

Contents

papers

ONTOLOGICAL ESSENCE OF BODY AND SOUL IN TERTULLIAN	3
---	---

Marián AMBROZY

КОНТЕКСТ ИДЕЈЕ СВЕТОГ РАТА ПРЕМА ДЕЛИМА ЛАВА И ТЕОДОСИЈА ЋАКОНА: ВИЗАНТИЈСКО ОСЛОБОЂЕЊЕ КРИТА 960/961. ГОДИНЕ	16
---	----

Славиша ТУБИН

DUCHOVNÁ PRELEŠŤ V PRAXI CHARIZMATICKÝCH HNUTÍ.....	34
--	----

Andrej NIKULIN

TOTALITARYZM RACJONALNOŚCI JAKO PRZYCZYNA KRYZYSU ANTROPOLOGICZNEGO W ŚWIETLE ROZWAŻAŃ IWANA KIRIEJEWSKIEGO (1806-1856).....	42
--	----

Artur ALEKSIEJUK

JAZYK, TRADÍCIE A HRIECH V SÚČASNEJ SPOLOČENSKEJ KRÍZE	59
---	----

Miroslav KAZÍK

VPLYV SOCIÁLNEJ IZOLÁCIE SPÔSOBENEJ KORONAKRÍZOU NA JEDNOTLIVÉ SKUPINY OBYVATEĽSTVA.....	71
--	----

Monika MIKITOVÁ

FILOZOFIA DEJÍN ALEBO PRAVOSLÁVNA ANTROPOLÓGIA.....	80
--	----

Marián FEĎO

Editorial

Dear Colleagues.

We would like to present you the next issue of our journal. In the individual studies the authors present their findings in the fields of history, theology, psychology, social work, pedagogy and spirituality. The first study deals with the ideas of Tertullian based on his view of the body and soul. This is a question that in his time was beginning to be pushed to the forefront in Christian circles who were seeking answers at a time of increasing pressure from Roman society on Christianity. The second article describes the concept of Christianity's (or Byzantine) view of „holy war“ through the ideas of Leo and Theodosius, who were active at the time of the liberation of Crete. The author of another article discusses the dangers of pentecostal movements and their impact on the spiritual life of man. The fourth article presents the critique of total rationalism formulated by Kireyevsky as the main cause of the present anthropological and social crisis. In spite of his work in the 19th century, his view is not distant from our times. The author of the next study reflects on the current state of society, especially its leaders. He reflects on the use of language and the presentation of sin. The article presents a survey among university students and primary school pupils as to whether they consider smoking a sin. The sixth study addresses the social issue of the impact of the social isolation caused by the covid-19 crisis on different groups of the population. The aim of the study is to retrospectively identify the impact of this social isolation that occurred during the pandemic period. The last article introduces the concept of the author's perspective on the philosophy of human history, which is an anthropological expression of the nature of man as well as his fall into sin. He then presents Isus Christ, whom he sees as the way, the truth and the life in anthropological-eschatological terms.

We believe that the studies in this issue will enrich your intellectual perspectives with new knowledge and use in your creative scientific and academic work.

Pavol Kochan (editor)

ONTOLOGICAL ESSENCE OF BODY AND SOUL IN TERTULLIAN

Marián