pričom Mohamed (žil v rokoch 571 - 632) bol - podľa neho - posledný. Po ňom už ďalší (prorok) nepríde a jeho usmernenie (posolstvo), ktoré dostal od Boha sa už vzťahuje na všetkých ľudí, lebo: ono zlepšilo a zdokonalilo všetky posolstvá, ktoré mu predchádzali v tom, že obsahovalo prísľub univerzálnosti, konečnosti a inkluzivity. [19] V tejto súvislosti Shahrour cituje z Koránu nasledujúci verš:

a v širšom zmysle. V užšom zmysle toto slovo znamená „odovzdanie sa do vôle Božej“ alebo „uznanie jedného jediného Boha“. V širšom zmysle sa slovom „islam“ označuje konkrétne náboženstvo, ktorého vieroučnými stĺpmi sú: vyznanie viery (*šaháda*), modlitba (*salát*), pôst (*sawm*), almužna (*zakát*) a púť do Mekky (*hadždž*). Zásady tohto náboženstva ľuďom odovzdal Boh prostredníctvom rôznych prorokov, v rôznych dobách a na rôznych miestach... Každý prorok dostal jednu určitú verziu tohto náboženstva... Prorok Mohamed obdržal poslednú verziu“. [11] Jeden z najvplyvnejších interpretátorov islamu v súčasnosti - M. Shahrour, akoby k tomu, dodáva: „výraz *islam* bol uplatňovaný dlho pred Mohamedovou misiou, počínajúc Noemom a pokračujúc Abrahámom... Mojžišom a od Ježiša nakoniec až k Mohamedovi. Islam tak charakterizuje reťazová tradícia zoslaných prorokov, pričom každý prorok priniesol novú podobu náboženstva, ktoré oslavuje jednosť Boha Stvoriteľa“. [19] Slovo „islam“, vo význame „oddanosť Bohu jednému a jedinému“, zahŕňa - podľa M. Shahroura - všetky tri „abrahámovské náboženstva“. [19]

Dnes som vám dokončil vaše náboženstvo, dovŕšil som voči vám Svoj dar a súhlasil som, aby bol islam vašim náboženstvom. [5:3] V posolstve, resp. v usmernení ktoré dostal Mohamed a ktoré je obsiahnuté v Koráne, je zároveň obsiahnuté aj najvyššie *porozumenie* obsahu pôvodnej Matky Knihy alebo Knihy Všemohúceho.¹⁷

Z tohto *nebeského zdroja* pochádzajú a odvodzujú sa aj všetky *posvätné texty* islamu. Sú to: 1. *Korán* (zjavené Slovo Božie), 2. *Sunna*, resp. zbierka *hadíthov*, t. j. Mohamedových výrokov, skutkov a zvykov uchovaných v tradícii, 3. *Síra* (Prorokov životopis).

Korán (z arab. *al-Qur'án*, pôvodne *recitovanie zjavení*) sa najčastejšie charakterizuje ako Písmo sväté moslimov, resp. Božie slovo zjavené Prorokovi Mohamedovi. On (Korán) je v Matke Knihy u nás, je najvyšší a múdrosťou oplýva. [43:4] Podľa *Encyklopédie islamu*: definitívnu formálnu podobu (usporiadanie) Korán dostal za kalífa Uthmána (Osmana), ktorý *vládol* v rokoch 644 až 656.¹⁸

Korán sa člení na 114 kapitol (arab. *súr*). Každá z kapitol sa skladá z veršov (arab. *áját*), ktorých celkový počet sa - podľa jednotlivých usporiadaní tohto *posvätného textu* - pohybuje v rozpätí od 6204 do 6236. (V prekladoch do svetových jazykov Korán obsahuje - spravidla - 6236 veršov). Prorokovi Mohamedovi bol Korán *zjavovaný (zosielaný)* v Mekke¹⁹ a v Medine od roku 610 do roku 632. Faktom je, že tento *posvätný text* sa vyznačuje exkluzívnym štýlom,

¹⁷ Na okraj sa tu žiada pripomenúť, že v islame sa odlišuje nebeská „Matka Knihy“, t. j. Kniha, ktorá obsahuje celé pôvodné Božie slovo (z arab. *umm al-kitáb*) od pozemskej knihy, v podobe ktorej sú prezentované aj *posvätné texty* jednotlivých „abrahámovských náboženstiev“, vrátane Koránu. Podľa výkladov Koránu *umm al-kitáb*, t. j. „prvotná a hlavná Kniha, ktorú Boh stvoril a určil v nej všetko“. [1] V tomto kontexte je potrebné chápať tiež „koránske“ označenie židov a kresťanov ako „ľudí Knihy“ (z arab. *ahl al-kitab*), lebo aj ich *posvätné texty* majú - podľa islamu - svoj *nebeský zdroj* v „Matke Knihy“. Porovnaj [3:3]

¹⁸ Kompletnú verziu Koránu v jeho „fyzickej podobe“ predstavuje kniha označovaná slovom „mushafu“. Jej najslávnejšia dochovaná kópia sa nachádza v knižnici rukopisov Ministerstva pre náboženské otázky v Káhire. [BAHBOUH, CH. – FLEISSIG, J. – RACZYŃSKI, R. (eds.). 2008. Encyklopedie islámu. Praha : Dar Ibn Rushd, 2008. 366 s. ISBN 978-80-86149-48-6.]

¹⁹ Na okraj sa žiada poznamenať, že Mohamedovo rodisko Mekku, ktorá bola počas prorokovho života multikultúrnym a nábožensky polyteistickým mestom, navštevovali - už v tomto období - aj kresťania a podľa niektorých zdrojov sa v tamojšej svätyni (Kába) vraj nachádzali aj obrazy Márie a Ježiša.

slohom, rytmom aj rýmom. Pozrime sa teraz na to, ako sa v jeho obsahu prejavuje vplyv kresťanstva, čo sa následne premieta aj do kultúry islamskej civilizácie.

Islam sa v rámci abrahámovského monoteizmu hlási k viacerým *vlastnostiam* Boha, ktoré sú akcentované už v kresťanskej Biblii. V kresťanstve aj v islame je Boh chápaný ako *Stvoriteľ* všetkého... neba, zeme i človeka. Fakticky to isté, čo sa pri tejto príležitosti píše v biblickej knihe Genezis, [Gn 1, 1-26] konštatuje sa aj v Koráne. [13:16, resp. 23:12, 31:10, 32:4-9, 41:9-12 atď.]

V obidvoch týchto náboženstvách je Boh prezentovaný ako spravodlivý a posledný *Sudca*. V Novom zákone to dokladá napríklad pasáž z evanjelia podľa Matúša, [Mt 12, 36] konštatácia zo Skutkov apoštolov, [Sk 24, 25] či známe upozornenie z listu apoštola Pavla Rimanom, v ktorom sa zdôrazňuje, že spravodlivý Boží súd odplatí každému podľa jeho skutkov... Veď Boh nikomu nenadrža. [Rim 2, 5-11] V Koráne je táto problematika obsiahnutá napríklad v kapitole 18, vo veršoch 47 až 49. Uvádza sa tu: V deň, keď uvedieme hory do chodu a uvidíš zem vyčnievať, zhromaždíme ich, nevynechajúc nikoho z nich...Bude položená Kniha... uvidíš previnilcov ľutujúcich samých seba... Nájdú tam prítomné to, čo konali. A Pán tvoj nikomu neukrivdí, [18:47-49] lebo: On udržuje spravodlivosť. Niet Boha okrem Neho, mocného, oplývajúceho múdrosťou. [3:18]

Kresťanstvo mohlo ovplyvniť islam tiež svojím chápaním Boha ako *milosrdného, odpúšťajúceho a milujúceho*. Inak povedané: kresťanstvo mohlo ovplyvniť islam svojím akcentom na *Božiu lásku*, od ktorej sa odvodzuje - v obidvoch týchto náboženstvách - aj známe stotožňovanie Boha s láskou. V Novom zákone sa Boh lásky objavuje najmä v listoch apoštola Pavla [napríklad 2Kor 13, 11] a v prvom Jánovom liste, kde sa v tejto súvislosti konštatuje: Milovaní, milujme sa navzájom, lebo láska je z Boha a každý kto miluje, narodil sa z Boha a pozná Boha. Kto nemiluje nepoznal Boha, lebo Boh je láska. [1Jn 4, 7-8] Podobne sa aj v Koráne zdôrazňuje, že Boh je *milostivý*²⁰, *láskyplný* a *odpúšťajúci*. Explicitne je to vyjadrené napríklad v 110 verši 4 kapitoly, kde je napísané: Kto by vykonal niečo zlé alebo by ukrivdil svojej duši, ale potom by o odpustenie Boha poprosil, spozná, že Boh je odpúšťajúci a milostivý. [4:110] Tento motív zaznieva aj ďalších kapitolách a veršoch Koránu. [11:90, 19:96, 38:66, 39:5, 40:42, 85:14...atď.]

Kresťanstvo - vo viacerých súvislostiach - ovplyvnilo islam aj svojím chápaním človeka, koncepciou mravnosti a sociálnej spravodlivosti.

²⁰ Pripomíname, že každá kapitola Koránu je „uvedená“ prvým veršom z prvej kapitoly označovanej ako „Al Fátíha, ktorý znie: „V mene Boha milostivého, v moci ktorého je milosť“ (v arabčine sa tento verš nazýva *al-basmala*).

V kresťanstve aj v islame je človek prezentovaný ako Božie stvorenie, t. j. bytosť, ktorá bola stvorená na obraz a podobu Boha. [Gn 1, 27] V kresťanskej Biblii nájdeme napríklad tento text: čo je človek, že naňho pamätáš, čo je smrteľník, že sa oňho staráš? A predsa si ho urobil málo menším od anjelov, ovenčil si ho slávou a cťou, ustanovil si ho za pána nad dielom svojich rúk, položil si všetko pod jeho nohy. [Ž 8, 5-7] Pre porovnanie možno uviesť verš 70 zo 17 kapitoly Koránu, v ktorom sa konštatuje: I počtili sme synov Adama a prepravovali sme ich na súši i na mori a dali sme im z dobrôt a uprednostnili sme ich pred veľkou časťou tých, ktorých sme stvorili. [17:70]

V podstate to isté sa vzťahuje aj na problematiku kresťanského chápania mravnosti (cnosti), spravodlivosti, sociálnej (dobročinnej) angažovanosti, konania dobrých skutkov a vôbec presvedčenia, že *zlo* treba prekonávať *dobrom* a pod. Normy kresťanskej morálky, odvodené od starozákonného *Desatora* [napríklad Ex 20, 2-17, resp. Ex 23, 1-7, Lv 19, 3-18] a zdôraznené v evanjeliách, [napríklad Mt 7, 12 a pod.] sa v Koráne premietajú v častiach 4:122-124, 5:8, 7:152-153, 11:114, 39:32-35, 47:2...atď. Na ilustráciu uvedieme aspoň tieto pasáže: Tí, ktorí uverili a dobre skutky konali, tým dáme vojsť do záhrad, pod ktorými tečú rieky (t. j. do raja - pozn. autor)... Je to sľub od Boha pravdivý. [4:122] Alebo: Vy, ktorí ste uverili, buďte ľuďmi zachovávajúcimi to, čo Boh uložil, svedkami spravodlivými. A nech vás nepodnieti nepriateľstvo k určitým ľuďom k tomu, aby ste boli nespravodliví. Buďte spravodliví, je to bližšie k bohabojnosti (5:8). Problematika mravnosti, sociálneho cítenia a spravodlivosti je obsiahnutá napríklad aj v týchto veršoch: A nepribližujte sa k majetku siroty, iba ak by to bolo pre ňu lepšie... dávajte úplné miery a váhy spravodlivo... a ak by ste niečo hovorili, tak buďte spravodliví... toto je cesta rovná Mnou daná, preto ju nasledujte. [7:152-153]

Vplyv kresťanstva na islam možno doložiť aj koránskymi zmienkami o samotnom Ježišovi. V Koráne sa Ježiš priamo alebo implicitne spomína v 15 kapitolách a aspoň v 90 veršoch. Jeho najčastejším pomenovaním je *Isá ibn Marjam* (Ježiš, syn Márie), pričom v 19 prípadoch sa označuje aj za mesiáša (*al-masíh*). Tu sa však žiada poznamenať, že význam arabského termínu *al-masíh* určite nie je identický s významom slova, resp. pomenovania Mesiáš, ktoré je uplatňované v kresťanstve²¹. V Koráne ide len o zdôraznenie skutočnosti, že Ježiš, ako jeden z línie prorokov, bol - podobne ako jeho predchodcovia - Bohom požehnaný (*pomazaný*) a obdarovaný výnimočnými vlastnosťami, vrátane bezhriechosti. Porovnaj [19:27-31] Zrejme aj preto, že v Koráne sa neuplatňuje

²¹ Bližšie sa k tejto problematike vyjadrujeme v práci s názvom „O mesianizme. Filozofické reflexie“. [Prešov : Slovacontact, 2003. s. 7-39. ISBN 80-88876-09-5.]

Ježišove mesiášstvo odvodené od gréckeho výrazu *Christos*, kresťania sú v Koráne uvádzaní ako nazaráni.

Na tieto a ďalšie skutočnosti upozorňuje aj renomovaný znalec danej problematiky - K. W. Tröger, keď vo svojej komparatívnej práci o Biblii a Koráne napísal: Výroky Koránu o Ježišovi majú svoje paralely v Novej zmluve a apokryfných ranokresťanských spisoch, pričom jestvujú zhody aj rozdiely. Podľa Koránu Ježiš, ako nositeľ a sprostredkovateľ Božieho slova, patrí do línie poslov a prorokov a vzhľadom na to do profetológie. Už z uvedeného vyplýva výkladový princíp, podľa ktorého všetky tvrdenia Koránu o Ježišovi treba interpretovať vychádzajúc z Koránu. To platí aj o všetkých pojmoch, ktoré sa v Koráne a v Novej zmluve síce navonok zhodujú, avšak môžu mať úplne rozdielny význam, ako napr. výraz *Mesiáš*. Kresťanského čitateľa na jednej strane milo prekvapí množstvo tradícií o Ježišovi v Koráne, na druhej strane ho však zarazí, priam pobúri, koránové odmietanie centrálnych kresťanských predstáv: Ježiš Kristus ako Spasiteľ, jeho božské synovstvo a smrť na kríži. [22]

Napriek tomu: podobne ako sa - podľa kresťanstva - skončil čas nevedomosti príchodom Ježiša Krista, ukončilo sa - aj podľa islamu - obdobie nevedomosti (*džáhiliya*) Mohamedovým ohlásením *Božích usmernení*, ktoré sú obsiahnuté v Koráne.

Všetky tieto skutočnosti svedčia o vplyve *posvätných textov* kresťanstva na Korán a s ním spätú kultúru islamskej civilizácie. To však neznamená, že v dejinách vzájomných vzťahov týchto náboženstiev neevidujeme aj opačný vplyv. Pripomíname, že v stredoveku - počas tzv. zlatého veku islamu - dominovala v uvedených vzťahoch islamská kultúra a vzdelanosť. (Išlo najmä o oblasť filozofie, medicíny, aritmetiky, astronómie a pod.). Toto obdobie sa vyznačovalo aj relatívne tolerantnou koexistenciou nami sledovaných kultúr a náboženstiev.

Tolerantná koexistencia týchto kultúr a náboženstiev, však (žiaľ) nikdy v histórii nemala dlhšie trvanie. Naopak! Ako na to upozorňuje aj francúzsky historik, orientalista a komparatívny religionista Jean-Paul Roux: či si to priznáme alebo nie, faktom je, že (kresťanský) Západ je s islamom vo vojnovom stave... neuplynie rok, mesiac ba ani týždeň, aby nebola preliata kresťanská alebo moslimská krv... Vojna medzi islamom a kresťanstvom, či už vyhlásená a otvorená alebo skrytá a zákerná je realitou aj napriek často pripomínanému spojenectvu medzi Františkom I. a Suleymanom Nádherným... táto vojna vlastne nikdy v skutočnosti neskončila. [17]²²

²² Súčasná etapa - vyššie uvedenej vojny - má podľa J.P. Rouxa svoj začiatok v teroristických útokoch *Al-Kaidy* na ciele v USA, 11. septembra 2001, a trvá dodnes. [17]

Ak odhliadneme od konkrétnych mocensko-politických záujmov jednotlivých kresťanských aj moslimských mocností (štátov), musíme pripustiť, že jedným z dôvodov tejto skutočnosti, môže byť aj hodnotová *nesúmerateľnosť* a *protichodnosť* (inkomensurabilita) ich kultúr a náboženstiev.

Väčšina islamológov (z kresťanského Západu) sa zhoduje v názore, že charakteristickou črtou Koránu je jeho *ambivalentné* obsahové zameranie, teda, že zahŕňa aj viaceré protikladné postoje a hodnoty, čo sa napokon premieta aj do jeho *reflexii* a *interpretácií* kresťanstva. V Koráne sú totiž kresťania vnímaní nielen ako ľudia Knihy, ale tiež ako Tí, ktorí túto Knihu prekrútili (*sfalšovali* a *znehodnotili*), a preto sa voči nim - podobne ako voči neveriacim - pripúšťa aj uplatnenie násilia, tzv. džihád mečom²³. Na ilustráciu možno uviesť tieto verše z Koránu: Je vám (moslimovia - pozn. autor) prikázaný boj, hoci nie je vám príjemný... Budú sa ňá pýtať na boj počas posvätného mesiaca. Odpovedz, že bojovať počas neho je hriech, avšak väčší hriech je zísť z cesty pravdy Božej... Zvádzat' z viery je horšie previnenie než zabíjanie. [2:216-217] Zblúdilci by si veru priali, aby ste boli ako oni. Neberte si z nich priateľov, kým sa nevrátia na cestu pravdy Božej. Bojujte s nimi, zabíjajte ich, kdekoľvek na nich natrafíte. [4:89] Vy, ktorí veríte! Bojujte proti nevercom, ktorí sú vo vašom okolí. Nech majú strach z vašej tvrdosti. [9:123] Keď pominú posvätné mesiace, potom ich zabíjajte, kdekoľvek na nich narazíte. [Korán, 9:5]²⁴

V autorizovanom arabskom a anglickom vydaní Koránu sa vyššie citované verše uvádzajú v tejto podobe:

لَكُمْ شَرٌّ وَهُوَ شَيْءٌ تُحِبُّونَ أَنْ وَعَسَى لَكُمْ خَيْرٌ وَهُوَ شَيْءٌ تَكْرَهُونَ أَنْ وَعَسَى لَكُمْ كُرْهُ وَهُوَ الْقِتَالُ عَلَيْكُمْ كُتِبَ
تَعْلَمُونَ لَا وَأَنْتُمْ يَعْلَمُ وَاللَّهُ

²³ Termínom „džihád mečom“ sa označuje výzva k „ozbrojenému boju“ moslimov proti „modloslužobníkom“ a „neveriacim“, medzi ktorých sú zaraďovaní aj židia a kresťania. Pripomíname, že takto chápaný „džihád“ sa považuje za tzv. „malý džihád“. Okrem neho jestvuje aj „veľký džihád“, t. j. džihád srdcom, džihád jazykom a džihád rukou, ktorý sa stotožňuje s výzvou k „radikálnemu sebazdokonaľovaniu človeka“. [18]

²⁴ Uvedené verše sú citované podľa prekladu Koránu do slovenčiny, ktorý vydalo Knižné centrum, vydavateľstvo Predmestská 51, 010 01 Žilina, rok vydania 2001. V iných prekladoch Koránu do slovenčiny, ktorých autorom je Abdulwahab Al-Sbenaty sú tieto verše prekladané podstatne menej expresívnym jazykom. Napr. výraz: „zabíjajte ich“ je až na verš 5, kapitola 9, prekladaný slovným spojením „bojujte proti nim“ a pod.

Fighting is ordained for you, even though you dislike it. But it may be that you dislike something while it is good for you, and it may be that you like something while it is bad for you. God knows, and you do not know. [Quran, 2:216]

الْحَرَامَ وَالْمَسْجِدَ بِهِ وَكُفِّرُ اللَّهُ سَبِيلَ عَنْ وَصَدَّ كَبِيرٌ فِيهِ قِتَالٌ قُلْ ۖ فِيهِ قِتَالٍ الْحَرَامِ الشَّهْرِ عَنْ يَسْأَلُونَكَ
 أَسْتَطْعُوا إِنْ دِينَكُمْ عَنْ يَرُدُّوكُمْ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ يَزَالُونَ وَلَا ۖ الْقَتْلُ مِنْ أَكْبَرُ وَالْفِتْنَةُ اللَّهُ عِنْدَ أَكْبَرُ مِنْهُ أَهْلِهِ وَإِخْرَاجُ
 فِيهَا هُمْ ۖ النَّارِ أَصْحَابُ وَأُولَئِكَ وَالْآخِرَةُ الدُّنْيَا فِي أَغْمَلُهُمْ حَبِطَتْ فَأُولَئِكَ كَافِرٌ وَهُوَ قِيمَتُ دِينِهِ عَنْ مِنْكُمْ يَرْتَدُّ وَمَنْ
 خَلِدُونَ

They ask you about fighting during the Holy Month. Say, Fighting during it is deplorable; but to bar others from God's path, and to disbelieve in Him, and to prevent access to the Holy Mosque, and to expel its people from it, are more deplorable with God. And persecution is more serious than killing. They will not cease to fight you until they turn you back from your religion, if they can. Whoever among you turns back from his religion, and dies a disbeliever-those are they whose works will come to nothing, in this life, and in the Hereafter. Those are the inmates of the Fire, abiding in it forever. [Quran, 2:217]

تَوَلَّوْا فَإِنْ اللَّهُ سَبِيلَ فِي يُهَاجِرُوا حَتَّى أُولِيَاءَ مِنْهُمْ تَتَّخِذُوا فَلَا سَوَاءَ فَتَكُونُونَ كَفَرُوا كَمَا تَكْفُرُونَ لَوْ وَدُّوا
 نَصِيرًا وَلَا وَلِيًّا مِنْهُمْ تَتَّخِذُوا وَلَا وَجَدْتُمُوهُمْ حَيْثُ وَأَقْتُلُوهُمْ فَخُذُوهُمْ

They would love to see you disbelieve, just as they disbelieve, so you would become equal. So do not befriend any of them, unless they emigrate in the way of God. If they turn away, seize them and execute them wherever you may find them; and do not take from among them allies or supporters. [Quran, 4:89]

رَجَعُوا إِذَا قَوْمَهُمْ وَلْيَنْذِرُوا الَّذِينَ فِي لِيَتَّقَهُوا طَائِفَةً مِنْهُمْ فِرْقَةً كُلِّ مِنْ نَفَرٍ فَلَوْلَا كَافَّةً لِيَنْفِرُوا الْمُؤْمِنُونَ كَانَ وَمَا
 يَخْذَرُونَ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِمْ

It is not advisable for the believers to march out altogether. Of every division that marches out, let a group remain behind, to gain understanding of the religion, and to notify their people when they have returned to them, that they may beware. [Quran, 9:122]

الْمُتَّقِينَ مَعَ اللَّهِ أَنْ وَعَلِّمُوا عِلْمَهُ فَيَكُمُ وَلِيَجِدُوا الْكُفَّارَ مَنِ يَلُونَكُمْ الَّذِينَ قَاتِلُوا ءَامِنُوا الَّذِينَ يَأْتِيهَا

O you who believe! Fight those of the disbelievers who attack you, and let them find severity in you, and know that God is with the righteous. [Quran, 9:123]

فَإِنْ مَرَصِدَ كُلِّ لَهُمْ وَأَقْعُدُوا وَأَخْصِرُوهُمْ وَخُدُّوهُمْ وَجِدْتُمُوهُمْ حَيْثُ الْمُشْرِكِينَ فَأَقْتُلُوا الْحُرُمَ الْأَشْهُرَ أَنْسَلَخَ فَإِذَا رَحِيمَ غُفُورٍ اللَّهُ إِنَّ سَبِيلَهُمْ فَخَلُّوا الزَّكَاةَ وَءَاتُوا الصَّلَاةَ وَأَقَامُوا تَابُوا

When the Sacred Months have passed, kill the polytheists wherever you find them. And capture them, and besiege them, and lie in wait for them at every ambush. But if they repent, and perform the prayers, and pay the alms, then let them go their way. God is Most Forgiving, Most Merciful. [Quran, 9:5]

Svet ľudí, ktorý predstavuje dynamický systém rôznorodých kultúr, predpokladá *dialóg*. Ako to však výstižne vyjadril R. Girard: čím viac sa v našich časoch hovorí o dialógu, tým zriedkavejšie k nemu dochádza. [9]

Vo všeobecnosti sa pod *dialógom kultúr* rozumie spôsob komunikácie²⁵ (*dorozumievací styk*) medzi predstaviteľmi jednotlivých kultúr. Ide v ňom o výmenu názorov, informácií, postojov, skúseností...atď., ktorá sa najčastejšie realizuje formou *rozhovoru*.

Dialóg kultúr, podobne ako každý iný rozhovor, môže mať rôzny charakter, rôznu úroveň a rôzne vyústenie. V atmosfére *plurality hodnôt* a *pluralizmu kultúr*, však (*dialóg*) môže plniť a splniť svoje poslanie iba za predpokladu, že bude koncipovaný v sokratovsko-platónskom zmysle a vedený sokratovsko-platónskym spôsobom. Teda, že bude verný už svojmu etymologickému vymedzeniu, podľa ktorého grécky výraz *dialogos* = *reč, rozhovor* je potrebné chápať v kontexte s významom slovesa *dialegesthai*, čo znamená = *rozoberať rozhovorom* a pod. Pripomíname, že v starovekej (filozofickej) gréčtine frekventoval tiež príbuzný výraz *dialegein*, ktorým sa označoval *spôsob ako dosahovať vedenie* o nejakom probléme (o nejakej veci), resp. *spôsob ako získať odpoveď* na určitú otázku, atď. Porovnaj [20] a ďalšie.

Medzi základné podmienky zmysluplného dialógu *kultúr* možno zaradiť: rešpektovanie princípu plnej *rovnocennosti* všetkých aktérov rozhovoru, zásadu *slobody myslenia, vyznania a vyjadrovania*, právo na argumentované

²⁵ Obsah pojmu „komunikácia“ je odvodený z lat. „communicare“ – *zhovárať sa, radiť sa, rokovať, vymieňať si názory* a pod.

zdôvodňovanie a verifikáciu vlastných stanovísk a s tým spätú možnosť *sebakorekcie*, právo na kultúrnu identitu a z nej vyplývajúcu *hodnotovú orientáciu*, atď. Inak povedané, aby *dialóg kultúr* splnil svoje poslanie musí byť *demokratický, neformálny, otvorený, férový, pragmatický...* a predovšetkým musí byť realizovaný v hraniciach spoločne akceptovanej *tolerancie*.

Ak toleranciu chápeme ako jednu z podmienok zachovania života ľudí, chápeme ju zároveň ako prejav, resp. produkt ľudskej kultúry a súčasť určitého systému hodnôt. Už toto chápanie tolerancie naznačuje nielen jej význam, ale aj jej hranice (limity), pričom práve s tým súvisí aj nami sledovaný *dialóg kultúr a náboženstiev*.

Vychádzame zo všeobecného predpokladu, že byť *tolerantným* znamená byť schopným niečo *znášať*, resp. byť schopným *zmieriť sa* s niečím, čo je iné, čo je cudzie, atď. To však neznamená, že tolerancia vyžaduje *zmierenie sa* so všetkým. Tolerancia ako *hodnota* (a súčasť systému hodnôt) nemôže prekročiť (transcendovať) ten systém hodnôt, v ktorom sama vznikla a potvrdila sa ako hodnota, lebo tým by z neho fakticky vystúpila a tak by rezignovala aj na svoj pôvodný význam, ktorý nadobudla práve (a len) v rámci tohto systému hodnôt. Takýto stav by nastal tiež vtedy, ak by sa tolerancia uplatňovala aj voči intolerancii. Stručne vyjadrené: *tolerantným* môže byť slobodný a zodpovedný človek voči všetkému, len voči *intolerancii* nie!!!

Výsledkom uplatňovania tolerancie – vrátane jej uplatňovania v *dialógu kultúr a náboženstiev* – teda nemôže byť posilňovanie intolerancie. Ak by tolerancia vykročila za hranice toho, čo je ešte *znesiteľné* a s čím sa dá *zmieriť*, (t. j. za hranice systému hodnôt, v ktorom je sama zakotvená), zneguje samu seba a za istých okolností sa môže zmeniť na intoleranciu. Avšak: ako určiť prah znesiteľnosti človeka voči tomu, čo je pre neho už neprijateľné, keď on – ten prah i ten človek – je v konečnom dôsledku vždy individuálny, jedinečný, neopakovateľný a podobne? No, to je otázka!!! Faktom, však zostáva, že bez *tolerancie* je každý dialóg, ktorý má ambíciu byť zmysuplným, *odsúdený* na neúspech.

V plnom rozsahu sa to vzťahuje aj na *dialóg kultúr*, ktorý navyše môže splniť svoje poslanie len vtedy, keď jeho aktéri, t. j. predstavitelia rôznorodých kultúr a rozdielnych systémov hodnôt, uznajú *pluralizmus kultúr* bez toho, že by rezignovali na vlastnú kultúrnu identitu a s ňou spätú hodnotovú orientáciu. V *dialógu kultúr* totiž (primárne) nejde o to, ktorý z aktérov rozhovoru má alebo nemá *pravdu* ²⁶, ide tu o dosiahnutie stavu vzájomného rešpektovania sa v *práve*

²⁶ Na tom, čo je alebo nie je *pravda* sa napokon ľudia s protikladnou hodnotovou orientáciou ani dohodnúť nemôžu. Zrejme aj preto už Pilát reagoval na Ježišove slová,

na *pravdu* a jej *platnosť* v hraniciach toho systému hodnôť, v ktorom je daný aktér *dialógu* antropologicky a vôbec existenciálne zakotvený. Súčasne by sme však nemali strácať zo zreteľa ani múdre *varovanie* L. Wittgensteina, z ktorého vyplýva, že: nemôžeme sa dorozumievať pomocou nepravdivých viet. [23]

Aj napriek tomuto *varovaniu* vyjadrujeme názor, že cieľ a zmysel *dialógu kultúr* nespočíva (primárne) v riešení noetických, resp. metafyzických sporov, ale v spoločnom hľadaní podmienok humánnej a dôstojnej koexistencie ľudí s rozdielnou hodnotovou (kultúrnou, náboženskou, mravnou, právnou i politickou) orientáciou.

Neustále pritom musíme rešpektovať skutočnosť, že súčasný dialóg kultúr sa realizuje v atmosfére plurality kultúr. Inak povedané: cieľom *dialógu kultúr* nie je (a nemôže byť) prekonanie, či dokonca zrušenie ideovej plurality, ktorá je vo svete rozdielných kultúr, civilizácií a hodnotových orientácií – nevyhnutná. Naopak! Cieľom *dialógu* je presvedčiť jeho aktérov o nevyhnutnosti tejto *plurality* a o potrebe jej tolerovania, lebo to, čo je rôznorodé, rozdielne, *iné*, môže koexistovať iba za predpokladu vzájomnej tolerancie.

V plnom rozsahu sa to vzťahuje aj na medzináboženský dialóg kresťanstva a islamu, ktorého nevyhnutnou podmienkou je - rovnako ako v prípade dialógu kultúr – vzájomná tolerancia, ktorá by mala vyústiť až do uznania *náboženského pluralizmu*²⁷.

Na význam tolerancie a náboženského pluralizmu upozorňoval už v polovici 20. storočia aj Mahátma Gándhi, keď konštatoval: Nesmieme si myslieť, že naše náboženstvo predstavuje jedinú skutočnú *Pravdu* a že ostatné náboženské viery sú lživé. Úctivé štúdium ostatných svetových náboženstiev nám ukáže, že sú rovnako pravdivé, ako to naše. [8] Z týchto slov – jedného z najvýznamnejších apologetov medzináboženského dialógu – vyplýva, že Boh patrí všetkým náboženstvám (a nielen niektorému z nich) a že k *spaseniu* človeka – z náboženského hľadiska – vedie viacero ciest (pluralita spasení)²⁸, atď.

podľa ktorých, On – teda Ježiš – „prišiel na svet, aby vydal svedectvo pravde“...atď. otázkou: „Čo je pravda?“ [Jn 18, 37-38] Prirodzene, že sa to nevzťahuje na empiricky verifikované *pravdy* prírodných vied, ktorých *univerzálnu* platnosť nikto nespochybňuje.

²⁷ Na svete vraj aktívne pôsobí vyše tisíc rôznych (monoteistických aj polyteistických) náboženstiev: svetovými, národnými, resp. kmeňovými náboženstvami počnúc a izolovanými náboženskými sektami končiac.

²⁸ Chalíl Džibrán na to poukázal v príbehu s názvom „Blesk“. Uvádza v ňom, že jedného dňa, keď zúrila búrka, vošla do chrámu žena, ktorá nebola kresťankou a takto sa prihovorela biskupovi: „Nie som kresťanka. Môžem dosiahnuť spásu a zachrániť sa pred pekelným ohňom?“ Biskup na ňu pozrel a odpovedal: „Nie, spása je len pre tých, ktorí

To však neznamená, že *medzináboženský dialóg* možno realizovať v tzv. hodnotovom vákuu. Naopak! Aktéri tohto dialógu majú spravidla veľmi precízne vyhranenú hodnotovú pozíciu (i orientáciu) a tak aj predpokladom ich zmysluplného rozhovoru môže byť len vzájomná tolerancia a úcta. (Poukazuje na to aj známy anglický slogan: *The esteem and respect one another this is fundamentale condition of dialog of religions*). V plnom rozsahu sa to vzťahuje aj na dialóg medzi kresťanstvom a islamom, ktorý je zaujímavý tiež z hľadiska možnej integrácie imigrantov v Európe z prostredia islamskej kultúry a civilizácie.

Je jasné, že uvedený dialóg je objektívne limitovaný *vieroučnými* (teologickými, resp. dogmatickými) východiskami týchto náboženstiev, o ktorých sa jednoducho nediskutuje. A týka sa to aj chápania samotného Boha, jeho *transcendencie*, *imanencie*, jeho *jedinosti* i *hypostáz* a pod. Martin Buber to vyjadril slovami: Boh je bytím, ktoré možno oslovovať, o ktorom však nemožno vypovedať. [2] Nemali by sme strácať zo zreteľa skutočnosť, že Boh bol Bohom už predtým, než sa objavilo náboženstvo Židov, kresťanov, či moslimov. Pri realizácii dialógu kresťanstva s islamom, by sa malo vychádzať z toho, čo tieto náboženstvá spája alebo aspoň *vieroučne* premostuje.

David Pawson – analyzujúc podmienky dialógu medzi kresťanstvom a islamom – napísal: dialóg medzi týmito náboženstvami sa musí opierať o predpoklad, že obidve sú pre svojich veriacich rovnako hodnotné a pravdivé. [16] Niet pochybností o tom, že dialóg medzi kresťanstvom a islamom (jeho obsah, priebeh, výsledky, atď.) závisí a bude závisieť najmä od jeho samotných aktérov, t. j. konkrétnych predstaviteľov či zástupcov kresťanstva aj islamu.

V každom prípade, však platí, že budúcnosť je vždy *neistá* a *otvorená*. Takto *neistým* a *otvoreným* je aj dialóg medzi kresťanstvom a islamom. Niet pochybnosti o tom, že jeho celkové *smierovanie* bude – okrem iného – závislé aj od celkového *smierovania* islamu v Európe. Možnosti sú prekvapujúco rozmanité. Niektorí moslimovia veria, že náboženstvo by malo byť čisto osobnou záležitosťou. Iní sú presvedčení, že by sa islamu mali podriaďovať všetky aspekty života ako vo sfére osobnej, tak i verejnej, ba dokonca aj na pracoviskách... To, či sa islam obmedzí len na systém osobnej zbožnosti a zbaví sa politického, spoločenského a právneho vplyvu... alebo moslimské masy rozpútajú konflikt... alebo sa podarí nájsť nejaké moderné riešenie, ktoré by islam ako spoločenskú a politickú silu prispôbilo modernému svetu... to prezradí len čas. [12]

boli pokrstení vodou a Duchom svätým“. Len čo to povedal, zjavil sa na nebi blesk, s rachotom uderil do chrámu a vypukol požiar. Z mesta rýchlo pribehli ľudia a ženu zachránili. Biskup však zahynul v ohni. [6]

Európa, však nemôže prečkať tento čas so založenými rukami. Musí prejavíť odvahu i rozvahu. Musí zdôvodniť svoju minulosť i budúcnosť. Musí byť zodpovedná za všetko, čo stálo pri jej zrode ako osobitnej civilizácie. Musí byť zodpovedná za všetko, čo tvorilo a tvorí jej duchovnú identitu a integritu. Musí byť zodpovedná za všetko, čo jej dáva nádej na ďalší spoločenský aj kultúrny rozvoj. Zatiaľ má Európa svoj *osud* vo vlastných rukách.

SUMMARY

Dialogue between Christianity and Islam (its content, flow, results etc.) depends and will depend mainly on its persons involved, i. e. particular representatives or delegates of Christianity as well as Islam. In any case stands that future is always uncertain and opened. So the dialogue between Christianity and Islam is uncertain and open. There is no doubt that its overall direction will - inter alia - depend even from overall direction of Islam in Europe. 'Possibilities are suprisingly miscellaneous. Some of the Islamites believe that religion should be purely personal matter. Others are convinced that all aspects of the life, as in personal sphere so in public sphere, even at work should conform to Islam. That, if Islam will limit itself only to the system of personal religiousness and deprives of the political, social and juridical influence ... or islamic masses unleash the conflict ... or there will be succed to find some modern solution, which could adapt Islam, as social and political power, to the modern world ... only time will tell'. [12] Despite to all, Europe can't 'last out' this time with 'hands off'. It has to express bravery and judgement. It has to justify its past and future. It has to be responsible for everything what created and creates its spiritual identity and integrity. It has to be responsible for everything what gives it hope for further social and cultural development. At the moment, Europe has its own destiny in its own hands.

REFERENCES

1. AL-SBENATY, A. 2015. Dôležité poznámky k prekladu. In *Korán*. Bratislava : LEVANT consulting, 2015. 758 s. ISBN 978-80-969967-8-0.
2. BUBER, M. 2016. *Ja a Ty*. Praha : Portál, 2016. 128 s. ISBN 978-80-262-1093-1.
3. CICERO, M. T. 1904. *Tusculanae disputationes*. In MUELLER, G. F. W. (ed.). 1904. *Scripta quae manserunt omnia*. Vol. 1. Lipsiae : B. G. Teubner, 1904. 578 s.
4. DILTHEY, W. 1967. Úvod do duchovných vied. In HRUŠOVSKÝ, I. - ZIGO, M. (eds.). 1967. *Antológia z diel filozofov. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo*. Bratislava : VPL, 1967. 615 s.

5. DOHMEN CH. - STEMBERGER, G. 2007. *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*. Praha : Vyšehrad, 2007. 283 s.
6. DŽIBRÁN, Ch. 2007. *Pútnik*. Bratislava : Gardenia Publisher.
7. FRANCE, R. 2006. *Posvätné písma kresťanstva*. In PARTRIGE, Ch. 2006. *Viery a vyznania*. Bratislava : Slovart, 2006. 496 s. ISBN 80-8085-132-8.
8. GÁNDHÍ, M. K. 1962. *All Religions are True*. (Edited by A. T. HINGORANI). Bombaj : Bharatiya Vidya Bhavan, 1962.
9. GIRARD, R. 2011. *Pôvod kultúry : Rozhovory s Pierpaolom Antonellom a Joãom Cezarom de Castro Rocha*. Bratislava : Agora, s.r.o, 2011. 264 s. ISBN 978-80-969394-5-9.
10. HAYWOOD JOHN. 2012. *Staroveký svet : Veľké civilizácie od Sumerov po ríšu Inkov*. (prel. P. DANKO - L. KAČÍREK). Praha : Ottovo nakladateľstvo, 2012. 223 s. ISBN 978-80-7451-187-5.
11. HEMAYA, A. M. 2012. *Islám. Hluboké nahlédnutí*. Praha : Ústředí muslimských obcí, 2012. 363 s. ISBN 978-80-904373-2-6.
12. HILLENBRAND, C. 2017. *Islám : Historie, současnost a perspektívy*. Praha : Paseka, 2017. 304 s. ISBN 978-80-7432-685-1.
13. HUIZINGA, J. 2002. *Kultúra a kríza*. (prekl. A. BŽOCH). Bratislava : Kalligram, 2002. 319 s. ISBN 80-7149-472-0.
14. HUNTINGTON, S. P. 2001. *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha : Nakladatelství Rybka Publishers, 2001. 448 s. ISBN 80-86182-49-5.
15. MORGAN, L. H. 1954. *Pravěká společnost neboli výzkumy o průběhu lidského pokroku od divočství přes barbarství k civilisaci*. Praha : ČSAV, 1954. 524 s.
16. PAWSON, D. 2015. *Islam – przyszłość czy wyzwanie?* Warszawa : Oficyna Wydawnicza VOCATIO, 2015. 328 s. ISBN 978-83-7829-181-7.
17. ROUX, J. P. 2015. *Střet náboženství. Dlouhá válka mezi islamem a křesťanstvím*. (prel. V. ČADSKÝ). Praha : Nakladatelství Rybka Publishers, 2015. 352 s. ISBN 978-80-87950-13-5.
18. POTMĚŠIL, J. 2012. *Šarī'a : Úvod do islamského práva*. Praha : Grada Publishing, 2012. 224 s. ISBN 978-80-247-4379-0.
19. SHAHROUR, M. 2018. *Islam and Hummunity : Consequences of a Contemporary Reading*. Berlin : Gerlach Press, 2018. 210 s. ISBN 978-3-95994-018-4.
20. SUVÁK, V. 2002. *Koniec metafyziky a Platón*. Prešov : Filozofická fakulta PU, 2002. 392 s. ISBN 80-8068-126-0.
21. TAYLOR, E. B. 2010. *Primitive Culture : Reasearches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. Vol. 1. Cambridge : Cambridge University Press, 2010. 908 s. ISBN 9781108017527.

22. TRÖGER, K. W. 2016. *Biblia a Korán : čo ich spája a rozdeľuje.* (prekl. J. KRUPA - P. VILHAN). Martin : slovenská biblická spoločnosť, 2016. 272 s. ISBN 978-80-89846-04-7.
23. WITTGENSTEIN, L. 2003. *Tractatus logico-philosophicus.* Bratislava : Kalligram, 2003. 231 s.
24. ZACHARIASZ, A. L. 2007. *Kultura – jej status i poznanie : Wprowadzenie do relatywistycznej koncepcji kultury.* Rzeszów : Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2007. 320 s.

THE IMPACT OF CHRISTIANITY ON THE CULTURE OF ISLAMIC CIVILIZATION

(on the issues of interfaith dialogue in terms of axiological
pluralism)

Rudolf DUPKALA, professor, Faculty of Arts, University of Presov, Ul. 17
novembra 1, 080 01 Presov, Slovakia, dupkala@centrum.sk, 00421907993560

Abstract

The leitmotif of the submitted contribution is the issue of the effects of Christianity on the culture of Islamic civilization in history and at present. The issue is examined based on the application of the *ad fontes* approach. Both analytical and interpretative are mainly exposed to the sacred texts of Christianity and Islam (the Bible and the Qur'an). The historical and contemporary relations of cultures, based on the religious values of Christianity and Islam, are reflected in the positions of the reinterpreted concept of axiological pluralism. This concept is based on the assumption that the individual systems of religious values may have in terms of mutual comparative- absolute or relative validity. The concept of axiological pluralism in the contribution is also methodically applied to the issue of dialogue between cultures and religions, emphasizing the relationship between Christianity and Islam. The background and limits of this dialogue are exemplified by the Christian or Muslim application of the principle of religious tolerance, which is presented in the contexts of internationally declared human rights and freedoms.

Keywords

Christianity, Islam, Bible, Qur'an, dialogue

ВЛИЯНИЕ ИСИХАЗМА НА СТАНОВЛЕНИЕ ЛИЧНОСТИ

George MELKON

Архангело-Михайловский Зверинецкий пещерный монастырь г. Киева,
Киев, Украина

Воспитание человека, становление личности, его взгляды, идеи, ценности, образ мышления – эти понятия, и их проявления в жизни нашего социума, всегда волновали священнослужителей, пастырей, воспитателей и родителей.

Ныне, с активизацией участия молодёжи в общественной жизни, которая всё более и более уверенно занимает руководящие посты во многих современных государствах, вопросы мироощущения и мировосприятия молодого поколения, а особенно личности, становятся сегодня очень актуальными, так как это наш с вами завтрашний день.

Поэтому, позвольте мне предложить вам ещё один взгляд или подход на эту вечную и всегда волнующую тему - становление и развитие личности в современных условиях.

Как говорит народная мудрость, всё новое, это хорошо забытое старое. Исихазм – с греческого, покой, тишина, уединение, это именно то, что сегодня, очень часто не хватает многим современным людям, в нашем высокоскоростном, технологическом мире. Поэтому, постижение и восприятие такой древней молитвенной практики, как Исихазм, позволило бы молодому поколению, повысить свою высшую духовную ступень человеческого познания в получении знаний реалий мира сего. Почувствовав же своё единение с Богом, личность смогла бы закладывать, и в себе, и в окружающей среде, основы духовного-нравственного мировоззрения.

Разумеется, и это естественно, что мы услышим голоса удивления представители консервативного мышления, которые будут утверждать, что Исихазм, это чисто монашеская традиция. И они будут правы.

Но, дело в том, что из любой человеческой практики, как религиозной, так и мирской, всегда есть возможность изъять лишь только то, необходимо-ценное, что даст человеку развитие, как личности. Тем более, что Исихазм возник задолго до появления монашества. Это заповедь Божья: если попросите Отца, во Имя Мое, даст вам. [Ин. 14:12]

Исихазм – это не просто путь, это путь познания и исследования словес Божьих, путь единения с Богом, а значить, это в прямом смысле слова, путь спасения наших с вами душ. Поэтому, если подойти к Исихазму, как к науке, то естественными становятся в нём, и практические изыскания, и наблюдения.

К сожалению, в этом древнем учении, на сегодня, для нас очень многое осталось сокрытым. Святыми Отцами учение в основном передавалось из уст в уста, и очень тщательно оберегалось. И на то были свои серьёзные основания, так как учение это сложное, связанное со многими трудностями и даже с риском, что полностью исключает подход к Исихазму с безответственностью, беспечностью или с какой-то наивностью. Вопрос только в том, как полностью восстановить учение, и кто, когда, и где будет обучать?

Вопрос кого обучать не стоит, так как принцип „все подряд“здесь не подходит, тут возможны лишь - предназначение, личное чувство потребности молитвенника, и, Божий призыв. Однако, если такой призыв у человека будет, то он должен знать к кому обратиться, чтобы не натворить ошибок, не дай Бог. В разрешении вопросов внутренней сердечной молитвы, может помочь только коллегиальный опыт. Личный опыт не повторим. Но, молитвенная практика опытного делателя, сможет направить начинающего, в его личных поисках Бога, обогатившись общими духовными нормами, которые описаны у Святых Отцов.

Читая и анализируя Святых Отцов приходят мысли, чем бы труд, а главное, опыт этих великих монахов-молитвенников, по изменению сознания человека изнутри, смог бы принести реальную пользу сегодня, многим конкретным людям, которые, запутавшись в хитросплетениях нашего мира, искренне ищут Бога.

Единение с Богом в Исихазме, происходит очень спокойно, постепенно, начинаясь на подсознательном уровне, и, что очень важно, совершенно не отвлекая молитвенника, от его ежедневных будничных забот, но, преображая его мировоззрение, коренным образом.

Мы все с вами живём одновременно в двух разных мирах.

С одной стороны, это внешний мир человека, который всегда отвергая Христа, предлагает иную мудрость, иные ценности, иные взгляды, - это работа, учёба, семья...

И с другой, это внутренний мир человека, его совесть и всё то, что заложено в нас Самим Богом.

Умная, сердечная Иисусова молитва, по описаниям св. Отцов, при правильном походе, всегда имела благотворное влияние, как на внутренний

мир человека, так и на изменения ситуации во вне, то есть вокруг личности. Вот невольно и задумываешься, о возможности построить мосты между двумя этими мирами, не зависимо от того, что цели и ценности в этих мирах совершенно разные.

Сразу хочется определиться, а зачем всё это нам нужно?

Суть в том, что из-за большой, огромной, можно даже сказать насильственной информационной насыщенности, которая исходит от всего этого внешнего и суетного мира, наш ум, увы, постоянно повреждается. Ум повреждается от того, что мы видим, слышим, чувствуем и осязаем. От наших потребительских желаний, желаний умножения пищи, вещей, удовольствий.

Наш ум постоянно занят, и он озабочен не просто выживанием, но обеспеченным существованием. В случае же, когда у нас чего-то не получается в жизни, или заболеваем, то мы вспоминаем про Господа и берём в руки молитвослов. В молитвах Церкви слова хорошие, и мысли ценные, но, в реальности, этого оказывается недостаточно.

Как нам кажется, Господь часто, либо не слышит нас и не отвечает нам, либо наоборот, мы не слышим и не понимаем действий Господа, и всё потому, что ум наш не имеет чистоты, и в умах наших нет просветления.

Как нам освободиться от спутанного комка помыслов мрачных? Как избавиться от страстных желаний наших? Хотя бы ненадолго, хотя бы на время молитвы, чтоб прочувствовать... сокровенное, чистое, истинное, подлинное..., чтобы приобрести основания любить Бога, и в ответ, милостью Божьей, снискать Его Любовь. Хорошо об этом поёт псалмопевец Давид: Открой ко Господу путь твой, и уповай на Него, и Той сотворит... [Пс. 36, 5]

Есть ещё одна причина, по которой, на мой взгляд, необходимо обратиться к этой древней молитвенной практике. Социализация привела нас к тому, что человек в социуме превратился из личности в единицу, единицу общества. И для него жизнь без Бога – это нормально, а вот существование в этой жизни без близких, друзей, знакомых, телевидения и, тем более, социальных сетей, просто невозможна. Как показали последние события, людям иногда приходится быть отрезанными от внешнего мира и оставаться в одиночестве. Уединение, периодически необходимо человеку, хотя бы для того, чтобы понять и осознать происходящее вокруг, а он, человек, больше всего боится одиночества, боится остаться наедине с самим собой. Почему? Да потому, что он не знаком ни с самим собой, ни со своим внутренним миром.

Есть и ещё, одна важная причина. Любой человек в нашем мире может быть очень одарён от Бога, и в то же время, он может совершенно не приносить в этот мир, никаких плодов. Для того, чтобы личность смогла реализовать себя в этой жизни, и приносить плоды, плоды добродетельные, из глубины своего сердца, ей просто необходимо, выстраданный и пройденный многими отцами Церкви путь глубоко-внутреннего, сокровенного, личного молитвенного опыта. Чтобы обрести духовный опыт Богообщения. Иными словами, опыт личной встречи со Христом.

С возрождением же внутренней умной молитвы, у человека появляется постоянная возможность осознанно призывать Господа в любое время и в любом месте, где бы он не оказался, в этом грешном и полном суеты мире.

Ищем подтверждения этих мыслей у св. Отцов:

„Если кто не соединиться с Господом Иисусом здесь на земле, то никогда не соединиться с Ним“ - преп. Симеон Новый Богослов. [1]

Это высказывание лишь подтверждает мысль о том, что чем раньше человек встанет на свой молитвенный путь, тем раньше в нём разовьются такие качества, как внимание и сосредоточение, смирение и покаяние. Качества, которые просто необходимы для сближения с Богом.

„Наш духовный рост зависит от нас самих, так же, как и наше спасение, и никакой другой человек не может нас спасти“ - говорит преподобный Паисий Святгорец. [6]

Суть этого изречения ещё и в том, чтобы молитвенник был уверен, что Господь видит, слышит и ждёт всех, призывающих Имя Его, и идёт навстречу. Так как главное, основное и решающее в успехе Иисусовой молитвы, это Божья Благодать! Это однозначно и неоспоримо!

Но, начинать все равно надо самому, самостоятельно, и начинать с поиска путей познания самого себя. Хорошо сказал об этом Исаак Сирий - „Познание себя, есть корень всякого блага для человека“ [7]

В Евангелии от Луки Господь говорит: „Царство Небесное внутри вас есть.“ [Лк. 17:21] Значит, начинать надо с того, что уже заложено в нас самим Богом. Это, изучение нашего сердцебиения и нашего дыхания, обретения опыта сосредоточения нашей энергии и использование многофункциональности нашего разума, и здесь же, взаимосвязь дыхания, сердцебиения, энергии и ума.

Григорий Палама говорил, что Образ Божий находится не в теле, а в уме, высшей части человеческого естества. Душа наша должна быть гармонично связана с телом, а молитва должна быть согласованна с дыханием. Ум наш имеет тройственность, а непосредственное соединение

ума с Богом, совершается в сердце, прощу внимания, неким тройственным действием. [5]

Если эту вот информацию, собранную у св. Отцов, положить в основу поисков изучения древней практики, то мы придём к конкретному молитвенному методу. Этот метод, Боже упаси, не подменяет, не отвергает, и ничего не изменяет в великом и бесценном наследии св. Отцов, так как это всего лишь метод, но, основан он на логике и практике, и практика эта позволяет достичь довольно глубоких молитвенных состояний.

И всё же, в любом случае, прежде чем личность в молитве сможет достичь высокого уровня единения с Богом, ей уже необходимо обладать определёнными практическими молитвенными навыками. Благодаря этим навыкам, появляется возможность объединить в себе энергию сердцебиения, дыхания и ума, с движением молитвы, чтобы молитва внутри превратилась в одно единое, живое, движущее и дышащее целое.

И молитву такую, личность сможет задействовать практически постоянно. Не зависимо от того движется ли человек, сидит, или даже спит. Находится ли он в одиночестве или в присутствии кого-то. Молитва движется в нём тайно, постепенно превращаясь в неотъемлемой частью всего его человеческого естества, и преобразуя саму сущность его разума. Человек становится спокойным, куда-то исчезает суета, видоизменяется всё, и дух, и душа, и тело.

Однако, когда говоришь о духовной практике, то всегда нужно быть очень предусмотрительным и остерегаться от каких-либо формулировок схем или систем. Поскольку духовные переживания любого молитвенника очерчены границами, его же человеческой логики. Его же молитвенные усилия в достижении цели, полностью соответствуют его же стремлению к совершенству. Потому, как у каждого человека свой, личный путь к Богу.

Позвольте, сказать ещё несколько слов по поводу такого явления, как человеческий страх, о котором так настойчиво нас предупреждают все Святые Отцы. Страх, перед страхом прелести. [2]

„Господь просвещение мое, и Спаситель мой, кого убоюсь...?“ - поёт пророк Давид. [Пс. 26,5]

Прелесть – это ложь! [4] Или, неправильно намеченная цель, которая, в любом случае, обязательно приведёт нас к ошибке, то есть, ко лжи. Ложь – это грех. Когда начинается грех? Тогда, когда я, как человек, ставлю своё личное желание выше Божественного! Это прелесть, это грех, ошибка, ложь, неправильно намеченная цель.

От чего и когда рождается страх – от незнания, неверия, сомнения, непонимания, и опять же, не видения своей цели. Но, у нас с вами, есть чёткая

конкретная цель, в достижении которой у нас нет, и не может быть страха. Мы ищем Путь, чтобы постичь Истину, и достигнуть Жизни Вечной. Мы ищем Бога, чтобы обрести Образ Божий, уподобиться Ему, и слиться с Ним в одно, единое, целое.

Ради этой чистой цели, как учат святые Отцы, надо всё мирское, то есть то, чем ещё вчера мы так гордились и тешили своё тщеславие, во время молитвы – забыть. Это первое!

Второе, на что хотелось бы обратить внимание. Любому человеку, хоть он ещё пока и до отказа заполнен всем мирским, суетным и инородным Господу. Хоть он ещё пока и раб – всех своих страстных желаний, чувств и потребностей. Пусть он даже невольник, захламлённый всем наносным, лживым и пришлым из вне. Не смотря ни на что. Не надо ждать и искать каких-то особенных и определённых условий. Надо просто поверить в те возможности, которые заложены в нас Господом, довериться Ему и начинать свой личный разговор с Богом, а именно, зарождать в себе свою, личную, глубоко-внутреннюю, сокровенную молитву. Надо начинать. В любом случае.

И, третье, что необходимо для личности и молитвенника, так это иметь искреннее желание – отыскать, найти и прочувствовать самого себя. Но не того, которого ты знаешь и ежедневно видишь в зеркале. Но себя, которого создал Господь по образу и подобию Своему. Душа, которого сотворена из одной субстанции с Господом. Для того, чтобы осознанно соединиться в неразрывное и гармоничное единое с Господом. Господом, который не только всегда рядом с тобой, но и в самом тебе. Ибо мы духом едины. И перед нами всего лишь одна задача, вернуть нам наше естественное состояние любви в Боге и любви к Богу. [3] Господь знает, видит, слышит и ждёт всех, призывающих Имя Его. С верой ко Господу, смирением и терпением, приходит духовное ведение Его, и в сердце возгорается Любовь.

По учению Святых Отцов, это и есть основная цель нашего пребывания, на нашей Земле, для достижения которой и вочеловечился Господь и Бог наш Иисус Христос!

SUMMARY

The upbringing of a person, the formation of personality, his views, ideas, values, way of thinking - these concepts, and their manifestations in the life of our society, have always worried clergy, pastors, teachers and parents. Nowadays, with the increasing participation of youth in public life, which is more and more confidently occupying leadership positions in many modern states, issues of attitude and perception of the young generation, and especially

the individual, are becoming very relevant today. Reading and analyzing the Holy Fathers, thoughts come, no matter what the work, and most importantly, the experience of these great monks - prayers, to change the human consciousness from the inside, could bring real benefits today, to many specific people. Unity with God in Hesychasm occurs very calmly, gradually, starting at a subconscious level, and, very importantly, completely not distracting the prayer from his daily everyday worries, but, transforming his worldview, fundamentally. Socialization has led us to the fact that a person in society has turned from a person into a unit, a unit of society. And for him, life without God is normal, but the existence in this life without loved ones, friends, acquaintances, television, and, especially, social networks, is simply impossible.

REFERENCES

1. VASILY (KRYVOSHEIN), archbishop. 2020. *Saint Simeon the New Theologian. Part II : Paths to God*. [online]. [2020-04-15]. Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Novyj_Bogoslov/prepodobnyj-simeon-novyj-bogoslov/2. /ВАСИЛИЙ (КРИВОШЕИН), архиеп. 2020. *Преподобный Симеон Новый Богослов. Часть II : Пути к Богу*. [онлайн]. [2020-04-15]. В: https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Novyj_Bogoslov/prepodobnyj-simeon-novyj-bogoslov/2/
2. PETR (PIGOL), igum. 2020. *St. Paisius Velichkovsky and the Hesychast tradition*. [online]. [2020-04-15]. Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Pigol/prepodobnyj-paisij-velichkovskij-i-isihastskaja-traditsija /ПЕТР (ПИГОЛЬ), игум. 2020. *Преподобный Паисий Величковский и исихастская традиция*. [онлайн]. [2020-04-15]. В: https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Pigol/prepodobnyj-paisij-velichkovskij-i-isihastskaja-traditsija/
3. SERAPHIM SAROVSKY, St. 2020. *From the teachings of St. Seraphim of Sarov. From the oral instructions of the Monk Seraphim to various people*. [online]. (comp. Seraphim CHICHAGOV). [2020-04-15]. Available from: http://www.hram-ks.ru/text_material/prp_Serafim_p.php /СЕРАФИМ САРОВСКИЙ, преп. 2020. *Из поучений преподобного Серафима Саровского. Из устных наставлений преподобного Серафима различным людям* [онлайн]. (сост. Серафим ЧИЧАГОВ). [2020-04-15]. В: http://www.hram-ks.ru/text_material/prp_Serafim_p.php/
4. VALERY DUKHANIN, Fr. 2020. The patristic tradition of clever doing in the spiritual experience of St. Ignatius, Bishop of the Caucasus. [online]. [2020-04-15]. Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/svjatootecheskaja-traditsija-umnogo-delanija-v-dukhovnom-opyte-

- svjatelj-ignatija/1 /ВАЛЕРИЙ ДУХАНИН, свящ. 2020. *Святоотеческая традиция умного делания в духовном опыте Святителя Игнатия, епископа Кавказского*. [онлайн]. [2020-04-15]. В: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/svjatootecheskaja-traditsija-umnogo-delanija-v-dukhovnom-opyte-svjatelj-ignatija/1/
5. VASILY (KRYVOSHEIN), archbishop. 2011. *Theological works. The ascetic and theological teachings of St. Gregory Palamas*. [online]. Nizhny Novgorod : The Christian Library, 2011. 752 p. ISBN 978-5-905472-01-5. [2020-04-15]. Available from: <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/23653.pdf> /ВАСИЛИЙ (КРИВОШЕИН), архиеп. 2011. *Богословские труды. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы*. [онлайн]. Нижний Новгород : Изд. „Христианская библиотека“, 2011. 752 с. ISBN 978-5-905472-01-5. [2020-04-15]. В: <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/23653.pdf>./
 6. PAISIOS OF MOUNT ATHOS, St. 2017. *Words. T. II. Spiritual awakening*. Moscow : Orthograph, 2017. 400 p. ISBN 978-5-9909753-2-3. /ПАИСИЙ СВЯТОГОРЕЦ, преп. 2017. *Слова. Т. II. Духовное пробуждение*. Москва : Орфотграф, 2017. 400 с. ISBN 978-5-9909753-2-3./
 7. ISAAC THE SYRIAN, St. 2006. *Ascetical words. T. III. Patristic heritage*. [online]. Moscow : Publishing House “The Rule of Faith”, 2006. 204 p. ISBN 5-94759-007-7. [2020-04-15]. Available from: http://www.logoslovo.ru/forum/all/topic_7478/ /ИСААК СИРИН, преп. 2006. *Слова подвижнические. Т. III. Святоотеческое наследие*. [онлайн]. Москва : Изд. Правило веры, 2006. 204 с. ISBN 5-94759-007-7. [2020-04-15]. В: http://www.logoslovo.ru/forum/all/topic_7478/./

THE INFLUENCE OF HESYCHASM ON THE FORMATION OF PERSONALITY

George MELKON, cleric of the Archangel-Mikhailovsky Zverinetsky Monastery in Kiev, Michurina street 20/22, 01014 Kiev, Ukraine, georgmelkon@ukr.net

Abstract

In his article (speech), the author, Master of Theology George Melkon, based on the experience of the Holy Fathers, made an attempt to discuss and justify the need for personal practical prayer experience of Jesus prayer. This experience is important for the formation of a human as a personality. And also, this is one of the shortest and most reliable ways to achieve unity with God. Hesychasm, this ancient teaching, commanded by the God and is based on the infallible external authority of the Holy Fathers. The experience of the creators of the doctrine was formed on the basis of personal revelations and opinions. However, this is the experience of their subjective judgments and expresses the sensual-emotional attitude of a person to God. Many clergy have mixed feelings about the initiative to study, preach, and popularize Hesychasm. The range of opinions on this subject ranges from extreme rejection to active support for the Hesychast teachings. As a result, the discussions are emotional. The cause of acute conflicts is explained by the dominance of personal beliefs that were formed without the historical and epistemological experience of theological reflection and the realities of modernity.

Keywords

Hesychasm, prayer, Spirituality, mission, faith, hope, love, Church

ПРОТОКОЛЬ : ЖУРНАЛ РЕГИСТРАЦИИ ВХОДЯЩЕЙ / ИСХОДЯЩЕЙ ДОКУМЕНТАЦИИ (1925-1933 ГОДОВ) ПРАВОСЛАВНОГО СВЯЩЕННИКА ФЕОДОСИЯ (ГОРВАТ) КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Василий МИЩАНИН

Ужгородский национальный университет, Ужгород, Украина

Игумен Феодосий (в миру Федор Горват) родился 18 марта 1897 в с. Нижний Синевир Воловского округа [12] (ныне с. Синевир Межгорского района Закарпатской области). В родном селе окончил шесть классов народной школы. 5 июля 1924 архиепископ Савватий (Врабец) в Праге рукоположил Федора Горвата в сан иеромонаха наречением нового имени – *Феодосий*. На следующий день, 6 июля, архиепископ издал декрет № 337/24 / А, по которому иеромонах направлялся на пастырскую работу в родное село – Нижний Синевир. С тех пор и до самого ареста венграми в 1942 году. Он находился в „рядах греко-восточных православных священнослужителей“. [4] Феодосий (Горват) всю свою деятельность посвятил восстановлению православия в родном селе и соседних селах Тереблянской долины.

Благодаря пастырской деятельности Феодосия (Горвата) в середине 1920-х годов произошел переход большинства прихожан с. Синевир от греко-католической в православную веру. Он поддерживал контакты со многими священнослужителями Чехословакии, Румынии, России, Сербии, Афонским монашеством. Построил (26.08.1927-29.05.1929) и заново отстроил (ибо деревянная церковь 8 ноября 1932 сторела) православный храм в Синевир. Благодаря его трудам были отлиты колокола, которыми и сейчас пользуются прихожане Свято-Успенской Православной церкви с. Синевир. Деятельность иеромонаха Феодосия (Горвата) на ниве религии была высоко оценена. Он один из первых священников на Подкарпатской Руси получил награды – набедренник, палку (посох), золотой крест. Он был удостоен сана игумена.

В миру Ф. Горват не отказывался от физического труда. Дома построил кузницу, занимался кузнечным ремеслом. Он также сплавлял лес (бокеры) по бурной горской речке Теребле. Кадры как это он делал даже снятые в фильме Владислава Ванчуры „Неверная Марийка“(1934 г.). Феодосий

Горват – первый синевирец, который приобрел (в кредит) легковой автомобиль.

Исследованию жизни и деятельности игумена Ф. Горвата способствовало обнаружение нами в начале 1990-х годов части личного архива игумена (около 200 рукописных и отпечатанных на машинке листов). Эти материалы стали основой для написания нескольких научно-популярных статей об отце Феодосии, социально-экономическом положении Синевир в 1920-1930-х годах опубликованных в областной [11] и районной [5] прессе. Здесь же находился и предмет нашего исследования – журнал входящей / исходящей документации под названием „Протоколь“ который, однако, не привернул внимание исследователей.

Следует отметить, что фигура Синевирского священника нашла свое место и в основательной работе Ю. Данильца по истории православия в Закарпатье, [2] служила предметом отдельных докладов на разных научных конференциях. [6], [8]

Отдельные разведки об о. Феодосии сделано местными журналистами, [9] и краоведами, [1] В частности, Станислав Аржевитин, исследуя историю соседнего с Синевиром села Колочавы, неоднократно ссылается на документы, которые указывают на огромную роль Ф. Горвата в утверждении православия у всех сел верхнего течения Теремблянской долины.

В последнее десятилетие информационные сведения о Феодосии Горвате опубликовано в таких солидных изданиях как „Исповедники и Подвижники Православной Церкви на Закарпатье в XX в.“(2011 г.), [4] „Верховина. Волищчина - Межгорщина. Историко-культурологические очерки“(2017). [5]

Начиная с 1990-х годов мы не оставляли поиск документов о жизни и деятельности Ф. Горвата. Поиски привели к обнаружению нами еще двух частей личного архива Феодосия (Горвата). Сейчас эти документы находятся у бывшего церковника Синевирской церкви Николая Тильняка и родственника о. Феодосия, православного священника храма Рождества Богородицы с. Угля (Тячевский район Закарпатской области), протоиерея Ивана Цимботы. Мы же имеем в наличии отсканированные и оцифрованные копии этой части архива.

Также в 2010 году нами вместе с Ю. Данильцем и в 2018 году студентами факультета истории и международных отношений Ужгородского национального университета (А. Дебель, А. Нирода, О. Федорнак) был организован и проведен опрос старожилов села Синевир (17 человек) и о жизни и деятельности Феодосия Горвата. Опрошено было и настоятеля Свято-

Успенской Православной Церкви с. Синевир і благочинного Синевирського округа протоиерея Іоанна Паканича и протоиерея Михаила Паканича.

В обнаруженном нами первой части архива сохранился рукописный альбом под названием „Протоколь“ В нем на 21 развороте (42 страницах) Ф. Горват фиксировал всю свою переписку. Странно, почему этот журнал не было изъято венгерскими жандармами при аресте священника. В нем указывался порядковый номер, от кого получены и кому отправлены письма, иногда в нескольких словах указано суть письма, дата отправки / получения, отметка о том заказное или обычное письмо, через кого происходило отправление (частное лицо, почту, банк), выходные данные писем. В этом журнале отмечена вся корреспонденция иеромонаха с 1925 по 1933 годы.

Проведя количественный анализ, мы получили такие результаты, которые представлены в Таблице 1.

Таблица 1.

Общее количество корреспонденции, записанное в „Протоколе»		
Год	Отправленные письма	Полученные письма
1925	64	71
1926	74	99
1927	73	94
1928	116	126
1929	68	76
1930	54	37
1931	9	7
1932	6	0
1933	5	2

Как видим из таблицы, переписка активно велась на протяжении 1925-1930 годов. Судя из количества отправленных и полученных писем, Ф. Горватом в 1925 году, можем смело припустить, что он активно общался и до этого. Что заставило священника в 1925 году фиксировать входящие и исходящие письма нами не установлено. Пик переписки припал на 1928 год. Это связано с завершением построения деревянной церкви в с. Синевир, а это требовало урегулирования многих финансовых, материальных, церковных вопросов. Не выясненным остается вопрос быстрого ограничения переписки в 1931-1933 годах.

В общем подсчете в „Протоколе“ зафиксировано 469 отправленных и 512 полученных писем. Ведение учета корреспонденции начинается с 1 (14) Июня 1295 года. В этот день было отправлено первое (заказное) письмо иеросхимонаху О. Лоту с пометкой „Св. Гора Афонъ“ За него Ф. Горват заплатил 3 доллара. Под той же датой записано первое полученное письмо. Это было „уведомление о Посылкѣ съ Греціи“ и прибыло из Кошиц. Как видим уже из этого, Ф. Горват поддерживал с Афоном тесные связи.

Долгий час велись дискуссии о пребывании монаха Феодосия на Афоне. Старожилы Синевира говорят, что он там был рукоположен. В его доме находим отдельные фотографии Афонских монастырей. Обнаруженные недавно Ю. Данильцом документы пражских архивов подтверждают версию о пребывании Ф. Горвата на Афоне. Подтверждений того, что он там был рукоположен, мы пока что не нашли.

В записях полученной и отправленной корреспонденции часто встречаем отметки „Св. Гора“ „Св. Гора Афон“ „Греция Св. Гора“ Если анализировать переписку Ф. Горвата с Афоном, то ее пик припал на первые годы становления Православной церкви в с. Синемир. Для лучшей наглядности подадим ее количественный анализ в Таблице 2.

Таблица 2.

Переписка Феодосия (Горвата) с Афоном		
Год	Отправленные письма	Полученные письма
1925	19	22
1926	11	19
1927	7	3
1928	10	14
1929	6	4
1930	4	4
1931	1	1

Как видим, наиболее активно переписка велась в первые годы возрождения православия в Синемире (1925-1926) и в год сооружения православного храма (1928), когда монаху, как никогда, требовалась духовная и материальная помощь. С 1932 года переписка с Афоном в этом журнале не зафиксирована. Однако это не значит, что ее не существовало. В архиве сохранилось несколько писем Ф. Горвата на Афон датированных позднее. Также отметим, что часть писем из переписки монаха с братией Афонского монастыря нами уже опубликовано в шестом выпуске

„Научных записок Богословско-исторического научно-исследовательского центра имени архимандрита Василия (Пронина)“, [7] которые выдаются Мукачевской Православной епархией Украинской Православной Церкви.

Адресно переписка велась с духовником русского Свято-Пантелеимоновского монастыря архимандритом Кириком (Максимовым), архимандритом Мисаилом (Сопегиним), монахом Мефодием (Свято-Пантелеймоновский монастырь), иеросхимонахом А. Лотом, монахом Лукианом (Крестовоздвиженский скит), архимандритом Митрофаном, схимонахом Гавриилом (Свято-Андреевский скит), иеромонахом Иларионом (Чумаковым) (келья Святого Георгия), афонской братией - монахами Леонидом, Феофаном, иеромонахом Иосифом („библиотекарь“ - так в документе - В.М.).

Больше переписка велась с архимандритом Кириком „относительно книг“ „относительно облачения“ „о посл. 2 кн.“ „отвіт о полученіи“ „письмо о 2 книгах“ „письмо о полученіи книг“ „отн. книг Св. Седмица“ „письмо о получении 1 доляра и 3 фотографіи“

С 1928 года велась активная переписка с архимандритом Митрофаном. Тематика, согласно записям, та же „о получении плащаницы“ „письмо и 2 доляры“ „отвіт о полученіи 2 доляру“ „письмо о посл. Ризь“ „1.700 Кч. 50 дол. за Ризы“ „письмо о полученіи Ризь“ „цѣна о книгах“ „рахунок за книги“ и т.д.

Как видно из „Протоколов“ Феодосий Горват поддерживал тесные отношения с Афоном в середине 1920-х годов. Переписка касалась, в основном, просьб прислать ему богослужебные книги, церковное облачение и другой церковной продукции и утвари, согласование стоимости товаров, пересылка денег и тому подобное.

Поддерживал контакты Ф. Горват и с Иерусалимом. Только за 1925 год зафиксирована переписка с иеромонахом Иларионом (Беликовым), монахом Герасимом (Горбатьюком), монахиней Елеонского Спасо-Вознесенского монастыря Ириной (Торбинистой - ?). О чем велась переписка нам, к сожалению, не известно. А вот о полученном 10 (23) декабря 1925 года из Иерусалима от иеромонаха Ильи письме Ф. Горват сделал отметку „Прош. милостыни“ Переписка продолжалась и в следующие годы. В частности, 1 февраля 1929 г. Ф. Горват от монаха Герасима из Иерусалима получил „письмо и часть Ж. Древа“ 4 февраля 1929 года он отправляет ему „письмо и 2 долара“

В „Протоколе“ в отправленных письмах находим адресатов в России (10(23).08.1925 – Григорию Тачанину), Сербии (12(25).08.1925 – Сремски-Карловцы), Венгрии (29.11.(12.12).1926 – Будапешт, фирма „Ретаѣ и

Бенедек“ „вопросы о Иконостасѣ и образахъ картка“ 15(28).12.1926 – фирма „Еклесіа“ „о иконах цѣна»), Польши (29.02.1928 – Варшава, „Воскр. Чтеніе“ (журнал), 6.03.1928 – „Подписанно прошеніе»). Также переписка велась с Синодальным Складом в Варшаве. В частности иеромонах отметил полученные письма: 13.08.1929 – „книги и венцы и кресты“ 4.09.1298 – „книги и письмо“ 3.11.1929 – „письмо о получении 1100 Кч.“

Активной была переписка Феодосия (Горвата) с пражским архиепископом Савватием (Врабец). Первое полученное письмо от „Канцелярии Архиеп. Кир Савватія“ зафиксировано в журнале 26.09(9.10).1925 г., отправленное – 5(18).10.1925 г. Всего отправленных мы насчитали 39, а полученных 36 писем. Среди отправленных Ф. Горватом писем одно (22.03.(4.04)1926) имеет пометку „о юрисдикции“ Особенно насыщенной стала переписка монаха с архиепископом Савватием в 1928-1933 годах. Письма за эти года в журнале выделены подчеркиванием синим карандашом. Кстати из 5 полученных писем в 1933 году, 3 пришли от Савватия. А последние 2 письма, написанные Ф. Горватом в 1933 году, адресовались архиепископу.

Отдельные письма адресованы известным иерархам Православной Церкви. Так, например, Ф. Горват писал письма архиепископу РПЦЗ Венъямину (Федченкову) (4.(18).1925; 25.09.(7.10)1925) в период его пребывания в Париже. Неоднократно общался с архимандритом Виталием (Максименко) из Верхнего Свидника по поводу приобретения календарей (30.08(12.09).1925; 28.11(12.12.1925); 29.12.1925(11.01.1926); 8(21).12.1926; 11(24).01.1927). Ему же писал и в Ладомирово (4(17).11.1927; 9.01.1929). Два письма были написаны архимандриту Алексею (Кабалюку) в г. Хуст. Судя записи, касались они финансовых и кадровых вопросов.

Поддерживал контакты о. Феодосий с многими священниками Подкарпатской Руси. В „Протоколе“ зафиксирована переписка с священником Иоаном Бабич из Дубового, В. Коломацким из Мукачева, игуменом Иовом, иером. Веніамином из Теребли, иеромонахом Мойсеем (Костаничем), иеромонахом Діонізієм из Волового (ныне – Межгорье), иером. Феодосием из Билок, свящ. Д. Беляковым из Горонды, свящ. Михаилом Проданом из Н. Колочавы, иером. Гермогеном Колочава-Горб, свящ. Дмитрием Савинец из Росушки, архим. Боголѣтом из Рахова, свящ. Иоаном Деяком из Н. Быстрого, свящ. Николаем Сабовым из Березова, иером. Мойсеем из Хуста, свящ. Василием Краило из Чумалева, иером. Арсением из Горинчева, иером. Сергием из Кушницы.

В 1925-1926 годах – годах становления Православия в с. Синевир, Феодосий Горват ведет активную переписку с разными государственными

органами и чиновниками: „Министерством Внутренности“ „Канцелирией Президента республики“ (Прага), „Гражданским Правлением Подкарпатской Руси Церковный референт“ (Ужгород) „Окружным начальством“ (Воловое). На многих письмах пометка „о церкви“

Делом своей жизни видел о. Феодосий строительство православного храма в с. Синевир. Для реализации этой идеи ему пришлось вести большую переписку с разными инстанциями. В 1927-1928 годах, когда строился храм, переписка велась с Дирекцией штатных лесов (Буштыно) – „прошение древа на стр. церкви“ Лѣсной справой в Синевирской Поляне „Прошение о позволении руб. дерево на стоительство“

В 1927 году Ф. Горват серьезно занимается покупкой звонов на колокольню строящегося храма. Так, в исходной документации находим письма в разные звонарни с уточнением ценовой политики. Такие письма, судя по записям, были отосланы в Ужгород (фирма „Акордъ“), Кошицы („Бухнер и братья“), „Пряшевскую звонолеярню“ даже в Румынию в Мемешоара („фирма Новотній“) Значительное количество писем Ф. Горватом. Из дальнейшей переписки следует, что договор было заключено с пряшевской звонолеярней „Гедеон Янь“ Как подтверждение, можем навести запись о письме полученное о. Феодосием 24 февраля 1929 года, о том что указанная фирма получила часть денег (2000 к.ч.) за звоны.

Понятно, что собирали деньги на постройку храма и звоны все православные прихожане Синевира. Ф. Горват не упускал случая написать письма в разные уголки мира, где жили или работали односельчане с просьбой перечислить деньги на эти потребности. Из протокола следует, что он активно переписывался с Василием Григоруским (письма в Котлину, Яворину, Потсдам), Феодоромъ Горватом, Иоаном Бобиком (Банат), Михаилом Бынкалом (Румыния), Иоаном Гречином (Нова-Пака, Чехия), В. Григоруский, В. Скира, П. Нирода, Я. Пазина, В. Шарга, О. Вовкаец, О. Попадинец (Спишска Бела), И. Шмигало (Колорадо, США) и другими.

Трагически сложилась судьба иеромонаха Феодосия (Горвата). Во времена венгерской оккупации края, на Пасху 1942 он был арестован. Венгерские власти приписывали ему связь с советскими разведчиками. Также при обыске у него было найдено радио, слушать которое строго запрещалось. Сначала Феодосий Горват был отправлен в Волового (Межгорье), затем перевезен в Мукачево. Позже находился в перевалочном лагере Кишварча (Венгрия). Отсюда имеем письмо Феодосия Горвата к односельчанину Андрею Томашу датированное 29 сентября 1943 с надеждой на скорое возвращение домой.

Но не судьба. Иеромонаха было перевезено в концлагерь м. Нойштрелиц. Здесь он и был расстрелян нацистами, вероятно, в августе 1944 года. Об этом нам стало известно из рассказа Юрия Бугины, который в начале сентября 1944 года попал в этот лагерь и ему пленные рассказали о смерти монаха за несколько недель до этого. Точную дату смерти Ф. Горвата, нами, пока не установлено.

Эту версию подтверждают и воспоминания жителя Синевирской Поляны Степана Васильевича Красняника 1923 г.р., записанные Михаилом Бембило 30 апреля 1985 года. С. Красняник рассказывал, что за венгерского режима 1 месяц провел в тюрьме поселка Волового. Здесь он познакомился с „политическим заключенным (за связь с партизанами) Иваном Юртыным“ из Репинного. Через некоторое время его ночью забрали венгры вместе с немцами. По завершении Второй мировой войны С. Красняник и И. Юртын встретились в г. Жилина (Словакия). И. Юртын был в американской форме. Он рассказал, что нацисты бросили его в концентрационный лагерь. Перед наступлением американских войск нацисты расстреливали узников прямо у вырытого рва. И. Юртыну повезло, потому что упал заблаговременно и даже не был ранен. Ему удалось выбраться из-под мертвых тел. А после он вступил добровольцем в американскую армию. По словам И. Юртына именно тогда было расстреляно „синевирского православного попа“

Таким образом, фигура Феодосия Горвата, одного из активных деятелей православного движения в Закарпатье, и поныне вызывает немалый интерес у исследователей, краеведов, читателей, жителей с. Синевир. Однако еще немало фактов биографии монаха остается нераскрытыми. Надеемся, что наше нынешнее исследование прольет свет на отдельные эпизоды жизни Феодосия (Горвата). Надеемся также, что в перспективе нам удастся найти личное дело Ф. Горвата. Ценной была бы информация о его пребывании в тюрьме. Возможно когда-то узнаем о последних днях жизни иеромонаха в концлагере и нам удастся установить дату его смерти. Как видим из анализа переписки, Ф. Горват был активным поборником православной веры. Он поддерживал тесные контакты с братией Афонских монастырей, Иерусалимом, пражским архиепископом Савватием, отдельными священниками из России, Сербии, а также разных уголков Чехословакии и Подкарпатской Руси.

Отрадно, что односельчане не забыли об иеромонахе. 20 декабря 2011 по благословению епископа Хустского и Виноградовского Марка в храме Синевир был отслужен заочный похороны игумену Феодосию Горвату с участием священников Тереблянской долины. В 2012 году в Свято-

Успенской Православной Церкви с. Синевир Феодосию Горвату установлена памятная доска.

SUMMARY

The article sheds light on the epistolary heritage of Orthodox hieromonk Theodosius (Horvat). Through the work and pastoral activity of Fr. Theodosius of Orthodoxy established itself in the 1920s and 1930s in one of the largest villages of the Tereblyan valley, Synevyr. Theodosius (Horvath) was arrested by the Hungarian occupying power on Easter (April 5), 1942. He was shot dead by the Nazis in August 1944 at the Neustrelitz concentration camp. In the early 1990s, we discovered his personal archive, which has great historical value. His materials became the basis for writing several articles, speeches at conferences. The Protocol deserves special attention. The logbook of the input and output documentation, which was meticulously conducted by the priest during the years 1925-1933, allows to trace the contacts and the main essence of correspondence on the establishment of Orthodoxy in Verkhovyna villages of Subcarpathian Rus. The document recorded correspondence with Athos, Jerusalem, Prague, the monasteries of the Subcarpathian Mountains, priests of the Tereblyan Valley.

REFERENCES

1. ARZHEVITIN, S. M. 2007. *Religion : History of the Verkhovyna Village of Kolochava* (Preface of M. Boldizhar, Y. Slivka, V. Malleta). Kiev : Book workshop; Chernivtsi : Bukrek Publishing House; Ukr. Writer, 2007. Vol. 2. 832 p.: illus. ISBN 978-966399-014-7, ISBN 978-966-96917-7-4 /АРЖЕВІТИН, С. М. 2007. *Релігія : Історія верховинського села Колочава* (Передм. М. Болдижара, Ю. Сливка, В. Малета). Київ : Майстерня книги; Чернівці : Видавничий дім „Букрек“ Укр. Письменник, 2007. Т. 2. 832 с.: іл. ISBN 978-966399-014-7, ISBN 978-966-96917-7-4./
2. DANILETS, Yu. 2009. *Orthodox Church in Transcarpathia in the first half of the twentieth century*. Uzhgorod : Carpathians, 2009. 376 p. ISBN 978-966-671-221-2 /ДАНИЛЕЦЬ, Ю. *Православна церква на Закарпатті у першій половині XX ст.* Ужгород : Карпати, 2009. 376 с./
3. DANILETS, Yu. - MISHCHANYN, V. 2017. Horvat Fedir (Abbot of Feodosia). In *Verkhovyna. Volivshchyna-Mezhgirshchyna. Historical and cultural essays*. Uzhgorod : TIMPANI, 2017. p. 333-334. ISBN 978-966-8904-95-0 /ДАНИЛЕЦЬ, Ю. - МІЩАНИН, В. 2017. Горват Федір (Ігумен Феодосій).

- In *Верховина. Волищина-Міжгірщина. Історико-культурологічні нариси*. Ужгород : TIMPANI, 2017. с. 333-334. ISBN 978-966-8904-95-0 /
4. MISHCHANYN, V. - DANILETS, Yu. 2011. Igumen Theodosius (Horvath) (13.03.1897 - ?? 1944). In ДАНИЛЕЦЬ, Ю. et al. 2011. *Confessors and ascetics of the Orthodox Church in Transcarpathia in the XX century*. Mukachevo, 2011. p. 148-158. ISBN 978-966-369-013-1 /МІЩАНИН, В. - ДАНИЛЕЦЬ, Ю. 2011. Ігумен Феодосій (Горват) (13.03.1897 – ??1944). In ДАНИЛЕЦЬ, Ю. и др. 2011. *Сповідники та подвижники Православної Церкви на Закарпатті в XX ст.* Мукачево, 2011. с. 148-158. ISBN 978-966-369-013-1./
 5. MISHCHANYN, V. 1993. Synevyr through the eyes of Theodosius Horvat. In *Verkhovyna*. 1993, April 13, p. 1, 4. /МІЩАНИН, В. Синевир очима Феодосія Горвата. In *Верховина*. 1993, 13 квітня, с. 1, 4./
 6. MISHCHANYN, V. 2019. *The Life and Activity of the Abbot Theodosius Horvat in Documents and Oral-Historical Evidence*. Program of the International Scientific Conference Transcarpathia and Athos : Spiritual and Cultural Relations (to the 120th Anniversary of the Birth of Hieroschimonach Avvakum (Vakarov)). Uzhgorod, November 6-7, 2019. p. 7. /МІЩАНИН, В. 2019. *Життя та діяльність ігумена Феодосія Горвата в документах та усно-історичних свідченнях*. Програма Міжнародної наукової конференції „Закарпаття та Афон : духовно-культурні зв'язки (до 120-річчя від дня народження ієросхимонаха Аввакума (Вакарова)). Ужгород, 6-7 листопада 2019 р. с. 7./
 7. MISHCHANYN, V. 2019. The Life and Activity of the Abbot Theodosius Horvat in Documents and Oral-Historical Evidence. In *Scientific Notes Theological and Historical Research Center named after Archimandrite Vasily (Pronin)*. Mukachevo, 2019, issue 6, p. 336-355. ISSN 2617-1317 (print) /МІЩАНИН, В. 2019. *Життя та діяльність ігумена Феодосія Горвата в документах та усно-історичних свідченнях* In *Наукові записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василя (Проніна)*. Мукачево, 2019, випуск 6, с. 336-355. ISSN 2617-1317 (print)./
 8. MISHCHANYN, V. 2008. Village Synevyr of the Mizhhirs'kyi district in 20-30's of XX century. (by materials of the priest's archive Theodosius Horvat). Program of the 62nd final scientific conference of the teaching staff. History section of Ukraine. Uzhhorod, 2008. p. 3. In *Archive of the Department of History of Ukraine of the State Higher Education Institution Uzhgorod National University*". Documents for conferences. Folder # 5. /МІЩАНИН, В. 2008. Село Синевир Міжгірського району у 20-30-х рр. XX ст. (за матеріалами священника Феодосія Горвата). Програма 62-ої підсумкової наукової

- конференції професорсько-викладацького складу. Секція історії України. Ужгород, 2008. с. 3. In *Архів кафедри історії України ДВНЗ „Ужгородський національний університет“* Документи про проведення конференцій. Папка №5./
9. NIRODA, O. 2009. Mysterious disappearance of the priest. In *Verkhovyna*. 2009, August 8, p. 4. /НІРОДА, О. 2009. Загадкове зникнення священика. In *Верховина*. 2009, 8 серпня, с. 4./
 10. „PROTOCOL“ Journal of registration of the input / output documentation (1925-1933) of the Orthodox priest Theodosius (Horvat). The personal archive of Theodosius Horvat. /„ПРОТОКОЛЬ“ Журнал реєстрації вхідної / вихідної документації (1925-1933 рр.) православного священика Феодосія (Горвата). Особистий архів Феодосія Горвата./
 11. VEGES, M. - MOKRYANIN, I. 1992. The drama of the priest Theodosius. In *Transcarpathian truth*. 1992, October 6, p. 3. /ВЕГЕШ, М. - МОКРЯНИН, І. 1992. Драма отця Феодосія. In *Закарпатська правда*. 1992, 6 жовтня, с. 3./
 12. STATE ARCHIVE OF TRANSCARPATHIAN REGION. *Book of registration of birth certificates in Synevyr village of Mizhhir district for 1879-1899* (09.01.1879-13.03.1899). Fund 1606, Description 06, Case 54, on 98 sheets /ДЕРЖАВНИЙ АРХІВ ЗАКАРПАТСЬКОЇ ОБЛАСТІ. Книга реєстрації актів про народження по селу Синевир Міжгірського району за 1879-1899 рік (09.01.1879-13.03.1899). ф. 1606, оп. 06, спр. 54, на 98 арк./

PROTOCOL : JOURNAL OF REGISTRATION OF THE INPUT / OUTPUT DOCUMENTATION (1925-1933) OF THE ORTHODOX PRIEST THEODOSIUS (HORVAT) AS A HISTORICAL SOURCE

Vasyl MISHCHANYN, associate professor, Department of Modern History of Ukraine and foreign countries, Uzhgorod National University, Sq. People's, 3, 88000, Uzhhorod, Ukraine, vasyi.mistchanyyn@uzhnu.edu.ua

Abstract

Thanks to the monk Theodosius Horvat in the mid-1920s, Orthodoxy was restored in the villages of the upper reaches of the Tereblyanskaya Valley. The abbot himself was repressed by the Hungarian authorities in 1942 and executed in the Neustrelitz camp in 1944. Miraculously preserved and found the correspondence of the monk, became the source of writing several studies. We analyze the saved up "Protocol" - a journal of input and output documentation (1925-1933), which was carefully conducted by the priest.

Keywords

Theodosius (Horvat), the Orthodox Church, archive, documents, Subcarpathian Rus, Synevir

KREŠŤANSTVO A MODEL Y FILOZOFIE DEJÍN²⁹

Peter KYSLAN

Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov, Slovensko

ÚVOD

Filozofia dejín, ako spôsob filozofovania o dejinách má zvláštny osud. Jej neobyčajný historický príbeh je spojený s krátkym trvaním klasickej etapy. Na rozdiel od fyziky, etiky a logiky nepatrí ku klasickým odborom, ktoré vymedzujú – počínajúc antikou – oblasť filozofie. Filozofia dejín, ako samostatná myšlienková iniciatíva, vzniká v historicky neskorej dobe, aby sa už o storočie neskôršie opäť stratila, zanikla. Jej vznik a koniec-koncov aj vrchol spadá do obdobia osvietenstva (18. storočie). Už o pár desaťročí neskôršie znamená Hegelova filozofia klasické vyvrcholenie jej vývoja vôbec a o generáciu neskôršie formuloval K. Marx svoj materialistický náčrt dejín proti Hegelovi, zatiaľ čo jeho súčasník J. Burckhardt pripomína filozofiu dejín, aj keď s istou negativitou už ako opäť zmysluplné podujatie.

Hľadanie odpovede na otázky: Prečo mala takýto osud tak veľkolepá filozofická aktivita. Prečo veľké plány dejín stratili svoj pôvab a dôležitosť, dokonca sa stali nedôveryhodné a marginalizované? – by predstavovala náročnú filozofickú a historickú úlohu. V predkladanej štúdii je našou snahou vymedziť a evalvovať miesto kresťanstva v klasických modeloch filozofie dejín. V krátkych a obmedzených náčrtoch vymedzíme teologickú povahu v štyroch paradigmatických koncepciách filozofie dejín u Augustína, Voltaireho, Kanta a Hegela. Samozrejme si uvedomujem absenciu a iných dôležitých filozoficko-dejinných koncepcií, ale vedome výskumný záber štúdie rozsahovo limitujeme a tiež zúžime optiku na vybrané koncepcie.

Vychádzame z hypotézy, že: *kresťanské zhodnotenie dejín a moderné zhodnotenie subjektu vytvárajú predpoklady pre vznik filozofie dejín.*

KNIŽNÝ POČIATOK DEJÍN

Bytie filozofie dejín zapustené v dejinách, znamená prepletenie s reálnymi historickými procesmi ako aj formami vedomia. Z koncepčného hľadiska je dôležité povedať že celá historiografia je spojená s filozofiou dejín. Tam, kde sa píše história, existuje implicitná filozofia dejín. Filozofia dejín nie je vynájdená.

²⁹ Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA 1/0280/18 *Kant a filozofia dejín.*

[20] No napriek tomu kulmináciu tohto typu myslenia označujeme knižne filozofia dejín ako samostatnú filozofickú disciplínu.

Mnoho prominentných mysliteľov sa zaoberalo históriou ako celkom a postupom času poskytli rôzne odpovede na otázky o tom, ako sa dejinný príbeh odohráva a mal by odohrávať. Otázky a problémy historických znalostí sú predmetom filozofie dejín. Tento termín predstavil v 18. storočí francúzsky osvietenec Voltaire, ktorý prvýkrát hovoril o *philosophie de l'histoire* v roku 1765. [9] Zároveň v tom istom období, ako poukázal R. Koselleck, [15] bol vytvorený kolektívny singulár dejiny, v dôsledku čoho sa história ako totalita a vlastná účinná moc prvýkrát odčlenila od množstva rozprávaných príbehov zo života a o živote a bola povýšená na tému. Na filozofickú tému, ktorá sa postupne stala podmienkou pre život v európskom myšlienkovom prostredí. *Lineárny typ času* objavený kresťanstvom vytvoril dejinnú víziu smerovania a konca dejín. Dejiny sa stali svedkom spásy (Augustín), pokroku (Voltaire, Condorcet), morálky (Kant) a rozumu i slobody (Hegel). Neexistuje však pevná, stabilná a záväzne akceptovaná definícia filozofie dejín. [21]

Napriek uvedenému možno tvrdiť, že počiatky filozofických úvah o histórii siahajú ešte ďalej. Hegel a Marx v zásade ukončujú pokusy o celkovú filozofickú interpretáciu svetových dejín, ktoré možno nájsť už v židovsko-kresťanskej tradícii a staroveku, v stredoveku, v období renesancie, humanizmu a osvietenstva a boli v centre filozofických úvah o histórii. V centre novej filozofie dejín, ktorá je zameraná na vytvorenie modernej histórie, sú teoretické a metodologické základy a problém platnosti ich tvrdení. Túto fázu filozofie dejín označujem poklasickú a posthistorizmom a je spojená s kritikou veľkých projektov dejín a orientáciou na metódu skúmania dejín.

AUGUSTÍNOV OBJAV – IDEOVÝ ZAČIATOK FILOZOFIE DEJÍN

Všeobecne rozšíreným názorom je, že až v novoveku a v osvietenstve možno vo vlastnom zmysle hovoriť o filozofii dejín. Ak sú dejiny západnej kultúry výsledkom gréckej a židovsko-kresťanskej tradície, potom to môže znamenať, že grécke myslenie a filozofia sú nedejinné, ktoré sa až preniknutím židovsko-kresťanskej myšlienky dostáva k pochopeniu vysokej hodnoty času a dejín. Prvým orientačným rámcom gréckeho obrazu sveta je kozmos, príroda, ktorej priebeh času je *cyklický*, až jeho dejinno-spásne a eschatologické preformovanie poskytuje centrálny význam dejinnej orientácii na život človeka. Možno teda povedať, že až židovsko-kresťanské myslenie vytvára dejinné vedomie, ako to čo nielen dejinne myslí a hlavne vytvára novú antropologickú paradigmu, iný obraz a určenie človeka. Človek si berie dianie z prírody. Človeka, ktorý cíti, vníma a poznáva dejiny, spomína, predpokladá a plánuje dejinné udalosti

smerom z minulosti a do budúcnosti, disponuje základnou črtou moderného človeka.

K. Jaspers k tomu poznamenal: Filozofia dejín mala na Západe svoj základ v kresťanskej viere. Vo veľkolepých dielach od Augustína až k Hegelovi videla táto viera chod Boha v dejinách. [11] Jaspers jasne deklaruje prvotný bazový impulz a spoločnú ideovo-obsahovú os filozoficko-dejinných koncepcií. N. Berďajev o kresťanstve a filozofii dejín píše: Kresťanstvo vnieslo do dejín dynamiku, pohyb nevídanej sily a vytvorilo podmienky pre filozofiu dejín. Som toho názoru, že kresťanstvo vytvorilo nielen onú filozofiu dejín, ktorá sa nazýva kresťanskou v úzko vieroučnom zmysle, ako je napríklad filozofia dejín sv. Augustína alebo Bossueta, ale i všetky nasledujúce systémy až po systém Marxov, ktorý sa stal vďaka svojmu poňatiu dynamiky dejín tak typickým pre obdobie kresťanstva. Kresťanstvo vnieslo do dejín dynamiku, pretože do nich vnieslo ideu jedinečnosti a neopakovateľnosti udalosti, čo bolo pohanskému svetu nedostupné, pre neho sa udalosti neustále opakovali, čo znemožňovalo pochopenie dejín. [4] Uvedené postoje Jaspersa a Berďajeva participujú na argumentovaní, v úvode uvedenej, hypotézy našej štúdií.

Gréci mali otcov dejepisu Herodota a Tukydidu a položili základy historického opisu udalostí a osobností. Avšak dokázali opísať len dianie, v ktorom žili a v rámci mytologického vnímania času v cyklickom modeli. Minulosť a budúcnosť nevnímali v časovej vzdialenosti a perspektíve. Treba poznamenať, že u Grékov neexistovala taká rovnaká jednota s minulosťou ako u kresťanov a židov, ktorí v nej videli svedectvo vernosti Bohu a uskutočňovanie myšlienky spásy. A práve *myšlienka spásy* resp. *dejín spásy*³⁰ (historia salutis alebo historia sacra) vytvára predpoklad pre zmenu vnímania dejinného a nedejinného, redefiníciu človeka a jeho dejín a neposlednom rade ideu pokroku. Práve tu ideu pokroku, ktorá stála pri zrode filozofie dejín a sekulárne dejinného uvažovania v osvietenstve.

Základný bod tejto preorientácie myslenia predstavuje Augustínov spis *O Božom štáte* (*De civitate Dei*). K nemu treba priradiť aj jeho spis *O pravom náboženstve* (*De vera religione*), v ktorom sa jeho autor výrazným spôsobom orientuje na problematiku dejín v kontexte radikálnej premeny človeka.

Potrebné je evidovať aj politický podnet pre hlavný filozoficko-dejinný spis Augustína *De civitate Dei*. Uvedený spis bol napísaný v rokoch 413 – 426 ako forma reakcie na vtedajšie svetom otriasajúce dobytie a následné vyplienenie večného mesta Ríma Vizigótmami na čele s Alarichom v roku 410. Ako uvidíme

³⁰ Pojem „dejiny spásy“ bol zavedený okolo polovice 19. storočia. [18].

nižšie, že je symptomatické, ako jednotlivé modely filozofie dejín reaguje na historickú dobu v dobe svojho vzniku a často sú spojené na jednej strane s historicko-politickou neistotou a na strane druhej s očakávaním.

Adresáti a zameranie diela Augustína môžu byť dvojakého druhu. Po prvé sa realizuje kriticko-apologetická konfrontácia s pohanstvom a jeho spájaním náboženstva a politiky, pričom mu ide hlavne o obranu kresťanov pred výčitkou, že práve oni sú vinní za túto katastrofu (kniha I-X). Na druhej strane je to aj posolstvo kresťanom samotným (kniha XI – XXII), ktorí boli oklamaní falošným nepravým zosvetštením náboženstva a osudom Ríma bol spochybnený božský zámer spásy. Za takejto situácie bolo potrebné sa vyrovnávať s historickou neistotou, aby bola zaistená pravda kresťanskej viery prostredníctvom reflexie o zmysle dejín.

Analogicky by sme mohli hovoriť aj so vznikom klasických modelov filozofie dejín, ktoré boli priamou reakciou na dejinotvorné zmeny a potreby redefinície človeka. Augustínov rozsiahly výklad dejín bol postavený proti blízkym očakávaniam raného kresťanstva i proti spájaniu s osudom Ríma, ale aj proti pohanskému náhľadu na svet. Filozofia dejín tu nadobúda svoju dôležitosť ako médium zjasnenia a posilnenia presvedčenia vo viere. To je možné len vtedy, keď sa samé dejiny zažívajú ako významné, základné pre existenciálne sebaepochopenie ľudstva. Podobne sa v 19. storočí dejinné sebauvedomenie spájalo s národom, kultúrou a štátom (Herder, Hegel).

Treba si však povšimnúť, že iniciatíva Augustína sa neobmedzuje len na vysporiadanie sa s pohanstvom, ale vymedzuje sa tak aj so židovstvom. Nie koniec, ale stred je bodom vzťahu všetkých udalostí plánu spásy. Tento stred bol dosiahnutý už raným kresťanstvom. Lebo: Presvedčenie o zmŕtvychvstaní je primárne a nie eschatologické očakávanie. [6]

V diele *O pravom náboženstve* Augustinus napísal: Hlavnou vecou pri skúmaní tohto náboženstva sú dejiny a to, ako pôsobí podľa proroctva Božia prozreteľnosť v čase na spásu ľudského pokolenia, ako a čím vplýva na nápravu ľudstva a prevýchovu k večnému životu. [2] V tomto výroku filozof patristiky deklaruje (1) silnú väzbu náboženstva a dejín; (2) miesto garanta a hýbateľa dejín; (3) univerzálnosť (filozofie) dejín; (4) rozumnosť a morálku v dejinách; (5) smerovanie a cieľ dejín. Týmto spôsobom určuje rad črt budúcich filozoficko-dejinných koncepcií.

Augustínova koncepcia pozemských dejín (t. j. dejín, ktoré sa vzťahujú na *civitas terrena*) je teda zjavne substančná a finitistická. Koncepcia Božieho štátu, ktorý *historicky* prechádza (ústi) do kráľovstva božieho, je naopak infinistická a optimistická, lebo vychádza z predpokladu, že *kráľovstvu božiemu* už nebude

konca. [8] Augustínova filozofia dejín má teda charakter (svojráznej) filozofie budúcnosti.

Možno zhrnúť neobyčajne dôležitý prínos Aurelia Augustína. Podľa Diltheya je dejinné vedomie možné až na pôde kresťanstva, ako vedomie, ktoré vidí v dejinách to podstatné a tým vytvára predpoklady pre každú filozofiu dejín. [7] Rozdielne – ontologické, temporálne, politické, praktické, metodické určenia historického neboli v rámci antickej historiografie a filozofie spojené do jednotnej koncepcie. Predlohou modernej filozofie dejín sa stali až v spojení s ideou rozsiahleho výkladu dejín. Zlom v myšlienkovom horizonte antiky sa exemplárne uskutočnil až v teológii dejín Aurélia Augustína.

POKRAČOVATELIA AUGUSTÍNA

V tejto časti sa pokúsime o vymedzenie dôležitosti a funkcie kresťanskej eschatológie v klasických modeloch filozofie dejín. Veľké vízie Voltaireho, Condorceta, Kanta, Hegela a Marxa tvoria základnú historickú cestu filozofovania o dejinách³¹.

Podstatným znakom novej filozofie dejín je sekularizácia. Proces zosvetštenia je typické pre európske osvietenstvo, na jednej strane je tu kritika dogmatického kresťanstva, zvlášť katolíckej cirkvi a na druhej strane je tu úsilie o vybudovanie vlastného obrazu sveta, ku ktorému odteraz patrí aj nová téma, ktorou sú dejiny. Táto definícia však odporuje rozšírenému pojmu sekularizácie, podľa ktorej nie je filozofia dejín (Geschichtsphilosophie) ničím iným, ako dejinami spásy vo svetskom rúchu a na tomto to koniec koncov stroskotáva. [17]

V tejto časti nechceme ponúknuť širšiu analýzu veľkých modelov filozofie dejín, naopak na vybraných reprezentatívnych koncepciách je naším záujmom načrtnúť ich kresťanský pôdorys. Vedome opomenieme ďalšie koncepcie novovekej filozofie (T. Hobbes, J.-J. Rousseau, J.-B. Bossuet, G. Vico, J. G. Herder a iných) a vyberáme najvýraznejšie dejinné vízie filozofov.

F. A. Voltaire (1694-1778), často označovaný za kapitána osvietenstva, nebol tak tvorca hlavných osvietenských myšlienok, ale skôr ich dobrým propagátorom. Okrem už spomenutého sa zapísal do dejín filozofie dejín ako ten, ktorému vývoj myslenia a slov umožnil vysloviť termín filozofia dejín. Rastúca mohucnosť filozofie a sekulárne uchopenie dejín tvorili potenciú k vzniku tak vymedzenej filozofickej činnosti.

³¹ Samozrejme treba evidovať tzv. historizmu alebo fázu posthistórie v 20. storočia. Avšak metodologická a historiografická orientácia týchto iniciatív rezignovala a kritizovala pokusy o veľké uchopenie dejín. Minimalizovala filozofický potenciál na kritiku klasických koncepcií a analýzu metódy a prístupu k dejinám. [17]

Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že Voltaire sa so svojim sekularizmom a racionalizmom v dejinách jasne ohraničil voči kresťanskej náuke a dejinám spásy. Dokonca by sme mohli v tomto prípade aj spochybníť jeho dejinne myslenie ako také: Epoque osvietenstva 18. storočia je hlboko ahistorická napriek tomu, že práve vtedy vznikol samostatný pojem filozofia dejín, ktorý prvýkrát použil Voltaire, napriek tomu, že vtedy vznikol celý rad historických kníh a prác. [4] Prečo ahistorická? Tému o ahistorickom myslení a charakte osvietenstva pokladá vynikajúci znalec dejín filozofie Ernst Cassirer za heslo romantizmu. Odmietajúc túto pozíciu v hodnotení uviedol, že aj v tejto oblasti (dejiny) osvietenstvo nastolilo vlastnú filozofickú otázku, ktorá sa pýtala na podmienky možnosti poznania dejín.

Napriek všetkým predpokladom Voltaire neponúkol ucelenú veľkú koncepciu dejín (počiatku, zmyslu a konca dejín), ale v dejinách filozofie dejín vystupuje ako kritik. Po prvé, kritizoval staré písanie dejín a kládol dôraz na také moderné metodické aspekty, ako boli vedeckosť, pravda, rozumnosť a hľadanie toho podstatného a určujúceho v dejinách. Kritizoval povery, obrazotvornosť a bachorky. [13] Za podstatné nedostatky starého, tradičného písania dejín pokladal ich mýtické ponímanie a výklad a tiež kult hrdinov. [14] Hlavne tieto nedostatky sa usiloval prekonať a preto realizoval demytologizáciu dejín.

Na strane druhej, oveľa skrytejšej podobe možno evidovať inú stránku kritiky – nekritizuje falošný eschaton, ale mylný nárok na cirkevnú autoritu. Jej kritériom je rozum. Filozofia dejín ako historická formácia je preto k moci dotiahnutou ideou rozumu a jeho dejinného rozvoja smerujúceho k dokonalosti ľudstva. [5] Voltaire tak podal vo svojom diele *Esej o mravoch a duchu národov* prvú filozofiu dejín v zmysle racionalistickej vedy a z formálneho hľadiska, ktorá stála v protiklade k dovtedajšiemu teologickému (providenciálnemu) poňatiu dejinného procesu, pri zrode ktorého stál Aurelius Augustinus.

Ale preto, že Voltaire zatratil náboženskú eschatológiu, dejiny vlastne zvedčtil a racionalizoval do takej mieri, že nedokázal vymedziť zmysel a cieľ dejín. Preto sa nemohol stať autorom veľkého projektu dejín. Absencia kresťansko-eschatologickej viery mu neumožnila myslieť dejinne univerzálne. Zapísal sa však ako dôležitý mílnik pre budúce filozofie dejín. Jeho kritický a metodologický prístup vymedzil subjekt a ovplyvnil filozofiu osvietenstva a okrem iného aj nasledujúce dejinné myšlienkové konštrukcie.

K dejinám sa vo francúzskom osvietenstve vyjadrovali viacerí – Ch. Montesquieu kládol dôraz na obchod a národné dejiny (geopolitiku), J. Condorcet, možno povedať, najvýraznejšie reprezentuje vieru v ideu pokroku a nekonečné hranice ľudského zdokonaľovania a opačný príklad je kritik civilizácie a pokroku J. J. Rousseau. Ani jednému z horeuvedených sa nepodarilo

vymedziť dejín tak, aby sa stali vodiacou myšlienkou ich celej filozofie. Nedokázali vytvoriť predstavu naplnenia dejín, ale podobne ako Voltaire prispeli svojim humanizmom, perfekcionizmom, demokraciou, kriticismom, vedeckosťou, racionalizmom ku charakteru a koncipovaniu budúcich veľkých projektov dejín.

Nasledujúcim medzníkom dejín filozoficko-dejinného myslenia je nepochybne nemecký filozof Immanuel Kant (1724-1804). O rozdielnej povahe nemeckého osvietenstva bolo napísané viacero štúdií a kníh. K výrazným inšpiráciám z francúzskeho prostredia sa viacerí nemeckí myslitelia priznávajú. Ale otázka znie: Ako je možné, že v nemeckej filozofii vznikajú pokusy koncipovania univerzálnych dejín a objavujú sa celistvé filozofické vízie dejín?

Jednoduchá odpoveď by mohla znieť, že im to umožňuje ich transcendentalizmus a idealizmus. Ale, je potrebné zdôrazniť, že obzvlášť stúpenci nemeckého idealizmu hovorili o rozume v dejinách. [1] Dejiny sa rozvíjajú na základe princípu rozumu. Pritom sa už nejedná o nadčasový rozum, ale o samotný rozum v dejinách. Dejiny musia byť tento rozum predpokladať, alebo sa v priebehu času stávať vždy rozumnejšími.

Kantova filozofia dejín (*Domnelý začiatok ľudských dejín, K večnému mieru a Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*) stojí na okraji jeho kritickej filozofie, ale v súčasnom bádateľskom fókuse sa jedná o jednu z najintenzívnejšie rozvíjajúcich sa výskumných oblastí. Kantov projekt *večného mieru a svetoobčianska idea* obsahuje mnoho čo obsahovo a metodologicky francúzske osvietenstvo ponúkalo. Filozofické témy ako – *domnelý počiatok dejín, od prírody ku kultúre, politika a morálka, antagonizmus v spoločnosti, svetoobčiansky celok, svetoobčianske právo, rozvoj všetkých vlôh, obchod a garant mieru, idea pokroku* a iné – tvoria základnú os filozofie dejín nemeckého filozofa. Avšak k tomu na rozdiel od francúzskych mysliteľov pridal ešte niečo viac. Kant ustanovuje pre to niečo nadindividuálne, čo nejasne nazýva zámer prírody (*Naturabsicht*) alebo aj prozreteľnosť (*Vorsehung*); hovorí dokonca o nariadení nejakého múdreho stvoriteľa (*Anordnung eines weisen Schöpfers*). Takéto výrazy, ktorými Kant necháva vstať z mŕtvych Boha ako toho, kto riadi ľudské dejiny, môžu byť vyložené iba ako polovičitá sekularizácia. [17] Možno sa spýtať: Vynára sa tu síce opäť stará teologická figúra myslenia prozreteľnosti v sekulárnej podobe. [16] Možno sa domnievať, že Kant nikdy neodmietal náboženstvo a v neskorom období sa venuje a počíta s praktickou stránkou náboženstva. Hlavne neskorý spis *Náboženstvo v medziach číreho rozumu* deklaruje skutočnosť, že do Kantovho záujmu sa dostáva nie len kresťanstvo, ale aj cirkev ako dôležitý nástroj dosiahnutia *etického spoločenstva*.

Religióznú povahu Kantovho eticko-dejinného projektu možno analyzovať najlepšie problematizáciou Kantových dvoch zjavne paradoxných téz. Morálka nepotrebuje ani ideu inej bytosti nad človekom k tomu, aby poznal svoju povinnosť [13] a druhé tvrdenie že vznešená, nikdy úplne dosiahnuteľná idea etického spoločenstva sa v ľudských rukách značne zmenšuje. [13] Kant akoby si protirečil, na schopnosť morálky nepotrebujeme Boha, avšak na smerovanie k etickému spoločenstvu je najvyššia bytosť potrebná. Z úzkej interpretačnej perspektívy, uvedené konštatácie spôsobujú prinajmenšom zmätok. Kantov človek dokáže byť morálny (cnostný) aj bez boha a avšak etické spoločenstvo (ako cieľ dejín), založené na tej istej morálke, sa nemôže kreovať bez boha ako garanta.

Je však potrebné čeliť Kantovi zo širšieho interpretačného diapazónu. V zmysle Kantovej filozofie dejín má náboženstvo svoje miesto. Existencia nábožensky ukotveného boha je nevyhnutná, je totiž nevyhnutným stupňom na ceste k realizácii morálky v spoločenskom a historickom kontexte, takpovediac v časovom horizonte.

Na nevyhnutné miesto teológie vo filozofii dejín odkazuje asi najvýraznejší model filozofie dejín v zmysle dejín filozofie, a to Hegelova filozofia dejín, ktorá na dlhé obdobie hodila tieň na ostatné aj spomínané filozoficko-dejinné koncepcie. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) mal v rokoch 1822 až 1831 päť krát prednášky k filozofii dejín bez toho, aby k tejto téme zverejnil jediné dielo. Jeho *Prednášky o filozofii dejín* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*) boli vydané až po jeho smrti. Opierali sa o Hegelove rukopisy ako aj o kópie prednášok poslucháčov. Hegel sa v nich kategoricky dištancuje od osvietenieckého písania dejín. Tieto púhé reflektujúce dejiny (*reflektierende Geschichte*) [10] mali ten nedostatok, že pozorovateľ predložil svoje myšlienky voči dejinám zvonku. Hegel podobne ako Kant potreboval garanta dejín. To čo v kresťanskej náuke jednoznačne a bezpečne zabezpečoval Boh. Hegel formuluje hypotézu o *rozume v dejinách*, ktorú má v úmysle overiť cez historické znázornenie (udalosti a osobnosti dejín). Podobne ako Kant získava z už rozvinutej filozofie ideu rozumu, ktorá tvorí kritérium pre popis a hodnotenie dejín. Predsa inak ako Kant nepostuluje Hegel rozum apriórne (a priori) ako nejasný zámer prírody, ale pokúša sa o racionálnu rekonštrukciu dejín, ktorú chápe ako sebarealizáciu rozumu. [17]

Hegel píše: Až zo sledovania svetových dejín má vyplynúť, že prebehli rozumne, že boli nutným postupom svetového ducha, ducha, ktorého prirodzenosť je síce jedna a tá istá, ktorý však v súcne sveta explikuje túto svoju prirodzenosť. To musí byť, takpovediac, výsledkom dejín. Dejiny však máme brať také, aké sú; musíme postupovať historicky, empiricky. [10] Hegel týmto

spôsobom završuje filozofiou dejín syntézou predchádzajúcich filozoficko-dejinných impulzov a jasne určuje ráz filozofického vnímania dejín. V jednoduchosti povedané Hegel spojil ľudskú prirodzenosť, rozum, boha, štát a právo do jedného dejinného obrazu sveta.

Neskorší protivníci tohto typu myslenia od historizmu až k posthistórii, sa snažia v prvej línii odstrániť Hegela. Predstavuje totiž pre nich terč pre všetky výčitky, ktoré môžu byť vymedzené, predovšetkým proti filozoficko-dejinnému mysleniu. Každý filozof dejín nasledujúceho obdobia, počnúc Marxom, začína svoje koncipovania odmietnutím Hegela a jeho pokusu o idealistický a univerzálny výklad dejín.

ZÁVER

Možno tvrdiť, že veľké filozoficko-dejinné vízie vznikajú v historickom čase veľkých politických udalostí: Augustín – úpadok Rímskej ríše 410, Voltaire a iní francúzski osvietenci – Francúzska revolúcia 1789, Kant – vplyv Francúzskej revolúcie, Hegel – Viedenský kongres 1815 a iní. Nie však, každý dokázal vytvoriť systematickú koncepciu dejín. Podarilo sa to tým, ktorí do svojich koncepcií pustili určitú teologickú, teleologickú, transcendentálnu a idealistickú rovinu a nie len to, na tejto rovine dejinný výklad vybudovali.

Rakúsky historik M. Wladyka si položil otázku: Kto je schopný filozoficky uvažovať o dejinách? Odpovedá: Dokáže to iba kresťan, ten myslí súčasne dejinne a nábožensky. [20] Len takéto myslenie nie je, podľa neho, v rozpore.

SUMMARY

The paper presents to prove the important place of theology in the concepts of philosophy of history of Voltaire, Hegel and Kant. The functionality of models of the philosophy of history would be very problematic without a superpersonal principle. The paper attempts to prove that the Christian evaluation of history and modern evaluation of subject create conditions for the formation of philosophy of history.

REFERENCES

1. ANGEHRN, E. 1991. *Geschichtsphilosophie*. Stuttgart; Berlin, Köln : Verlag W. Kohlhammer, 1991. 200 s. ISBN 3-17-010623-6.
2. AUGUSTINUS, A. 1975. O pravom náboženstve. In *Antológia z diel filozofov. III. zv. Patristika a scholastika*. Bratislava : Nakladateľstvo Pravda, 1975. s. 111-159.

3. AUGUSTINUS, A. 2005. *Boží štát. I. zväzok*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2005. ISBN 80-7162-571- X.
4. BERĎAJEV, N. 1995. *Smysl dějin : pokus o filosofii člověka a jeho osudu*. Praha : OIKOYMENH, 1995. ISBN 80-85241-91-9.
5. BURCKHARDT, H. M. 1971. *Úvahy o světových dějinách*. Praha : Melantrich, 1971. 236 s.
6. CULLMANN, O. 1962. *Christus und die Zeit : die urchristliche Zeit - und Geschichtsauffassung*. Zürich : EVZ, 1962, 221 s.
7. DILTHEY, W. 1966. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Stuttgart : Teubner, 1966.
8. DUPKALA, R. 1998. *Úvod do filozofie dejín*. Bardejov : FOTOPRESS, 1998. ISBN 80-967489-5-5.
9. HAVELKA, M. 2004. *Úvod do filozofie dějin : tradice, možnosti, koncepty*. In *Filozofie dějin : problémy a perspektivy*. Brno : Masarykova univerzita v Brně, 2004, s. 29-69. ISBN 80-210-3593-5.
10. HEGEL, G. V. F. 2004. *Filosofie dějin*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 2004. ISBN 80-86559-19-X.
11. JASPERS, K. 1949. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München, 1949.
12. KANT, I. 1996. *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*. In *K večnému mieru*. Bratislava : ARCHA, 1996. ISBN 80-7115-129-7.
13. KANT, I. 2013. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Praha : Vyšehrad, 2013. ISBN 97-880742935-0-4.
14. KONDYLIS, P. 1981. *Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart : Ernst Klett Verlag, 1981. ISBN 3-12 -915430-2.
15. KOSELLECK, R. 1979. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, 1979.
16. LÖWITH, K. 1967. *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*. Göttingen, 1967.
17. ROHBECK, J. 2008. *Geschichtsphilosophie*. Hamburg : Junius Verlag, 2008. ISBN 978-3-88506-602-6.
18. STECK, K. G. 1962. *Evangelisches Kirchenlexikon*. 2. vydanie. Göttingen/Zürich : Vandenhoeck Ruprecht, 1962.
19. VOLTAIRE, F. A. 1978. *Výbor z díla*. Praha : Svoboda, 1978.
20. WLADYKA, M. 1995. *Geschichtsphilosophie und Christentum*. In *Armis et Litteris*. Vienna, 1995, roč. 13, s. 95-166. ISBN 978-3-9503699-6-0.
21. ZÁKUTNÁ, S. 2019. Kant in the context of 18th century philosophy of history. In *Studia Philosophica Kantiana*, Prešov, 2019, roč. 8, č. 2, s. 35-44. ISSN 2585-7673.

CHRISTIANITY AND MODELS OF PHILOSOPHY OF HISTORY

Peter KYSLAN, assistant professor, Faculty of Arts, University of Presov, Ul. 17. novembra 1, 080 01 Presov, Slovakia, peter.kyslan@unipo.sk, 00421917082468

Abstract

The philosophy of history had its foundations in the Christian faith. The magnificent works from Augustine to Hegel show that Christianity saw God's deeds in history. The paper presents an attempt to philosophically analyse the process from theology of history to the philosophy of history. It outlines Augustine's theology of history and its influence on the Enlightenment philosophical-historical projects of Voltaire, Kant, Hegel. During this period, philosophy of history has gained its importance as a medium of clarifying and strengthening belief in faith. This is only possible if history itself is experienced as something important for the existential self-understanding of humankind. The paper attempts to prove that the Christian evaluation of history and modern evaluation of subject create conditions for the formation of philosophy of history.

Keywords

Philosophy of History, Christianity, Enlightenment, Augustine Aurelius, Immanuel Kant

MYSTIKA A MYSTICKÉ SKÚSENOSTI V PRAVOSLÁVNEJ DUCHOVNEJ TRADÍCII³²

Miroslav ŽUPINA

Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov,
Slovenská republika

ÚVOD

Predmetný článok si za primárny cieľ kladie preskúmať otázku mystiky a mystických skúseností v kontexte pravoslávnej duchovnej tradície. Okrem toho poukážeme na význam, dôležitosť a duchovný odkaz mystických skúseností svätého Symeona Nového Teológa (949 – 1022), [28] nakoľko je právom považovaný za jedného z najautentickejších predstaviteľov mystiky nielen v rámci pravoslávnej duchovnej tradície, ale aj v celej kresťanskej a cirkevnej histórii. Nebude chýbať ani akcent na praktickú stránku tejto skúmanej problematiky, ktorá bude vychádzať práve zo skúseností svätého Symeona.

Prečo sme sa rozhodli venovať otázke mystiky? V súčasnom svete sa čoraz viac ľudí – najmä mladých – zaujíma o tajuplné otázky spojené s mystikou a mysticismom. Táto oblasť všeobecného ľudského záujmu si zaslúži zvýšenú pozornosť aj z pohľadu teologického bádania, [14] v našom konkrétnom prípade kresťanskej duchovnej tradície. Je teda mystika z pohľadu kresťanstva, tradície Cirkvi a jej teologického učenia akceptovateľná? Má svoje miesto v kresťanskej a zvlášť pravoslávnej duchovnej tradícii? Ak áno, aké sú jej biblické a patristické základy a východiská? A napokon, aký je jej význam a cieľ? Na tieto a podobné otázky sa pokúsime hľadať odpovede v nasledujúcich riadkoch tejto vedeckej štúdie.

POJEM MYSTIKA

Samotný pojem *mystika* má všeobecný, vágny zmysel pre niekoho, kto prežíva tajomné, záhadné, ezoterické alebo iracionálne stavy, pocity, intuície. Môžeme konštatovať, že filozofická a vedecká literatúra zaoberajúca sa

³² Táto štúdia je výsledkom riešenia grantovej úlohy č. 1/2017 VGA *Teologický a duchovný odkaz svätého Symeona Nového Teológa* v rámci Vedeckej grantovej agentúry Pravoslávnej cirkvi na Slovensku.

mystickými otázkami sa pridrižiava jedného všeobecného názoru vo vzťahu k podstate mystiky, ale v ostatných aspektoch sa jednotlivé pohľady líšia.

Pod pojmom *mystika* sa chápe religiózno-idealistický pohľad na skutočnosť založený na viere v nadprirodzené sily, ktoré sú nepochopiteľné ľudským rozumom a postihnuteľné len intuitívno-extatickým spôsobom. Okrem toho je mystika často spájaná aj s čímsi diferencovaným, rozdielnym alebo osobitým, zvláštnym. Samotný pôvod tohto chápania vychádza z gréckeho pojmu *μυστικός*, čo znamená *tajomný, mystický (ezoterický)*, a poukazuje na prítomnosť iracionalizmu, nepostihnuteľnosti a intuitívnosti. Pôvodne aj pod pojmom *mystik* bol chápaný ten, kto bol zasvätený do určitého tajomstva. Neraz je mystika ako taká spájaná aj s negatívnou, zápornou skúsenosťou alebo zážitkom. Za takýchto podmienok sa mystika vymedzuje na prirodzenú, teda kresťanskú, duchovnú, a na pohanskú, démonickú (čarodejníctvo, horoskopy, veštenie, jasnovidectvo, alchémia, mágia, telepatia, okultizmus a pod.). [19] Vyššie uvedená existencia rozdielov v chápaní mystiky spočíva aj v odlišnom pohľade na jej vzťah k náboženstvu, jedni ju považujú za jeho neoddeliteľnú súčasť a iní za jeho alternatívu alebo opozíciu. Často sa stretávame aj s delením mystiky na gnostickú a morálno-praktickú.

POJEM KREŠŤANSKÁ MYSTIKA

V teologickej literatúre nájdeme tiež niekoľko chápaní mystiky, nakoľko aj tu absentuje ucelený a konzistentný názor na túto otázku. Jedni vidia v mystike predovšetkým proces zjednotenia s Bohom stotožňujú ju s gnozeologickým učením o poznaní Boha, ďalší chápu mystiku ako teologickú cestu, ktorú prináša napríklad V. Losský vo svojom diele *Náčrt mystickej teológie Východnej Cirkvi*, [15] tretí ju identifikujú ako mníšsku činnosť alebo osobitý spôsob života v rámci isychastickej tradície Cirkvi. Nezriedka nájdeme vo vedeckej a odbornej literatúre delenie na základe vierovyznania a konfesie, existuje tak okrem pravoslávnej mystiky aj mystika rímskokatolícka (západná, latinská), protestantská a i. [23]

Prevažná väčšina teologických alebo teologicko-filozofických prác termín *mystika* používa v pozitívnom význame, ktorý sa vzťahuje k tajomným, ukrytým hĺbkam kresťanského učenia a chápania, v prvom rade základom duchovného života a poznania. Pojmu *mystika* by sa mohla priradiť nasledovná definícia, ktorá sa snaží o vystihnutie jej podstaty: Mystika je prijatie alebo prežívanie skúsenosti s Bohom, ktorá sa nedá postihnúť alebo vyjadriť len na základe jednostrannej činnosti umu, ale objíma celého človeka, pričom Boh predstavuje metafyzický prameň duchovno-fyziologického procesu, ktorý sa odohráva u človeka. [10]

Môžeme povedať, že kresťanská mystika je akýmsi vnútorným svetom kresťanstva a predstavuje skúsenosť z Božieho tajomstva (Svätej Trojice) v rámci osobitej duchovnej praxe. Pod týmto pojmom sa rozumie aj teologické chápanie mystickej stránky života Cirkvi.

BIBLICKÉ VÝCHODISKÁ MYSTIKY

Starozákonné mystické skúsenosti sú predovšetkým spojené so svätým prorokom Mojžišom, ktorý je vzorom mystiky. Už Filón Alexandrijský, Origenes a najmä svätý Gregor Nysský videli v Mojžišových zjaveniach sa Boha základy, na ktorých stojí mystický život človeka. Predovšetkým jeho výstup na horu Sinaj, kde sa Boh zjavil v podobe oblaku s dymom, je spojený s potrebou zdokonaľovania sa človeka a teda duchovným výstupom k Bohu. [17] Po Mojžišovej prvej skúsenosti s videním Boha vo svetle (plameni, ohni), nasleduje jeho skúsenosť s temnotou. [21] Túto skutočnosť svätý Gregor Nysský vysvetľuje ako pokročilejšie štádium duchovnej cesty, keď si človek uvedomí, že vedomosti, ktoré poskytuje zmyslové vnímanie a ľudská logika nestačia pre pochopenie Boha. Božia podstata je obklopená nepochopiteľnosťou ako temnotou. [1] Neskôr je mu na jeho vlastnú žiadosť vidieť Božiu slávu určené byť *v skalnej trhlíne* a byť prikrytý Božou rukou, kým neprejde Boh. Až po odtiahnutí Božej ruky smie Mojžiš uzrieť Boží *chrbát*. [2Mjž 33, 22-23] Tieto postupné zjavenia sa Boha, teda jednotlivé teofánie vedú Mojžiša k neustále dokonalejšiemu poznaniu Boha – teognóze a zároveň vyšším mystickým skúsenostiam. Metropolita I. Alfejev v tejto súvislosti dodáva, že teofánie alebo videnia Boha apoštolmi alebo neskôr inými svätými sú dokonalejšie tak od Mojžišových, ako aj celkovo všetkých starozákonných, pretože videnie Boha bolo v Starom Zákone len čiastočné a neúplné, zatiaľ čo v Novom Zákone je plnšie a jasnejšie. [9]

Aj pre novozákonného človeka platí, že sa snaží o poznanie Boha, ale rovnako tak aj o živé spojenie s Ním. Takáto jednota je cieľom života človeka, pretože Boh je úplne dokonalá bytosť a spojenie s Ním je prameňom duchovnej blaženosti. Zlomom v tomto ľudskom snažení bolo vtelenie Božieho Syna (Loga), ktoré otvorilo človeku možnosť ešte intenzívnejšieho a užšieho zjednotenia sa s Bohom. Vtelenie Božieho Syna je tajomstvom, ktoré prevyšuje ľudské chápanie, pretože ten, kto je účastný vo vtelení, je samotný Boh: *Veľké je tajomstvo zbožnosti: Boh sa zjavil v tele, ospravedlnený bol v Duchu, ukázal sa anjelom, zvestovaný bol národom, vo svete v Neho uverili, vzatý bol do slávy*. [1Tim 3, 16] Božie vtelenie zároveň oznamuje človeku radostnú skutočnosť jeho adopcie Bohom, to znamená, že medzi človekom a Bohom vzniká spoločenstvo podobné vzťahu a spojeniu Božieho Syna s Otcom. [Jn 17, 21-23]

V podstate celé Sväté Písmo hovorí o možnosti zjednotenia sa človeka s Bohom a poukazuje na skutočnosť, že takéto spojenie predstavuje aj cieľ duchovného života: *Kto sa zjednocuje s Pánom, je s Ním jeden duch*; [1Kor 6, 17] *Ak ma niekto miluje, bude zachovávať moje slovo a môj Otec ho bude milovať, prídeme k nemu a urobíme si u neho príbytok*; [Jn 14, 23] *Zostaňte vo mne a ja vo vás*. [Jn 15, 4] Zjednotenie sa človeka s Bohom je možné a reálne len vďaka pôsobeniu a aktivite Božej blahodate. Jej prameňom je Svätý Duch a človek takýmto tajomným spôsobom môže participovať na Božom živote. [12] Blahodať Svätého Ducha pôsobí vo svätých tajinách (sviatostiach) Cirkvi, pomáha kresťanovi v jeho duchovnom zdokonaľovaní sa a raste, premieňa a obnovuje jeho prirodzenosť, čím v konečnom dôsledku v ľudskej duši buduje Božie kráľovstvo. [24]

V kontexte biblických východísk sa pozastavíme pri svätom Jánovi Teológovi, ktorý je právom považovaný za najväčšieho teológa a zároveň mystika Cirkvi. Konkrétne budeme vychádzať z jeho Evanjelia, ktoré je skutočným a veľmi hlbokým zdrojom pravej kresťanskej mystiky. V 1. kapitole uvádza, že Slovo (Logos), pravé Svetlo, v ktorom je všetko stvorené, prichádza na svet, aby ho osvietilo. [Jn 1, 1-10] Osvetľuje tých, ktorí ho prijímajú vierou, a stávajú sa znovuzrozenými Božími deťmi. Vtelenie Božieho Slova je centrom kresťanskej mystiky. [Jn 1, 12-14] Tí, ktorí nepoznajú Christa, zostávajú v tme. Iba tí, ktorí ho prijímajú, dostávajú z Jeho plnosti a vidia Jeho slávu. Boh je skutočne neviditeľný, ale Jeho svetlo k nám prichádza v Christovi. [Jn 1, 16-18] V 3. kapitole je rozvíjaná téma nového narodenia v Christu. Sviatostná mystika je spojená s požiadavkou znovuzrodenia pri svätom krste, [Jn 3, 5] ktorým do ľudského života vstupuje blahodať Svätého Ducha a ktorý predstavuje znovuzrodenie pre večný život prostredníctvom viery v Christa. [Jn 3, 15-16] V 6. kapitole je sviatostná mystika rozvíjaná v kontexte svätej Eucharistie. Kresťania prijímajú vtelené Slovo – chlieb života a žijú nielen vo viere, ale aj v tajomstve eucharistického spoločenstva. [Jn 6, 32-35] Tento duchovný pokrm je zárukou vzkriesenia tela a garantom večného života. [Jn 6, 39-40; 48-58] V 14. kapitole kresťania nasledujú Christa do novej domoviny. [Jn 14, 2-6] Otec dá človeku všetko, o čo žiada v Christovom mene, [Jn 14, 13-14] pošle Svätého Ducha, Ducha pravdy, ktorého svet nemôže prijať. [Jn 14, 17] Jedinou podmienkou je zachovať jeho prikázania, predovšetkým prikázania lásky, čo mu prinesie mystickú skúsenosť zjednotenia s Bohom. [Jn 14, 21-23] V 17. kapitole má Christos moc nad každým človekom, aby všetkým daroval večný život a tým bol Otec oslávený v Synovi. [Jn 17, 1-8] Božie slovo hoci pôsobuje to, že človek je svetom prenasledovaný, [Jn 17, 14] v konečnom dôsledku však Otcovo slovo ho posväcuje v pravde. [Jn 17, 17] Prosbou, aby všetci jedno boli a videli Božiu

slávu, kulminuje celková mystika tajomného spojenia Boha s človekom. [Jn 17, 21-24] Na základe vyššie uvedených novozákonných svedectiev môžeme tak jednoznačne povedať, že Evanjelium podľa svätého apoštola Jána Teológa je zlatou nitou biblickej mystickej teológie.

PRAVOSLÁVNE CHÁPANIE MYSTIKY A DUCHOVNÁ TRADÍCIA

Základy pravoslávnej duchovnej mystiky možno zhrnúť nasledovne: Základným kameňom je Spasiteľ Isus Christos, ktorý v sebe zjednocujúc Božiu a ľudskú prirodzenosť prostredníctvom viery človeka a ním vedený asketický život znovu obnovuje pretrhnuté spoločenstvo medzi Bohom a človekom. Mystická skúsenosť je výlučne Božím darom, pretože sám Boh je jeho prameňom. Pravoslávna mystická skúsenosť – a tento dôraz je veľmi dôležitý – je nemysliteľná bez duchovného zápasu, teda askézy, ktorú Boh vyžaduje od človeka, pretože prebýva iba v takom ľudskom srdci, ktoré je očistené od hriechu. Táto skúsenosť sa v najvyšších štádiách duchovnej dokonalosti človeka prejavuje ako veľmi úzke tajomné spojenie a zjednotenie s Bohom, čoho spoľahlivými ukazovateľmi sú bezvášnivý stav (apathia) a svätosť. [22]

Pravoslávne chápanie mystiky vychádza zo skutočnosti reálneho vzťahu a spoločenstva, ktoré existuje medzi Bohom a človekom. Prostriedky, ktorými človek môže mať s Bohom spoločenstvo, musí neustále hľadať, objavovať. Nie je tu možné pozorovať príčinnú súvislosť, teda kauzalitu. Mystická skúsenosť potrebuje a žiada si stále nové pocity, pričom tieto pocity je nevyhnutné nachádzať – a zasa kvôli nim je potrebná zvláštna, osobitá mystická skúsenosť. Vzniká tzv. začarovaný kruh, presnejšie povedané nesprávne naformátovaný kruh vykazujúci prvky statickosti, ale keďže všeobecná pravoslávna mystická skúsenosť svedčí, že duchovné pocity a zážitky sa vytvárajú vďaka pôsobeniu Božej blahodate, [10] tým je v podstate odstránená statickosť a zaručená dynamickosť celého duchovného mystického procesu. Práve Božia blahodať garantuje to, že tie prostriedky, vďaka ktorým dochádza k realizácii úzkeho spoločenstva medzi Bohom a človekom, sú nevyčerpatelne a nie je možné ich obmedziť ani časom, ani miestom, ani spôsobom, teda absolútne ničím. V tejto súvislosti svätý Makarij Egyptský hovorí: Sú oči (zrak), ktoré sú vnútornejšie od našich telesných očí, sú uši (sluch), ktoré sú vnútornejšie od našich telesných uší. Ako tieto telesné oči zmyslovo vidia a rozpoznávajú tvár priateľa alebo blízkeho človeka, tak oči osvietené Božím svetlom duchovne vidia a rozpoznávajú Hospodina. [2]

Biblická i patristická tradícia rozlišuje tri stupne mystického poznania. Prvý stupeň vychádza z viery človeka a má prípravný charakter. Človek poznáva Sväté Písmo, hľadá zmysel a význam biblických slov, poučení, podobenstiev a v Božom

slove nachádza pravú cestu pre svoj život, avšak nemusí nevyhnutne pociťovať Božiu blahodať. Dva nasledujúce stupne sú dostupné iba tým, ktorí sa vydali cestou pokánia, pokory a kenózy, t. j. cestou skutočného duchovného zápasu. Najprv sú svedkami videnia, ktoré má čisto zrkovú, vizuálnu formu napríklad videnia svetla, [21] a až následne dosahujú vyššiu úroveň mystického poznania – nazeranie,³³ ktoré pojíma aj sluchovú, auditívnu formu, keď dochádza k dialógu medzi človekom a svetlom (Bohom). Človek získava blahodať, energiu, stáva sa očitým svedkom Božej slávy a participuje na Božom živote. Tu sa už prejavuje tak vôľový, ako aj emocionálny aspekt prežívania takejto skúsenosti. [13]

Pre pravoslávnu duchovnú tradíciu je charakteristické, že takmer celá je preniknutá mystickou skúsenosťou. Počínajúc od svätých apoštolov Jána a Pavla sa mystika stáva neoddeliteľnou súčasťou kresťanského myslenia a odráža sa tak v dielach Origena a veľkých kappadockých teológov – svätých Gregora Teológa a Gregora Nysského, ako aj v mníšskej mystickej teológii Evagria z Pontu či svätého Makaria Veľkého (Egyptského). Mystikou dýchajú aj diela svätého Izáka Sýrskeho, Areopagetikov, a jej stopy nájdeme aj v teologických syntézach svätých Maxima Vyznávača, Gregora Palamu a Nikolaja Kavasilu. [17] Osobitú kapitolu predstavuje mníšska duchovná tradícia Svätej Hory Athos, kde dochádzalo k tesnejšiemu spojeniu pustovníckej teosofie so špecifickou psychofyzickou metódou s cieľom praktizovania a dosahovania extatických stavov.

MYSTIKA SVÄTEHO SYMEONA NOVÉHO TEOLÓGA

Do počtu veľkých osobností kresťanskej mystiky je potrebné zaradiť aj svätého Symeona Nového Teológa, ktorému sa vynikajúcim spôsobom podarilo artikulovať skúsenosť mystického osvietenia a videnia Boha a integrovať ho do antropologického a ekleziologického myslenia. [25] Svätý Symeon Nový Teológ, ktorý vo svojich dielach neraz opisuje svoje mystické zážitky, nepovažoval tieto duchovné skúsenosti za niečo neobyčajné, naopak, bol presvedčený, že každý, kto hľadá Boha celým svojím srdcom, je dôstojný stať sa priamym účastníkom mystického zjednotenia sa s Christom. Jeho skúsenosti a učenie sú plne kompatibilné s učením predchádzajúcich cirkevných Otcov, ako napríklad svätí Gregor Teológ, Maxim Vyznávač, Ján Sinajský, Teodor Studitský, Izák Sýrsky a ďalší. Vo svojej podstate Symeonovo teologické učenie nie je ničím iným, než pokračovaním a rozvinutím teológie jeho predchodcov. Jeho charakteristickou a výnimočnou črtou v porovnaní s predchádzajúcimi cirkevnými Otcami je

³³ gr. θεωρία; rus. созерцание = nazeranie (Boha), osvietenie umu, ako aj zrenie nestvorenej Božej slávy alebo Božieho svetla (θεοπτία)

vlastný autobiografický prístup k mystickým témam a osobitá otvorenosť, s ktorou hovorí o svojich duchovných zážitkoch spojených so zrením Božieho svetla. Všetky elementy jeho teologického a mystického učenia sú hlboko zakorenené v tradícii a harmonicky zapadajú do všeobecnej svätotočcovskej tradície, čím sa zaradzuje medzi najoriginálnejších spisovateľov celej cirkevnej histórie. [28] Okrem toho veľké množstvo teológov a mysliteľov považuje jeho slová a hymny za vrchol mystickej tvorby v celej kresťanskej tradícii.

Základné tézy svätého Symeona Nového Teológa môžeme formulovať nasledovne: skutočný kresťan nielenže môže teraz počas pozemského života svojimi duchovnými očami vidieť Božie svetlo (Boha), ale mal by sa o túto mystickú skúsenosť všemožne usilovať; jej popretie totiž znamená neuznávanie celého Christovho diela spásy. Vysvetľuje, že hoci existuje len málo skutočne duchovných ľudí – mystikov, ktorí dokážu vidieť Božie tajomstvá, každý človek by mal byť usilovným pracovníkom na nive kresťanskej mystiky aspoň na úrovni mysticismu, to znamená, že taký kresťan uznáva – hoci nie u seba samého, tak aspoň u iných ľudí – existenciu a realnosť mystickej skúsenosti a nie je jej vedomým oponentom. Podľa Symeona v kresťanstve existujú overené metódy a kritériá na rozlíšenie pravej Božej mystiky od falošnej, démonskej, rovnako tak aj na zistenie omylov pri mystickej skúsenosti, teda na rozlíšenie pravého mystického vnímania od zdanlivého, klamného a všeobecne od falošných stavov duchovného vedomia. [19] Definuje aj základnú a ničím nenahraditeľnú podmienku: autentickú, pravdivú a skutočnú mystickú skúsenosť môže človek zažiť iba v Christu a prostredníctvom Christa – Bohočloveka. Každý iný prípad alebo každú inú okolnosť, zvlášť ak ide o nekontrolovateľné vyhľadávanie rôznych predstavivostí, všeobecná mystická skúsenosť Cirkvi správne nazýva duchovným klamom (prelesťou). [23]

PRAKTICKÁ STRÁNKA SYMEONOVEJ MYSTIKY

Pozrime sa teraz na niektoré detailnejšie a hlavne viac praktické aspekty duchovnej skúsenosti svätého Symeona s jeho mystickými zážitkami. V prvom odseku 5. *Etických slov*, ktorý sa týka tých, ktorí hovoria, že v nich prebýva Svätý Duch bez toho, aby si to uvedomovali, a myslia si, že Ho prijali a prebýva v nich od svätého krstu, [7] – tiež tých ktorí sa priznávajú, že pri svätom krste nič osobitné nepociťovali, ale napriek tomu si myslia, že od tohto momentu v ich vnútri prebýva Božia blahodať až dodnes, [7] – a zvlášť tých, ktorí hovoria, že nikdy nemali žiaden zjavný a zrejmý pocit blahodate Svätého Ducha, ale domnievajú sa, že ju prijali a prebýva v nich nie na základe skúsenosti, ale iba z viery, ako počuli a naučili sa z Božieho Písma [7] – svätý Symeon stručne formuluje svoju apológiu, ktorá je vybudovaná na základe argumentov Svätého

Písma. Vo svojej podstate odpovedá aj tým, ktorí považujú za nemožné, aby v tejto dobe bolo možné byť priamym účastníkom mystických skúseností a vidieť Boha alebo uzrieť Jeho slávu vo forme svetla. [7]

Ako jeho odpoveď okrem iných argumentov zaznievajú tieto slová: Počúvaj, čo hovorí (Christos): *Kto videl mňa, videl aj Otca*. [Jn 14, 9] Nepovedal to na adresu toho, kto videl Christovo telo, ale toho, kto nazeral na Jeho Božstvo... A že skutočne je možné vidieť Boha, nakoľko je to človeku dostupné, počúvaj samotného Christa, ktorý hovorí: *Blažení čistí srdcom, lebo oni uvidia Boha*. [Mt 5, 8] [7] Takýmto a podobným spôsobom ctihodný Symeon poukazuje na všetky tri hlavné námietky jeho oponentov proti možnosti a realnosti mystického vnímania kresťanskej viery, ktoré sú zhrnuté nasledovne: človek nedokáže vidieť Boha; minimálne je to nemožné teraz, počas pozemského života, kým prebýva v tele, a ak to bude možné, tak až po smrti, teda v budúcom veku; nakoniec, hoci by aj bolo možné vidieť Boha počas života človeka, tak len pre zvlášť vybraných svätých, ale nie pre obyčajného veriaceho človeka.

Pozrime sa teraz na tieto námietky postupne a osobitne. Na prvú, že človeku nie je schopný vidieť Boha, svätý Symeon okrem poukázania na novozákonné texty, [napríklad Mt 5, 8; Jn 8, 12; Jn 14, 21] odpovedá aj touto argumentáciou: Uvažovať a hovoriť tak, ako uvažujú a rozprávajú oponenti mystiky, znamená negovať a odmietať Evanjelium, prekrúcať samotnú podstatu kresťanstva, vnímať Christovo dielo spásy za neúspešné a v konečnom dôsledku pochybovať o skutočnosti a pravdivosti samého Christa. [10] Ale zvlášť zreteľne Symeon zdôrazňuje možnosť a dokonca nevyhnutnosť pre každého skutočného kresťana uvedomenia si mystickej skúsenosti, čo vo svojich dielach obhajuje viackrát: Ako sme už mnohokrát hovorili, skutoční kresťania sú si vedomí toho, že v nich prebýva blahodať Svätého Ducha, hoci teraz v tele iba čiastočne, ale každopádne s veľkou nádejou, že po smrti v plnosti okúsia dušou i telom všetky tieto Božie dary, na ktorých sa tu na zemi zúčastňujú iba čiastočne. [7] V podstate tým odpovedal aj na druhú námietku, pričom svoju odpoveď dopĺňa rúzne a presvedčivo slovami, že človek dokáže vidieť Boha čistým svojím okom práve teraz počas tohto života a nielen po smrti.

Ako tvrdenie o tom, že človek, do akej miery mu je to dostupné, môže vidieť Boha, sa snažia zmierniť dodatkom iba po smrti, v budúcom živote, podobným spôsobom sa snažia obmedziť aj Symeonove tvrdenie o dostupnosti človeka zrieť Boha v tomto živote a ohraničiť ho len pre okruh svätých. Tejto ich snahe svätý Symeon oponuje týmito slovami: Ak niekto uvažuje nad tým, čo je dokonalosť, teda – poznať pocitom a duchovnou skúsenosťou, že v Bohu prebývaš a Boh v tebe, že vo svojom vnútri máš večný život – a tvrdí, že je to vlastné len pre apoštolov a svätých, a hovorí, že my, bez ohľadu na to, koľko sa snažíme,

nemôžeme byť podobní svätým a nemáme ani nádej, že sa staneme im podobní, kto z tých, ktorí poznajú Boha a súcítia so svojimi bratmi nebude o tom nariekať z celej svojej duše? Pretože, ak Boh volá silným hlasom: *Bud'te svätí, lebo ja som svätý*, [1Pt 1, 16] a na inom mieste: *Bud'te teda dokonalí, ako je dokonalý váš Otec, ktorý je v nebesiach*, [Mt 5, 48] – a niekto týmto slovám ide protirečiť, potom je to jednoznačne antichrist. Ak hovorí, že iní sú oni (t. j. svätí) a iní sme my, inak Boh miloval tých, ktorým dal takéto veľké dary Svätého Ducha a iný postoj má k nám ... a tých, ktorí to považujú za možné, nazýva pyšnými rúhačmi, ktorých vôbec netreba počúvať a prikazuje od nich bežať, potom je to zhubné zablúdenie, nehovoriac o tom, aká necitlivosť a absencia viery! [4]

Pre kresťana je nielen možné po vtelení sa Christa a jeho oikonomie vidieť Boha, teda byť mystikom, ale je to pre neho zásadne nevyhnutné. Koniec koncov, ak sa neoblečieme v Christa a nestaneme sa Christovými príbuznými, ak nevyčistíme svoje duše pokáním a nenaplníme svetlom, potom všetky ostatné veci nám nebudú prospešné, [6] ako hovorí samotný Spasiteľ Isus Christos: *Lebo čo osoží človeku, ak získa celý svet, ale svojej duši uškodí?* [Mt 16, 26] V skutočnosti bez okúsenia mystického vnímania je človek iba katechumenom, pretože katechumenom by sa nemal nazývať iba neverný, ale aj v každý, kto nevidí Christovu slávu otvorenou tvárou svojho uma. [7]

Avšak tu sa priam núka otázka: Ak všetci ľudia môžu byť v podstate mystikmi, tak prečo v skutočnosti nie všetci aj nimi sú? Svätý Symeon jasne a jednoznačne zdôrazňuje, že skutočne iba veľmi málo je takých, ktorí sú spôsobilí vidieť svetlo, [5] pretože, ako zreteľne znejú Christove slová: *Mnoho je povolaných, ale málo vyvolených*, [Mt 20, 16] a *v dome môjho Otca je mnoho príbytkov*, [Jn 14, 2] tak všetci vedzte, že je veľa svätých, ale tých, ktorí sú bezvášniví (to znamená tých, ktorí dosiahli dokonalosť, teda mystikov), je málo. [7] Symeon tiež vysvetľuje, že príčina toho, že väčšina ľudí dokonca aj z pomedzi kresťanov je nemystikov, to znamená takých, ktorí ešte neboli schopní prijať a okúsiť Božie svetlo, spočíva v absencii ich zbožnej úcty a pokory, porušovaní Božích prikázaní, tiež v ctižiadostivosti a ďalších podobných nedokonalostiach. [3]

Svätý Symeon Nový Teológ nepovažoval svoje mystické skúsenosti za niečo neobyčajné, naopak, bol presvedčený, že každý, kto hľadá Boha celým svojím srdcom, je dôstojný vidieť Božie svetlo. Z tohto dôvodu vo svojich dielach o vlastnej skúsenosti hovoril veľmi zreteľne a celkom otvorene. Túžil tým motivovať svojich bratov a v konečnom dôsledku ich priviesť k podobnej skúsenosti, pretože podľa jeho názoru práve osobné duchovné spoločenstvo s Bohom predstavuje centrum skutočného autentického kresťanského života. [8]

Tak z vyššie uvedeného svedectva svätého Symeona Nového Teológa, ako aj zo všeobecného chápania otázky mystiky a mystických skúseností v kontexte

pravoslávnej duchovnej tradície, môžeme formulovať nasledovné závery: každý kresťan nielenže môže byť, ale aj bezpodmienečne musí byť skutočným mystikom a vo svojom vnútri pociťovať prítomnosť živého Bohočloveka Isusa Christa a v ňom i prostredníctvom Neho zrieť trojjediného Boha. Napriek tomu, že nie všetci ľudia kvôli svojim nevyliceným duchovným stavom môžu byť počas pozemského života mystikmi, tak všetci bez výnimky, ktorí v Christovi hľadajú spásu, majú byť minimálne vedomými mysticistami. A nakoniec existujú veľmi prísne kritériá pre nespochybniteľné určenie alebo uznanie pravosti mystickej skúsenosti, ktoré poskytujú možnosť odlíšiť ju od ostatných pseudoduchovných zážitkov. [10]

ZÁVER

To, čo bolo vyššie povedané v kontexte mystickej skúsenosti svätého Symeona Nového Teológa, nám dovoľuje doplniť aj tú skutočnosť, ktorá je tak významná a dôležitá pre správne chápanie podstaty mystiky v pravoslávnej duchovnej tradícii. Skutočným mystikom totiž nie je možné byť mimo kontextu cirkevnej tradície. Pravý mystik nie je ten, kto postaví svoju osobnú skúsenosť nad cirkevnú tradíciu, ale ten, koho skúsenosť je kompatibilná so všeobecnou skúsenosťou Cirkvi. Neraz historickou úlohou veľkých kresťanských mystikov bola rola ochrancov tradície a zvestovateľov ideálu evanjeliového života. Tu je aj príčina toho, prečo v ich názoroch či postojoch – takmer ako pravidlo – bolo toľko maximalizmu a radikalizmu. Avšak práve tento maximalizmus sa stal prameňom oduševnenia a inšpirácie pre tisíce radových kresťanov ochraňujúcich pravoslávnu tradíciu. Dá sa povedať, že v každej historickej dobe kresťanstva sa objavujú a žijú verní Christovej Cirkvi a zároveň veľkí mystici, ktorí spoločne s vlastnou skúsenosťou odovzdávajú zdedenú stáročnú tradíciu najprv svojim súčasníkom a následne, samozrejme, aj nasledujúcim generáciám veriacich. Tak sa zachováva a predlžuje nepretržitá a súvislá zlatá reťaz kresťanskej svätosti. [8]

SUMMARY

From this study follow several results which we will try to recapitulate. Firstly, it is fundamental difference between christian understanding of mystical life on one side and mystique or mystical experience which are coming out from other tradition on the other side. Christian mystique stands on basement of biblical and patristic teaching while it is always strictly christocentric. Secondly, real christian not only now, during his earthly life, can see Gods Light (God) by his spiritual eyes but he should endeavour to have this mystical experience; denying it actually means repudiation of whole Christ act of

salvation. Thirdly, to be a true mystic is impossible out of the context of church tradition. True mystic is not the one who stands his personal experience above of the church tradition, but one whose experience is compatible with general experience of the Church. It wasn't only once when historical duty of great christian mystics was role of defenders of tradition and prophets of ideal life by gospel. Here is also the reason why there was so much of maximalism and radicalism in thier approaches nearly as rule. But right such maximalism became a stream of enthusiasm and inspiration for thousands of chistian which are protecting orthodox tradition.

REFERENCES

Patristic sources

1. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΝΣ. 1863. Εἰς τόν βίον Μωυσέως. In *Patrologia Graeca* (Ed. Migne, J.-P.). Paris, 1863. PG 44, 298-430.
2. ΜΑΚΑΡΙΟΣ ΑΙΓΥΠΤΙΟΣ. 1903. Ομιλῖαι πνευματικάί. In *Patrologia Graeca* (Ed. Migne, J.-P.). Paris, 1903. PG 34, 449-821.
3. SYMEON THE NEW THEOLOGIAN. 1993. *Creations : Vol. 1. Words 1-52.* Sergiyev Posad : The Holy Trinity Lavra of St. Sergius, 1993, 498 p. /СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ. 1993. *Творения : Том 1. Слова 1-52.* Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993, 498 с.
4. SYMEON THE NEW THEOLOGIAN. 1993. *Creations : Vol. 2. Words 53-92.* Sergiyev Posad : The Holy Trinity Lavra of St. Sergius, 1993, 600 p. /СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ. 1993. *Творения : Том 2. Слова 53-92.* Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993, 600 с.
5. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE. 1964. Catéchèses II. : Catéchèses 6-22. In *Sources Chrétiennes* (Eds. Krivochéine, B. – Paramelle, J.). Paris : Les Éditions du Cerf, 1964. SC 104, 12-393.
6. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE. 1965. Catéchèses III. : Catéchèses 23-34, Actions de grâces 1-2. In *Sources Chrétiennes* (Eds. Krivochéine, B. – Paramelle, J.). Paris : Les Éditions du Cerf, 1965. SC 113, 12-357.
7. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE. 1967. Traités théologiques et éthiques II. : Éthiques 4-15. In *Sources Chrétiennes* (Ed. Darrouzès, J.). Paris : Les Éditions du Cerf, 1967. SC 129, 8-459.

Scientific literature

8. ALFEYEV, I. metr. 2013. *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition.* 4. ed. Moscow : Publishing of the Moscow Patriarchate of the Russian Orthodox Church, 2013. 448 p. ISBN 978-5-88017-336-5. /АЛФЕЕВ, И., митр. 2013. *Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание.* 4-е изд.

- Москва : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 448 s. ISBN 978-5-88017-336-5./
9. ALFEYEV, I. 2016. *The Mystery of Faith : Introduction to the Teaching and Spirituality of the Orthodox Church*. 1. ed. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2016. 245 p. ISBN 978-80-7465-209-7. /ALFEJEV, I. 2016. *Mystérium víry : Uvedení do pravoslavné teologie*. 1. vyd. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2016. 245 s. ISBN 978-80-7465-209-7./
 10. ANIKIEV, P., prot. *Apology of mysticism according to the works of St. Symeon the New Theologian*. [online]. [2020-04-28]. Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Anikiev/apologija-mistiki-po-tvorenijam-prep-simeona-novogo-bogoslova/ /АНИКИЕВ, П., прот. *Апология мистики по творениям преп. Симеона Нового Богослова*. [онлайн]. [2020-04-28]. Доступно в интернете: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Anikiev/apologija-mistiki-po-tvorenijam-prep-simeona-novogo-bogoslova/./
 11. GOLITZIN, A. 1998. *St. Symeon the New Theologian : On the Mystical Life. The Ethical Discourses*. Vol. 3: Life, Times and Theology. New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1998. 220 p. ISBN 978-0-881-41144-7.
 12. KOCHAN, P. 2010. An outline of a biblical-patristic view of the doctrine of God's well-being. In *Orthodox theological almanac*. Presov : University of Presov, Faculty of Orthodox Theology, 2010, vol. XXXVI (21), pp. 48-56. ISBN 978-80-555-0202-1. /KOCHAN, P. 2010. Náčrt biblicko-patristického pohľadu na učenie o Božej blahodati. In *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2010, zv. XXXVI (21), s. 48-56. ISBN 978-80-555-0202-1./
 13. KRIVOSHEIN, B., archbish. 1996. *Saint Symeon the New Theologian*. 1. ed. Nizhny Novgorod : Publishing of the Brotherhood in the Name of Holy Prince Alexander Nevsky, 1996. 446 p. ISBN 5-88213-014-X. /КРИВОШЕИН, В., архиеп. 1996. *Преподонный Симеон Новый Богослов*. 1-е изд. Нижний Новгород : Издательство Братства во имя святого князя Александра Невского, 1996, 446 с. ISBN 5-88213-014-X./
 14. KUZÝŠIN, B. 2013. Contemporary views of the social sciences on mysticism, spirituality and religiosity - an outline of positive reflections. In *St. Nicholas Kabasilas. Issues of theology, mysticism and philanthropy*. Presov : University of Presov, Faculty of Orthodox Theology, 2013, pp. 89-96. ISBN 978-80-555-0923-5. /KUZYŠIN, B. 2013. Súčasné pohľady spoločenských vied na mystiku, spiritualitu a religiozitu – náčrt pozitívnych reflexií. In *Sv. Nikolaj Kabasilas. Problematika teológie, mystiky a filantropie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2013, s. 89-96. ISBN 978-80-555-0923-5./
 15. LOSSKY, V. 2012. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. 2. ed. Sergiyev Posad : The Holy Trinity Lavra of St. Sergius, 2012. 586 p. ISBN 978-5-903102-36-5. /ЛОССКИЙ, В. 2012. *Очерк мистического богословия восточной*

- церкви. 2-е изд. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. 586 с. ISBN 978-5-903102-36-5./
16. MANTZARIDIS, G. I. 1984. *The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*. 1. ed. Crestwood, New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1984. 137 p. ISBN 0-88141-027-6.
 17. MEYENDORFF, J. 1974. *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. 1. ed. New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1974, 184 p. ISBN 0-913836-11-7.
 18. NIKOLSKYJ, E. V. 2015. *The doctrine of the St. Symeon the New Theologian on theosis and god-likeness of man*. 1. ed. Moscow : Lenand, 2015. 128 p. ISBN 978-5-9710-1371-6. /НИКОЛЬСКИЙ, Е. В. 2015. *Доктрина преподобного Симеона Нового Богослова о теозисе и богоподобии человека*. 1-е изд. Москва : Ленанд, 2015. 128 с. ISBN 978-5-9710-1371-6./
 19. NIKULIN, A. 2019. Paganism in the light of the Christian reflection of the spiritual life. In *Acta Patristica*. Presov : University of Presov Press, 2019, vol. X, issue. 21, pp. 215-226. ISSN 1338-3299. /NIKULIN, A. 2019. Pohanstvo vo svetle kresťanskej reflexie duchovného života. In *Acta Patristica*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2019, roč. X, č. 21, s. 215-226. ISSN 1338-3299./
 20. PELIKAN, J. 1977. *The Christian Tradition : A History of the Development of Doctrine. Vol. 2 : The Spirit of Eastern Christendom (600 – 1700)*. 1. ed. Chicago : University of Chicago Press, 1977, 329 p. ISBN 978-0226653730.
 21. PRUŽINSKÝ, Š. 2013. *Transfiguration of Jesus Christ*. 1. ed. Presov : University of Presov, University of Presov Press, 2013. 108 p. ISBN 978-80-555-0960-0. /PRUŽINSKÝ, Š. 2013. *Preobrazenie Isusa Christa*. 1. vyd. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. 108 s. ISBN 978-80-555-0960-0./
 22. SOPHRONY (SAKHAROV), archim. 2017. *We Shall See Him As He Is*. 1. ed. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2017, 285 p. ISBN 978-80-7465-286-8. /SOFRONIJ (SACHAROV), archim. 2017. *Vidět Boha, jaký je*. 1. vyd. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2017, 285 s. ISBN 978-80-7465-286-8.
 23. ŠAFIN, J. 2016. Orthodox and heterodox mysticism. In *Dimenzie*. Central European independent monthly about people, the world and society. Kosice : Dimenzie s.r.o., 2016, vol. XVI, no. 9-10, pp. 52-57. ISSN 1335-9959. /ŠAFIN, J. 2016. Ortodoxná a heterodoxná mystika. In *Dimenzie*. Nezávislý stredoeurópsky mesačník o ľuďoch, svete a spoločnosti. Košice : Dimenzie s.r.o., 2016, roč. XVI, č. 9-10, s. 52-57. ISSN 1335-9959./
 24. ŠAK, Š. 2013. Saint Nicholas Kabasila - mystagogue. In *St. Nicholas Kabasilas. Issues of theology, mysticism and philanthropy*. Presov : University of Presov, Faculty of Orthodox Theology, 2013. pp. 132-139. ISBN 978-80-555-0923-5. /ŠAK, Š. 2013. Svätý Nikolaj Kabasila – mystagóg. In *Sv. Nikolaj Kabasilas. Problematika teológie, mystiky a filantropie*. Prešov : Prešovská univerzita

- v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2013. s. 132-139. ISBN 978-80-555-0923-5./
25. TUTEKOV, S. 2016. Anthropological and ecclesiological definitions of mystical knowledge of God in the theology of St. Symeon the New Theologian. In *Current Bulgarian patrology*. Kiev : Publishing Department of the Ukrainian Orthodox Church, 2016. pp. 158-184. ISBN 978-966-2371-37-6. /ТУТЕКОВ, С. 2016. Антропологические и еклезиологические оросы мистического богопознания в богословии св. Симеона Нового Богослова. In *Современная болгарская патрология*. Киев : Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2016. с. 158-184. ISBN 978-966-2371-37-6./
 26. ŽUPINA, M. 2017. Mystical realism of gnoseology of Symeon the New Theologian. In *Constantine's letters*. Nitra : Constantine the Philosopher University, 2017, vol. 10, issue 1 (2017), pp. 73-82. ISSN 1337-8740. /ŽUPINA, M. 2017. Mystický realizmus gnozeológie Symeona Nového Teológa. In *Konštantínove listy*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2017, zv. 10, č. 1 (2017), s. 73-82. ISSN 1337-8740./
 27. ŽUPINA, M. 2018. God as light in the mystical experiences and knowledge of St. Symeon the New Theologian. In *Orthodox theological almanac*. Presov : University of Presov, Faculty of Orthodox Theology, 2018, vol. XLIV (29). pp. 44-54. ISBN 978-80-555-2026-1. /ŽUPINA, M. 2018. Boh ako svetlo v mystických skúsenostiach a poznaní svätého Symeona Nového Teológa. In *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2018, zv. XLIV (29). s. 44-54. ISBN 978-80-555-2026-1./
 28. ŽUPINA, M. 2019. Mystical experience of St. Symeon the New Theologian and its influence and significance for the Christian tradition. In *Scientific notes theological and historical research center named after archimandrite Vasily (Pronin)*. Mukachevo : Theological and historical research center named after archimandrite Vasily (Pronin), 2019, issue 6, pp. 93-108. ISSN 2617-1317. /ŽUPINA, M. 2019. Mystická skúsenosť svätého Symeona Nového Teológa a jej vplyv a význam pre kresťanskú tradíciu. In *Наукові записки БІНДЦ імені архімандрита Василя (Проніна)*. Мукачево : Богословсько-історичний науково-дослідний центр імені архімандрита Василя (Проніна), 2019, випуск 6, с. 93-108. ISSN 2617-1317./

MYSTICISM AND MYSTICAL EXPERIENCES IN THE ORTHODOX SPIRITUAL TRADITION

Miroslav ZUPINA, docent, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov,
Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, miroslav.zupina@unipo.sk,
00421517724729

Abstract

This study puts as primary goal to inspect the question of the mystic and mystical experiences in context of orthodox spiritual tradition. After the initial explanation of terms as mystic and christian mystic, article devotes in more details to biblical scopes of inspected theme, while the main interest is concentrated onto the Saint John the Theologian – the greatest theologian and also mystic of the Church. Analysis of the understanding of christian mystic follows as orthodox spiritual tradition perceive it. Mystical experience is truly qualified as Gods present – present of Gods blessing, but also is unimaginable without synergies of man and his spiritual fight, thus asceticism. The end of the study is fully in production of Saint Symeon the New Theologian whose theological teaching and mystical experience have not only theoretical character but also they bring practical advices and recommendations. It is obvious that all aspects of mystical theology of Saint Symeon are fully compatible with general experience and tradition of Church.

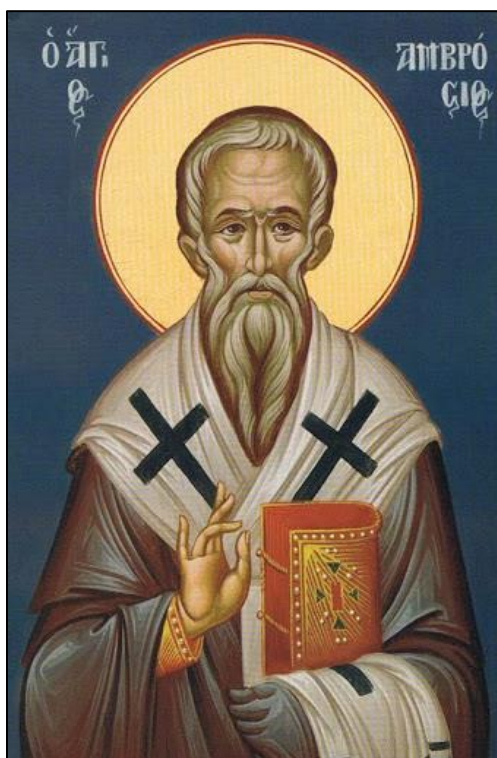
Keywords

Mysticism, mystical life, mystical experience, revelation, vision of God (theoptia), Saint John the Theologian, Saint Symeon the New Theologian, blessing, seeing the God, Gods Light

AMBRÓZ MILÁNSKY A JEHO KATECHÉZA V PASCHÁLNO M TÝŽDNI V DIELE O SVIATOSTIACH (DE SACRAMENTIS)

Ján PILKO

Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov,
Slovenská republika



Napriek tomu, že blažený Augustín bol učeníkom svätého Ambróza, vo svojej katechetickej praxi dôslednejšie sledoval miestne severoafrické tradície ako príklad milánskeho biskupa. Všeobecný plán katechetickej praxe blaženého Augustína sa odlišoval od spôsobu ktorý mal zaužívaný svätý Ambróz, pretože u Augustína prevažovala prax ktorá bola viac podobná katechetickej praxe svätého Jána Zlatoústeho. Svätý Ambróz bol skôr pokračovateľom mystagogickej tradície svätého Cyrila Jeruzalemského. Zlatoústy aj Augustín kládli osobitný dôraz na morálnu prípravu katechumenov a v tejto praxi pokračovali aj keď už boli katechumeni pokrstení. Podobne ako Zlatoústy aj Augustín zdôrazňoval, aby novopokrstení vynaložili všetko svoje úsilie na to, aby ich snehobiele krstné šaty zostali nepoškvrnené.

Severná Afrika mala okrem toho svoje vlastné starodávne tradície. Napríklad obrad zrieknutia sa Satana v Kartágu a zjavne aj v Hippo³⁴ sa neuskutočnil v predvečer krstu, ako to bolo všade vo východných cirkvách, ale pár týždňov pred ňou, pred obradom odovzdania symbolu viery. V čase Ambróza Milánskeho bola prax trochu odlišná. Pokiaľ ide o otázku vzdania sa Satana, ako aj vo všeobecnom slede mystagogickej katechizácie, Ambróz bol

³⁴ dnes Annaba v severnom Alžírsku

silne ovplyvnení systémom Cyrila Jeruzalemského. Rovnako ako Cyril aj Ambróz sa riadil zásadou, že je lepšie raz vidieť, ako počuť sedemkrát: Napokon, nič netušiacich predsa prenikne svetlo tajomstiev lepšie, ako keby mu predchádzalo vysvetlenie. [4] Podobne ako Cyril aj Ambróz pred krstom vysvetľoval hlavne symbol viery. Je pravda, že na rozdiel od Cyrila mu Ambróz nevenoval štrnásť svojich katechéz, ktoré trvali tri hodiny, ale vsunul ho do jednej ucelenej katechetickej homílií v ktorej tento symbol viery vysvetlil. Keď boli katechumeni pokrstení, bolo im od utoroka Svetlého týždňa vysvetľované základné učenie ktoré sa týkalo svätých tajín. Základným obsahom bolo: Zrieknutie sa satana, krst, myropomazanie, eucharistia a v závere modlitba Pána – Otče náš. [2]

Pre ilustráciu si môžeme pozrieť tabuľku ktorú na základe preskúmaných prameňov diel Ambróza Milánskeho, Cyrila Jeruzalemského a Teodora Mopsuestského zostavil Pavel Gavriluk. [2]

Homília	Cyril Jeruzalemský	Ambróz Milánsky	Feodor Mopsuestský
Prvá	Svetlý pondelok: 1 Pet 4, 7 – 5, 14. Zrieknutie sa satana a prijatie Christa	Svetlý utorok: Jn 5; 4 Zrieknutie sa satana, pomazanie olejom radosti	Do prijatia krstu: Modlitba Otče náš
Druhá	Svetlý utorok: Rim 6, 3 – 14. Zoblečenie odevu, pomazanie olejom radosti pred ponorením do vody, Trojité ponorenie do vody a Trinitárna formula	Svetlá streda: Rim 6, 3 – 14. Trojité ponorenie do vody a Trinitárna formula(Vyznanie viery v mene Svätej Trojice) Myropomazanie hlavy po trojitom ponorení (začiatok)	Do prijatia krstu: Zrieknutie sa satana, Vyznanie viery v mene Svätej Trojice, pomazanie olejom radosti
Tretia	Svetlá streda: 1Jn 2, 20 – 28.	Svetlý štvrtok: 2 Kor 1, 21; Jn 9.	Do prijatia krstu: Vyzlečenie odevu, pomazanie tela

	Myropomazanie hlavy, uší nosa a hrude	Myropomazanie hlavy, umytie nôh duchovná pečať	olejom pred krstom, modlitba – vzývanie Svätého Ducha nad vodou, trojité ponorenie
Štvrtá	Svetlý štvrtok: 1 Kor 11, 23. Eucharistia	Svetlý piatok: 1 Kor 12, 4. Plody svätého krstu, Eucharistia (začiatok): modlitba posvätenia	Po krste: Eucharistia: príprava svätých Darov, ďakovná modlitba, umytie rúk biskupa, modlitba za živých a zosnulých
Piata	Svetlý piatok: 1 Pt 2, 1. Eucharistia, umytie rúk biskupa, ďakovná modlitba, Trisvjatoje Otče náš	Svetlá sobota: Gn 14, 17 - 20; Ž 22. Eucharistia (pokračovanie), Modlitba Otče náš	Po krste: Eucharistia, epikléza, prijímanie
Šiesta			
Nedeľa			
Jn 6. Eucharistia (záver) čas a miesto modlitby			

Z tejto tabuľky je zrejmé, že Ambróz priamo vychádzal zo štruktúry mystagogickej katechézy jeruzalemského biskupa, ktorého sa nedržali ani v Ríme ani v Severnej Afrike. Môžeme k tomu podotknúť, že kalendár liturgických čítaní bol veľmi obľúbený aj mimo Palestíny nie len na východe, ale aj v Arménsku a na západe. Aj na základe uvedeného treba povedať, že toto porovnanie systému katechizácie Ambróza, Cyrila a Feodora sa týka iba všeobecnej štruktúry a ich konceptu a nie samotného obsahu. Čo sa týka obsahu, bolo by nesprávne tvrdiť, že v Miláne sa riadili palestínskymi tradíciami, zatiaľ čo v severnej Afrike sa riadili antiochijskými tradíciami. Ambróz vo väčšine svojich príkladov katechizácie neuvádza svoje patristické zdroje. Keď hovorí o obrade zrieknutia sa (satana), ako o podpísaní dlhu s Bohom, alebo o pomazaní

tela olejom radosti pred krstom ako o príprave bojovníka na rozhodujúcu bitku, alebo o vode krstu, ktorý prirovnáva k lonu matky, alebo o trblietavých bielych šatách novopokrstených ako príklad bielych šatách ženíchovej nevesty na svadbe, očividne čerpá z mystagogickej tradície celej Cirkvi.

Je potrebné k tomu poznamenať, že obrad svätého krstu v západnej časti cirkvi na rozdiel od východnej časti líšil dvomi pozoruhodnými detailmi. Pred zrieknutím sa satana sa na západe konal obrad nazvaný otvorenie uší a nosných dierok (effeta – otvor sa), o ktorom na východe nič nepočujeme. Tento obrad vychádza z evanjelia podľa Marka, kde je opísaný zázrak Isusa Christa. Tam priviedli k Nemu hluchonemého a prosili Ho, aby naňho vložil ruku. On ho vzal nabok od zástupu, vložil mu prsty do uší, poslinil si ich a dotkol sa mu jazyka. Potom pozdvihol oči k nebu, vzdychol a povedal mu: Effeta, čo znamená: Otvor sa! V tej chvíli sa mu otvorili uši a rozviazal spútaný jazyk a správne rozprával. [Mk 7, 33-35] V diele o Sviatostiach (De sacraentis) Ambróz vysvetľuje novopokrsteným tento obrad, ktorý sa uskutočnil na Veľkú sobotu pred krstom: *Čo sme teda urobili v sobotu? Bezpochyby otvorenie. Tajomstvo otvorenia sa udialo vtedy, keď sa ti kňaz (biskup) dotkol uší a nosa. Čo to znamená? Keď v evanjeliu k nášmu Pánovi Isusovi Christovi priniesli hluchonemého človeka, dotkol sa mu uší a úst. Uši lebo bol hluchý a úst, lebo bol nemý, pričom povedal: Effeta[4] Je to hebrejské slovo, ktoré sa po latinsky povie: adaperire, čiže: otvor sa. Aj tebe sa kňaz dotkol uší preto, aby sa ti uši otvorili pre kňazské výklady a príhovory. Povieš mi: Ale prečo nosa? Tamtomu nemému sa dotkol úst, aby od Christa dostal hlas, keďže nevedel vyrozprávať nebeské tajomstvá. [Ž 78, 2] Jemu úst, lebo to bol muž. Teraz sa však krstia aj ženy a čistota služobníka nie je taká, ako čistota Pána. Nemožno ich ani len porovnávať, lebo Pán hriechy odpúšťa, kým služobníkovi sa hriechy odpúšťajú. Preto sa biskup, aby zachoval ako dôstojnosť obradu, tak aj svojho biskupského postavenia, nedotýka sa úst, ale nosa. Prečo nosa? Aby si zacítil lúbeznú vôňu vernosti naveky. Aby si aj ty, ako svätý apoštol hovoril: sme Christovou lúbeznou vôňou pre Boha. [2 Kor 2, 15] Aby sa aj v tebe naplno rozhořela viera a oddanosť. [4]*

Cirkevní učitelia vnímali, aj na základe logiky samotných evanjelií, obradné otváranie uší a nosných dierok skôr duchovne. Uši pokrstených boli pomazané olejom, aby nezostali hluchí k mystickému katechizovaniu, v ktorom sa odhalil skutočný význam svätých tajín, nosa, aby mohli dýchať Christovou vôňou, ako apoštol Pavol kedysi obrazne nazýval kázanie evanjelia. [2 Kor 2, 15] Všimnime si, že príbeh evanjelia sa vzťahuje na otvorenie úst, nie na nosné dierky. Ambrose vysvetľuje podobný rozdiel v cirkevnej praxi s ohľadom na slušnosť: nie je vhodné, aby sa kňaz dotýkal pier žien ktoré mali byť pokrstené. [4]

Druhým rysom milánskeho obradu bolo to, že diakoni, dodatočne umývali nohy novopokrstených kresťanov po vystúpení z krstiteľnice. Ako tvrdí Ambróz

v tom čase v baptistérii čítali evanjeliou pasáž vysvetľujúcu význam obradu: *Isus vstal od večere, odložil si vrchný odev, vzal plátený ručník a opásal sa. Potom nalial do umývadla vody a začal umývať učeníkom nohy a utierať ich ručníkom, ktorým bol opásaný.* [Jn 13, 4-5] Z nasledujúceho rozprávania sa dozvedáme, že na jednej strane umytie nôh charakterizovalo úlohu očistenia [Jn 13, 8-10] a na strane druhej slúžilo ako príklad pokory pre učeníkov. [Jn 13, 13-16] Je zaujímavé, že v Španielsku bol tento obrad zrušený na začiatku 4. storočia. Možno bolo dôvodom to, že niektorí kňazi začali brať peniaze za krst, čo odôvodňovali tým, že umývanie nôh bolo doplnenou službou. [2] V Ríme v 4. storočí obrad umývania nôh nevykonávali, ako o tom svedčí Ambróz, pravdepodobne kvôli veľkému počtu katechumenov pristupujúcich k svätému krstu: *Uvedomujeme si, že v rímskej cirkvi, ktorej vzor a príklad ináč vo všetkom sledujeme, tento zvyk nepoznajú. Obyčaj umývania nôh u nich teda nemajú, ale pomysli na to, že od neho možno upustili kvôli veľkým počtom.* [4]

Otvorenie a umývanie nôh sú dva západné obrady, ktoré na východe prijaté neboli. Pokiaľ ide o otvorenie, ani jeden východný otec nespája pomazanie čela alebo tela pred krstom s touto pasážou Evanjelia³⁵ Samozrejme v tejto štúdii sa nemôžeme podrobnejšie zaoberať všetkými zložitostami obradu, pretože tieto otázky patria skôr do dejín liturgiky ako do dejín katechézy. [8]

Vo svojich katechetických homíliách o sviatostiach bol Ambróz nielen talentovaným mystagógom, ale aj citlivým psychológom a jemným apologétom. Začínal akékoľvek vysvetlenie s tým, že bol skeptický k pohľadu človeka, ktorý pochybuje nad všetkým čo sa deje v týchto liturgických tajomstvách. Postavil svoje vysvetlenie svätých tajín na základe spásonosného poznania, ktoré novopokrstený kresťania dostali počas katechizácie. Za týmto účelom obracal pozornosť k biblickému príbehu spásy človeka a nadviazal na neho najväčšie Božie zázraky s pôsobením blahodäte Svätého Ducha v liturgických obradoch.

V tajomstve svätej Eucharistie sa pôsobením blahodäte Svätého Ducha stáva chlieb a víno Christovým Telom a Krvou. Čo sa týka presného okamihu, kedy dochádza k tomuto okamihu vysvetľuje Ambróz nasledujúco: *Možno povieš: No môj chlieb je taký obyčajný. Ale tento chlieb je chlebom len pred sviatostnými slovami. Keď sa k nemu pridá posvätenie, stáva sa z chleba Christovo Telo. Preto podajme aj dôkaz o tom, ako môže byť Christovým Telom to, čo je chlebom. Aké slová a čie slová vykonávajú posvätenie? Pánove Isusove. Lebo všetko ostatné, čo bolo vyslovené pred tým,*

³⁵ Tam priviedli k Nemu hluchonemého a prosili Ho, aby naňho vložil ruku. On ho vzal nabok od zástupu, vložil mu prsty do uší, poslinil si ich a dotkol sa mu jazyka. Potom pozdvihol oči k nebu, vzdychol a povedal mu: „Effeta, čo znamená: Otvor sa!“ [Mk 7, 33-35]

*pochádza od kňaza: on vzdáva Bohu chválu, on prednáša príhovor, on prosí za ľud, za vladárov a za ostatných. [1 Tim 2, 1-2] Ale keď prichádza k vytvoreniu tohto veľkého tajomstva už kňaz nepoužíva svoje vlastné slová, ale používa Christove slová. Čiže túto tajinu vytvárajú Christove slová. [4] Podobné stanovisko zdieľal aj svätý Ján Zlatoústý. [3] Modlitba posvätenia sú slová Christa pri tajomnej večeri: Toto je Moje Telo.. toto je Moja Krv... [Mt 26, 26-29] Ambróz zdôrazňuje že tieto slová hovoril sám Isus. Christos je neviditeľne prítomný na svätej liturgii a opakuje tieto slová cez ústa kňaza. Pre porovnanie, podľa svätého Cyrila Jeruzalemského a Theodora Mopsuestského [1] prebieha moment posvätenia zostúpením Svätého Ducha počas epiklézy (modlitby vyzývania Svätého Ducha). Ako hovorí Cyril vo svojej piatej mystagogickej katechéze: *Potom, keď sme sa posvätili týmito duchovnými hymny, prosíme ľudomilného Boha, aby zoslal na predložené dary Svätého Ducha, aby učinil chlieb Telom Christovým a víno Krvou Christovou. Lebo čoho sa dotkne Svätý Duch to je posvätené a premenené.* [6] Všimnime si, že na Východe nebola táto otázka predmetom horúcej debaty ako na Západe a po dlhú dobu boli na túto otázku rôzne pohľady, ako sme videli v príklade Jána Zlatoústeho a jeho priateľa Theodora Mopsuestského. Etapy a obsah katechézy v latinsky hovoriacej západnej časti rímskeho impéria sú zhruba podobné s tými, s ktorými sme sa stretli v Jeruzaleme a Antiochii. V tomto ohľade môžeme hovoriť o skutočne katolíckej tradícii, ktorá sa nakoniec sformovala koncom štvrtého storočia. [2]*

O SVIATOSTIACH (DE SACRAMENTIS) VÝKLAD NA PRVÉ DVE KAPITOLY

Úvod

Podobne ako u iných cirkevných spisovateľov a teológov, aj dielo svätého Ambróza Milánskeho o Sviatostiach bolo prednesené v paschálnom týždni, kedy už boli katechumeni pokrstení. Tieto katechézy boli prednesené od utorka do soboty Svetlého týždňa. Katechéza pozostáva zo šiestich ucelených homílií.

Prvá katechéza

V prvej katechéze k novopokrsteným rozoberá Ambróz obrad effeta s ktorým môžeme stretnúť v diele o Tajinách. Podľa jeho svedectva sa tento obrad uskutočňoval v sobotu. *Čo sme teda urobili v sobotu? Bezpochyby otvorenie Tajomstva otvorenia sa udialo vtedy keď sa ti kňaz dotkol uší a nosa. Čo to znamená? Keď v evanjeliu k nášmu Pánovi Isusovi Christovi priniesli hluchonemého človeka,*

*dotkol sa mu uší a úst. Uší, lebo bol hluchý a úst, lebo bol nemý, pričom povedal: Effeta!*³⁶
Aj tebe sa kňaz dotkol uší preto, aby sa ti uši otvorili pre kňazské výklady a príhovory.
[4]

V tejto prvej katechéze sa Ambróz zameriava na zrieknutie sa démona, ale zároveň aj zrieknutie sa tohto sveta. *Zriekol si sa teda svata, zriekol si sa svetských radostí, a preto buď ostražitý. Kto dlhuje peniaze, ten má svoju dlžobu stále na mysli. A ty Christovi dlhuješ vieru. Drž sa preto tejto viery, ktorá je omnoho vzácnejšia, ako peniaze. Ved' viera je večným dedičstvom a peniaze len dočasným. Aj ty maj stále pred očami to, čo si sľúbil a potom budeš bez obáv, ak neporušíš sľub, splatíš aj svoj dlh.* [4]

V ďalšej časti tejto katechézy môžeme vidieť podobnú paralelu výkladu svätého krstu a jeho predobrazov ako v predchádzajúcom diele O tajomstvách, kde v tretej kapitole používa príklady zo Starej zmluvy doplnené o exegézu Novej Zmluvy. Ambróz hovorí o význame blahodate Svätého Ducha, ktorý posväcuje vodu *voda uzdravuje len vtedy, keď zostúpi Svätý Duch a posväťí vodu,* [Mt 3, 14-15] *Christos tam zostúpil iba preto, aby sa očistilo telo, ktoré si vzal z našej prirodzenosti. Christos totiž nepotreboval zmývať vlastné hriechy, lebo On sa nedopustil hriechu.* [1 Pt 2, 22] *To bolo potrebné len pre nás, čo zostávame uväznení v hriechu.* [4]

Ambróz reaguje na skeptikov, že ak sa pozeráme na obrad svätého krstu telesnými očami, potom sa naozaj nič mimoriadne nestane. Bez pôsobenia Svätého Ducha nemôže voda umývať nečistotu hriechu vo vnútri človeka. *Ty si však uvidel len to, čo si svojím telesným zrakom a ľudským pohľadom vidieť mohol. Uvidel si to, čo sa dá vidieť, ale to čo skutočne pôsobí, si nevidel. A to neviditeľné je pritom omnoho dôležitejšie ako viditeľné, lebo viditeľné je do času, kým neviditeľné je naveky.* [2 Kor 4, 18] [4] Ambrose pri tomto výklade používa niekoľko biblických obrazov, aby pomohol vidieť novopokrsteným kresťanom neviditeľné, tajné pôsobenie Svätého Ducha. Ako príklad uvádza Námána, ktorý bol malomocný a vrhol sa do vôd Jordánu neveriac že obyčajná voda dokáže vyliečiť jeho chorobu. Po uzdravení uveril slovám proroka, že to nie voda bola tá ktorá uzdravuje, ale milosť Božia, ktorá účinkuje cez vodu. *Nakoniec nech ňa poučí aj čítanie z knihy kráľov. Námán bol Sýrčan, bol malomocný a nič ho nemohlo očistiť. Tu povedalo zajaté dievčatko, že v Izraeli je prorok, ktorý ho môže očistiť od náказы malomocenstva. Nabral teda zlata a striebra a vydal sa k izraelskému kráľovi. Keď sa ten dozvedel, dôvod jeho návštevy, roztrhol si rúcho a povedal, že je to najskôr provokácia, keď sa od neho žiada to, čo nie je v kráľovskej moci. Ale Elizeus kráľovi odkázal, aby Sýrčana poslal k nemu a tam sa zvie, že v Izraeli je Boh. Keď prišiel, prikázal mu, aby sa sedem rás ponoril v rieke Jordán. Vtedy začal sám seba presviedčať, že v jeho vlasti majú*

³⁶ „Otvor sa.“

rieky lepšiu vodu, do ktorej sa veľa ráz ponoril, a nikdy ho to z malomocenstva neočistilo. To ho odradilo a neposlúchol prorokov pokyn. Ale na povzbudzovanie a presvedčanie sluhov ustúpil a ponoril sa. V tom bol očistený a pochopil, že to nie jej voda, čo každého očisťuje, ale blahodať. [4]

Ak sa pozrieme na druhé porovnanie v Ambrózovom diele, naše hriechy sa topia vo vodách svätého krstu, rovnako ako bol zničený hriešny ľudský rod vo vodách potopy v čase Noeho, alebo rovnako ako sa utopila celá faraónova kavaléria v Červenom mori. *Každé telo bolo skazené svojimi neprávosťami. Preto hovorí: Boh tým ukazuje, že telesná nečistota a poškvrna ťažkého hriechu má milosť Ducha. Preto keď Boh chcel obnoviť to, čo daroval, spôsobil potopu a spravodlivému Noemovi rozkázal nastúpiť do korába.* [4] Každý pokrstený je zase podobný slepému človeku, ktorého Isus prikázal umyť sa vo rybníku Siloe. [Jn 9, 1-12] Po umytí ich sa ich oči otvorili, aby pochopili dovtedy neviditeľné pôsobenie Svätého Ducha. [2]

V závere tejto prvej katechézy hovorí Ambróz o tom, že už dávno predtým ako vznikli židovské sviatosti, bol predobraz svätého krstu v potope sveta a keďže im predobraz nášho krstu predchádzal je viditeľné že kresťanské tajiny sú staršie ako židovské. [2]

Druhá katechéza

Druhá katechéza hovorí o krste, jeho predobrazoch a Ambróz tu spomína aj krst u pohanov a židov, ktoré porovnáva s kresťanským krstom. *Je veľa druhov krstu, no apoštol hovorí, že je jeden krst [Ef 4, 5]. Prečo? Existujú totiž aj krsty pohanov, ale to nie sú krsty. A hoci sú tiež obmytia, krsty to byť nemôžu. Umývajú si telo, ale vinu zmyť nevedia. Aj u židov existovali krsty, z ktorých niektoré boli nepotrebné, ale iné sa stali predobrazom.* [4] Tertulián vo svojom diele o svätom krste [9] píše o pohanoch ako o tých, ktorí sú zbavení chápania všetkého duchovného. Okrem toho čistia svoje domy, chrámy a celé mestá pokropením krvou aspoň počas sviatku pohanského boha Apolóna, umývajú sa a predstavujú si, že to robia pre svoju obnovu a beztretnosť svojich zločinov. [5] Ak si pohania myslia, že voda v náboženských obradoch má očistnú moc, potom ktoré náboženstvo je vyššie ako náboženstvo živého Boha? Ak toto vezmeme do úvahy, aj tu budeme poznať túžbu diabla napodobňovať Božie diela, keď on sám zavádza krst medzi svojimi vlastnými. Ale je tam niečo podobné? Nečistý sa očisťuje, ten ktorý zahynul sa oslobodzuje, odsúdenému je odpustené. Takto by diablo zničil svoje vlastné dielo, keby zmýval hriechy, na ktoré sám navádza. [5]

Krst bol ustanovený preto, aby tento svet neovládala leš a úklady démona, ako o tom hovorí aj samotný Christos: farizeji, ktorí nechceli prijať Jánov krst,

zmarili Boží zámer. [Lk 7, 30] Preto aj Ambróz hovorí, že krst je Božím zámerom a akú veľkú milosť dostanú tí, ktorí naplňajú tento Boží zámer. [4]

A teraz sa pozri, vďaka čomu prijímaš krst ty, veď krst má svoj pôvod v Christovom kríži, v Christovej smrti [Rim 6, 3]. Tam sa skrývajú všetky tajomstvá, lebo trpel za teba. Len v ňom si vykúpený, len v ňom si spasený. [4] Sväté Písmo zreteľne svedčí o tom, že prvý človek v raji bol veľmi dobrým, [1Mjž 1, 31] krásnym a dokonalým Božím stvorením. Na druhej strane predsa len nebol bytosťou svojbytnou a neohraničenou, navyše bol odkázaný na neustálu Božiu pomoc. Iba Stvoriteľ dáva stvorenému svetu život aj dych, a iba Ním žijeme, pohybujeme sa a existujeme. [Sk 17, 25-28] Všetko Božie stvorenie, aj keď by bolo ako dokonalé, predsa je len stále podmienené a nie je schopné autonómnej existencie mimo Boha. [12] Svätý Cyril Alexandrijský podobne ako bl. Augustín hovorí, že väčšia blahodať je tá, ktorú priniesol a dáva Isus Christos: Pretože kvôli závisť diabla vstúpila do sveta smrť a vnútri človeka sa usídlil hriech, Christos sa usídlil do vnútra človeka prostredníctvom svojho Ducha, aby nielen odstránil smrť spôsobenú závisťou diabla, ale aj dal človeku väčšiu blahodať. A ako ju dal? Tak, že zvíťazil a premohol diabla, ktorý snoval úklady proti človeku, daroval človeku večný život namiesto smrti, ktorú spôsobil diabol. [10]

Svätý Cyril Jeruzalemský k tomu dodáva, že vo svätom krste sa deje neobyčajná a paradoxná vec, veď sme skutočne nezomreli ani sme neboli skutočne pochovaní, ani sme neboli skutočne ukrižovaní a nevstali z mŕtvych. Christos bol skutočne ukrižovaný, skutočne zomrel a vstal z mŕtvych. Toto všetko je nám darované, aby sme keď už sme sa stali účastníkmi jeho utrpenia napodobnením (vo svätom krste) získali spásu. Nech si nikto nemyslí, že krst poskytuje iba odpustenie hriechov a blahodať synovstva ako krst Jána, ktorý poskytoval iba odpustenie hriechov, ale správne vieme, že ako je krst očistenie hriechov a nositeľom darov Svätého Ducha, tak je aj antitypom Christových utrpení. [6]

Apoštol Pavol v liste rímskym kresťanom píše: *Alebo neviete, že všetci, čo sme boli pokrstení v Krista Ježiša, boli sme pokrstení v jeho smrť? Krstom sme teda spolu s ním boli pochovaní v smrti, aby sme tak, ako bol slávou Otca vzkriesený z mŕtvych Kristus, aj my kráčali v novote života. Ak sme s ním zjednotení podobnosťou jeho smrti, budeme s ním zjednotení aj vo vzkriesení. Veď vieme, že náš starý človek bol spolu s ním ukrižovaný, aby bolo zneškodnené telo hriechu, aby sme už viac neboli otrokmi hriechu. Lebo kto zomrel, stal sa slobodným od hriechu. Veríme, že ak sme zomreli s Kristom, spolu s ním budeme aj žiť. Veď vieme, že Kristus, vzkriesený z mŕtvych, už viac nezomiera, smrť už viac nad ním nepanuje. Totiž smrťou, ktorou zomrel, zomrel pre hriech raz navždy, ale život, ktorý žije, žije Bohu. Tak aj vy usudzujte, že ste mŕtvi hriechu, ale žijete Bohu v Ježišovi Kristovi.* [Rim 3, 11] Podobne uvažuje aj Ambróz

v závere svojej katechézy nadväzujúc na slová apoštola Pavla. *Čo znamená, že je to: v smrti? Že tak, ako zomrel Christos, máš aj ty okúsiť smrť. Lebo ako Christos zomrel hriechu a žije Bohu, tak aj ty máš v tajine krstu odumrieť predošlým zrodom hriechov, aby si v Christovej milosti mohol vstať z mŕtvych. Ide teda o smrť, ale nie o ozajstnú smrť v tele, ale o jej spodobnenie. Keď sa totiž ponáraš, berieš na seba podobu mŕtveho v hrobe a získavaš podiel na tajomstve jeho kríža tak, ako bol Christos zavesený na kríž a jeho telo bolo pribité klincami.* [4] Existuje predpoklad že krst v období Ambróza sa v Miláne vykonával tak, že diakoni ktorí stáli v baptistériu držali krsteného za rozťahnuté ruky v tvare kríža zatiaľ čo kňaz, alebo biskup ho držali za hlavu a spoločne ho ponárali pod vodu. [4] Záver druhej katechézy hovorí o pomazaní po krste. *Všimni si prečo si bol pomazaný. Povedal, že pre večný život. Preto neuprednostňuj tento život pred tamtým. Keď napríklad povstane proti tebe nejaký nepriateľ a chce, aby si sa zriekol viery, a keď sa ti bude vyhrážať smrťou, len aby si sa nejako previnil, uvaž, čo si treba vybrať. Nevyberaj to, pre čo si nebol pomazaný, ale vyber to, pre čo si pomazaný bol: daj prednosť večnému životu pred životom časným.* [4] Pri porovnaní s ostatnými katechézami Ambróza Milánskeho, je predpoklad že táto druhá katechéza nie je kompletná, keďže ostatné katechézy sú zakončené doxológiou.

SUMMARY

Although Blessed Augustine was a disciple of St. Ambrose, in his catechetical practice he followed local North African traditions more closely as an example of the Bishop of Milan. The general plan of the catechetical practice of Blessed Augustine differed from the way in which Ambrose of Milan was common, because Augustine was dominated by a practice that was more similar to the catechetical practice of St. John Chrysostom. Ambrose was rather a continuation of the mystagogic tradition of Cyril of Jerusalem. In his catechetical homilies "On the Sacraments", Ambróz was not only a talented mystagologist, but also a sensitive psychologist. He began any explanation with the fact that he was skeptical of the view of a man who doubts everything that happens in these liturgical mysteries. He based his explanation of the holy secrets on the basis of the saving knowledge that the newly baptized Christians received during the catechesis. To this end, he drew attention to the biblical story of man's salvation and followed up on God's greatest miracles with the work of the benevolence of the Holy Spirit in liturgical rites. In the article we tried to approach Ambrose's understanding of the Holy Baptism in the context of the biblical basis of the Old and New Testaments, as well as his system of catechesis in the light week. We also see from the content that he was an excellent teacher and a talented rhetoric.

His approach in catechesis is very simple and accessible to all ages and levels of education of listening Christians.

REFERENCES

Patristic sources

1. THEODORE OF MOPSUESTI. 1949. *Book for the baptized*. Les homélies catéchétiques. Ред. Tonneau R. Studi e Testi 145. Vaticano : Biblioteca Apostolica Vaticano, 1949. /ФЕОДОР МОПСУЭСТИЙСКИЙ. Книга для крещаемых. Les homélies catéchétiques. Ред. Tonneau R. Studi e Testi 145. Vaticano : Biblioteca Apostolica Vaticano, 1949./
2. GAVRILYUK, P. 2001. *The history of catechesis in the ancient church*. [Ed. holy George Kochetkov]. Moscow : St. Filaret Moscow Higher Orthodox Christian School, 2001. 315 p. /ГАВРИЛЮК, П. 2001. История катехизации в древней церкви. [Под ред. свящ. Георгия Кочеткова]. Москва : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. 315. s./
3. Works of the holy father of our John Chrysostom archbishop of Constantinople. Word to Judas betrayal. Volume Two in Two Books. Book one. St. Petersburg : Edition of the St. Petersburg Theological Academy, 1896. /Творения святого отца нашего Иоанна Златоустаго архиепископа константинопольскаго. Слово на предательство Иуды. Том второй в двух книгахъ. Книга первая. С. Петербургъ : Издание С. Петербургской Духовной Академии, 1896.
4. AMBRÓZ, sv. 2017. *Výklad vyznania viery, o sviatostiach, o tajomstvách*. Trnava : Trnavská univerzita, Teologická fakulta, 2017. 309. s.
5. TERTULLIAN. About baptism. In Library of the Fathers and Teachers of the Western Church. (Translation by Bishop Vasiliy (Bogdashevsky). Volume 31. Kiev: Kiev Theological Academy, 1915. pp. 35-59. [2020-02-16]. Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/o_kreshenii/#0_1. /ТЕРТУЛЛИАН. О крещении. [online]. Ин Библиотека Отцов и Учителей Церкви Западных. (Перевод еп. Василия (Богдашевского). Том 31. Киев : Киевская Духовная Академия, 1915. с. 35-59. [2020-02-16]. В: https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/o_kreshenii/#0_1/
6. CYRIL JERUZALÉMSKÝ, sv. 1997. *Mystagógické katechese*. Velehrad : Refugium, 1997. 80 s. ISBN 80-86045-09-9.
7. KIRILL ARCHBISHOP OF JERUSALEM, saint. 1991. *Catechetical and mystical lectures*. Moscow, 1991. /КИРИЛЛ АРХИЕПИСКОП

ИЕРУСАЛИМСКИЙ СВЯТИТЕЛЬ. 1991. *Поучения огласительные и тайноводственные*. Москва, 1991.

Scientific sources

8. MITCHELL, L. L. 1966. *Baptismal Anointing*. London : SPCK, 1966.
9. KOCHAN, P. 2018. Historicko-patristický úvod k Tretiemu listu ku korintským od apoštola Pavla. In *Acta Patristica*. Prešov : Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2018, roč. 9, č. 19, s. 177-184. ISSN 1338-3299.
10. PRUŽINSKÝ, Š. 2019. Pojmy charis, charizma a charita v biblickej, historickej, eschatologickej a sociálnej perspektíve. In *Historia Ecclesiastica : časopis pre dejiny cirkví a náboženstiev v Strednej Európe*. Prešov, Prešovská univerzita, 2019, roč. 10, č. 2, s. 39-49. ISSN 1338-4341.
11. SAVČÁK, P. 2019. Dochalcedónci a problém cirkevnej jednoty. In *Acta Patristica*. Prešov : Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, roč. 10, č. 20, s. 97-104. ISSN 1338-3299.
12. ŽUPINA, M. 2017. Prvotný stav človeka v raji (raj a púšť ako stavy života a mysle človeka). In *Acta Patristica*. Prešov : Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, roč. 8, č. 17, s. 83-97. ISSN 1338-3299.

AMBROS OF MILAN AND ITS CATECHESIS IN THE PASCHAL WEEK IN THE WORK ON THE SACRAMENTS (DE SACRAMENTIS)

Jan PILKO, assistant professor, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, jan.pilko@unipo.sk, 00421517724729

Abstract

In this article, we will try to approach the method of catechesis of Ambrose of Milan at the time when he was a bishop in Milan. The primary source of the presented analysis was his work "De sacramentis", which deals with the basic mysteries of the Church, which were received by the newly baptized catechumens.

Keywords

Liturgy, baptism, chrismation, Eucharist, catechesis, catechumen

RESSURECTION OF THE CHRIST (a few words about the feast and its iconography)

Ján HUSÁR

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

Troparion, tone 5:

Christ is risen from the dead, trampling down death by death, and on those in the tombs bestowing life!

Kontakion, tone 8:

Thou didst descend into the tomb, O Immortal, / Thou didst destroy the power of hell. / In victory didst Thou arise, O Christ God, / proclaiming "Rejoice!" to the myrrh-bearing women; / granting peace to Thine apostles, // and bestowing resurrection on the fallen. [6]

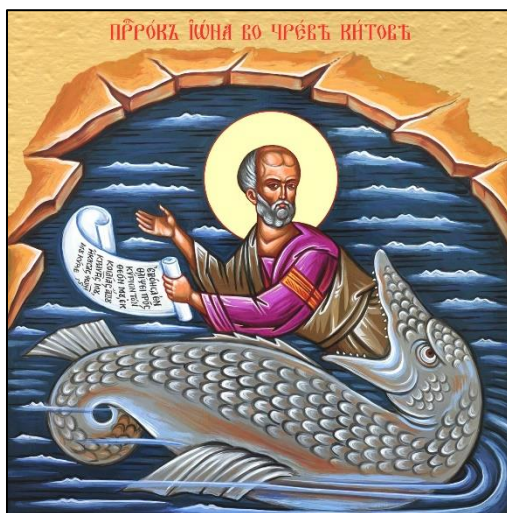


Without the Resurrection our faith would be empty, our acts without meaning. A correct understanding of the iconography of the Christian feasts is a necessary component of the basic education of all believers, which relates to theological and soteriological issues. In the minds of people Christs Resurrection was always connected with the idea of redemption from sin. Christ experienced death just as every human being, but his death ultimately led to the destruction of death. Christ had risen, vanquished death through death and gave life to those in tombs. This is the meaning of the *Troparion* of Christs Resurrection. It is necessary to say, that the very moment of the

Resurrection was not seen by anyone and thus it is inaccessible to human minds, and therefore there is no icon which would capture this moment. This was one of the reasons why the icon of the Resurrection was in the Orthodox tradition exchanged with the icon of Christs descent into Hades, where the idea of human redemption from eternal death is emphasised. The depiction of Christ who is

going out of the tomb with flags in his hands, with groups of sleeping soldiers, is a later unorthodox intrusion from Western Art on to the feast of Resurrection, and offers an inaccurate view of the understanding of God. The West attempts to understand everything by rational constructs and therefore it also attempted to rationalize the Resurrection and depict it. However the Resurrection was inaccessible to human eyes. Also the icon of the nativity of Jesus Christ does not depict the moment of birth, and how this took place is left to the imagination of our faith.

From the beginning, the theme for the writing of the icon of the Resurrection took its cause from the book of the prophet Jonas, who after spending three days in the bowels of the whale, was thrown out. Three days in the bowels of the whale, prefigured Christ's three days in the tomb. [1] Later (around the 3rd century), the themes of this icon were taken out of the Gospels. Most often the theme of the appearance of the angel to the Oil bearing women at Christ's tomb. [5] Around the sixth century, another theme appears, which is Christ's descent



into Hades, which according to Orthodox teaching, occurred on Great Saturday and which prefigured Christ's Resurrection in light. Later other themes appeared: the appearance of Christ to Mary of Magdalene, the appearance to the eleven disciples (the icon on the Sunday of Thomas – *Antipascha*) and others. We can mention here the icon of the Resurrection – Descent into Hades.

The basis for the Orthodox iconography for the feast of the Resurrection was the apocryphal Gospel of Nicodemus, where the story of Christ's descent into Hades is told. Further, the work of Eusebius of Alexandria, "The word about the descent of John the Baptist into Hades" and also the work of Epiphanius of Cyprus "The word about the burial of the body of Our Lord Jesus Christ", which were written in the fourth century. In the apocryphal Gospel of Nicodemus we read: "And then the Lord of glory, the powerful God with his strength had overcome death, caught the Devil, he tied him, presented him to



eternal punishment and took our forefather Adam, together with the prophets and all saints who, where in Hades into his enlightened glory...and God presenting his hand said: Come all to Me, who are my saints, because you have my image- you, who, where condemned to death due to the diabolical wood. Now however, you see, how I have condemned death with wood. [6]

The iconography of the feast of the descent into Hades was formed in the 12th century in the Byzantine environment. The event which is taking place on the icon, is happening as if in the bowels of the earth- in hell, which is depicted in the manner of an opening black abyss. [1] In the centre of the icon there is the Saviour,

which depicts his central role in the history of salvation. The author of the Paschal canon, saint John the Damascene states: Even if Christ died as a human being and His holy spirit had departed from his most pure body, his Divinity remained united with his soul and body. Thus in hell he does not appear as its captive, but as a Victor, the Liberator of those who are captured in it, not as a servant, but as a Representative of Life. Christ is depicted with a shining halo (a circular or ellipse *mandorla*), in the symbol of glory, which is usually depicted in various shades of a bluish colour. His clothes are not those, in which he was depicted during the period of his earthly service, that is blue-red, but his colour is shining white and of a golden-yellow shading and thin yellow rays shine from them. The darkness of hell is filled with the shining of Divine rays, the shining of the glory of the God-Man who is entering it. This is the light of the future Resurrection and the shining rays symbolise the coming Pascha. The Saviour is stepping on two boards placed over each other, which symbolise the gates of hell. On many icons underneath them we can see the figure of Satan the lord of darkness who is dwelling in the abyss being thrown there and turning away. On older icons we can see further details: ruptured chains, by which angels are capturing Satan, there are further different keys here, nails, and others – all this symbolises the destruction of evil. [4]

Usually in his left hand, Christ holds a cross which is the symbol of victory over death, and with his right hand he is taking out of Hades the forefather Adam. On some icons, Christ is holding a scroll in his left hand or with both hands he is taking out Adam and Eve from Hades (then the cross is held by two angels depicted above Christ). [2] Around Christ there are the just Old Testament forefathers, kings and prophets, most often are depicted Adam and Eve, John the Baptist, the forerunner of Christ in Hades, who usually points to the Messiah with his hand, whose coming he was announcing already in Hades. The icon also contains the kings David and Solomon, the first murdered human being Abel, Moses, and other just. The elevations, which are raised above the saints symbolise the upper world and depict an antithesis to the darkness of Hades. The figures of Adam and Eve protrude from the graves.



The symbolism of the colours of the forefathers is also interesting. The top parts of their clothing is different and the bottom of the same colour. Adam is in white (sometimes in grey-white) and blue and Eve is in red and blue. The blue colour of the bottom clothing symbolises, that God had created both of them, that is that they do not have bodily parents, but that they are the first people. The white garments of Adam symbolises, the fact that God created him as the first person out of dust from the earth. The red garment of Eve symbolises again the fact, the God created her out of the body of Adam ("blood from my blood"). The red-blue garment of Eve is completely identified with the garment, in which it is depicted on Orthodox icons of the Most pure Mother of God. [3] This is also not due to chance, since just as through the first (Eve) sin came into this world, so also through the second (Most Holy Mary) redemption came to this world from sin. Sometimes the foremother Eve has her left hand covered, which symbolises the fact that she had picked with this hand the forbidden fruit and had infringed upon the commandment of God.

SUMMARY

The correct understanding of feasts, their liturgical texts and iconography is a very important feature of basic catechetical work. When one understands the

historical context and iconography and its symbolism, one is much more prepared to accept the important theological import of all Gospel events. Undoubtedly, the resurrection is the most important of Christian feasts in the liturgical year, because among other things it confirms our membership in the Kingdom of God promised to us, and to which Jesus Christ is the key. Without the Resurrection our faith would be empty, our acts without meaning. The whole meaning of the feast is summarised in the liturgical text, which states: Christ is risen from the dead, trampling over death by death, and in those in tombs bestowing life!

REFERENCES

1. USPENSKY, L. A. 1997. *Theology of the Icon of the Orthodox Church*. Moscow, 1997. 656 p. ISBN 5-89419-009-6. /УСПЕНСКИЙ, Л. А. 1997. *Богословие иконы Православной Церкви*. Москва, 1997. 656 с. ISBN 5-89419-009-6./
2. ALEXEEV, S. 2007. *Encyclopedia of the Orthodox icon*. St. Petersburg, 2007. 246 p. ISBN 5-7373-0208-3. /АЛЕКСЕЕВ, С. 2007. *Энциклопедия православной иконы*. Санкт-Петербург, 2007. 246 с. ISBN 5-7373-0208-3./
3. EVDOKIMOV, P. 2005. *The art of an icon. Theology of Beauty*. Klin, 2005. 384 s. /ЕВДОКИМОВ, П. 2005. *Искусство иконы. Богословие красоты*. Клин, 2005. 384 с./
4. CATHERING A. - MEYENDORFF, P. 1995. *The Incarnate God : The Feasts of Jesus Christ and the Virgin Mary*. Volume II. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 1995. pp. 103-121. ISBN 978-0881411300.
5. HALLICK, M. P. 2001. *The Story of the Icons*. Brookline, MA : Holy Cross Press, 2001. 80 s. ISBN 978-1885652423.
6. *The Resurrection – Icon of Victory* [online]. [2020-06-04]. Dostupné z: <https://iconreader.wordpress.com/2011/01/24/the-resurrection-icon-of-victory/>.

RESSURECTION OF THE CHRIST

(a few words about the feast and its iconography)

Jan HUSAR, docent, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov,
Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, jan.husar@unipo.sk, 00421517724729

Abstract

The article refers to the most important of all Christian feasts - the Resurrection of Christ with a special emphasis on iconography. It describes the historical development of the depiction of the feast and it also discusses the details of the icon of the Resurrection. A correct understanding of the iconography of the Christian feasts is a necessary component of the basic education of all believers, which relates to theological and soteriological issues.

Keywords

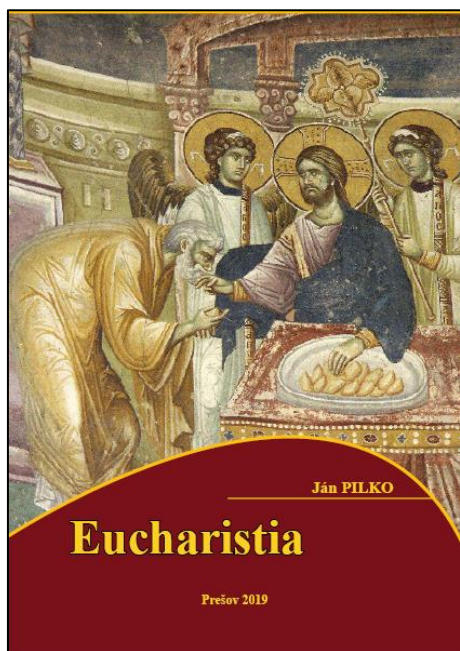
Resurrection, Jesus Christ, iconography, symbolism, Gospel

EUCHARISTIA

/ Jan Pilko, Presov : Faculty of Orthodox Theology, 2019, 107 p., ISBN 978-80-555-2334-7. - Ján Pilko, Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2019, 107 s., ISBN 978-80-555-2334-7. /

(review)

Pavol Kochan, assistant professor, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, pavol.kochan@unipo.sk, 00421517724729



Scientific monograph ThDr. Ján Pilko, PhD. on the theme of the Eucharist seeks to clarify the issue of the perception of the holy mystery of the Eucharist in contemporary Christian life, both for the individual and for the whole community. The text is divided into individual chapters, which together with the content, introduction, conclusion, and list of bibliographic references occupy approximately 100 pages of text.

In terms of content, the author addresses the fundamental issues of the Church's teaching on the Eucharist in individual chapters and subchapters. Beginning with the determination of the basic issues and a description of the current state, in the individual chapters he gradually clarifies the

meaning and nature of the Christian Eucharist. First, he analyzes the various Old Testament foreshadowings in the first chapters by which the Triune God prepared all mankind through the chosen nation for the coming and receiving of the Messiah, Jesus Christ, who instituted the Holy Eucharist at the Mysterious Supper. It is this part that reminds us personally of the style of St. Ephraim of Syria, which is known for its genius in the exegesis of individual demanding allegories of the Old Testament and their subsequent comparison. Gradually, in the following chapters, the author moves on to the expressions of selected holy Fathers of the Church, who, with their exegesis, approached the Eucharist itself.

We especially emphasize one fact that the author interweaves with the thoughts of almost all Fathers, and that is the essence of spiritual realism, which

is found in the holy secrets and thus also in the Eucharist. Perceiving and understanding this aspect of the Holy Secrets helps one to understand the necessity of living the Holy Secrets on a daily basis, especially the Eucharist. In other words, the author sought to capture and explain all the most important issues associated with the Eucharist. Finally, the author approaches the very issue of the chosen topic, which is the Eucharistic life of the Christian today. It characterizes individual questions that arise from the practical life of Christians and which many of them have no biblical-theological or logical justification (the so-called 3-year epitima (penance) of children to the First Holy Confession, etc.). Many of the absurdities in the liturgical life of Christians stem practically from the effort to justify oneself before God and the Church, which constantly calls through the mouths of many saints to receive the Eucharist daily, which Christos instituted precisely because of man. In the end, the author presents the ideas of individual church writers who answer the current two questions: what caused the deviation from constant acceptance and how this error can be corrected.

Overall, we evaluate the monograph, which is theologically tuned into the liturgy as high quality, which only confirms the author's commitment to scientific research. This is also evident from the rich citation apparatus that the author used in his work. Since the work certainly did not exhaust such a comprehensive topic, which the author himself states, after enriching the topic with more information, we can realistically imagine another part of this work, which would clarify not only the scientific society many problematic issues of current understanding of the place and importance of the Christian life.

References:

References: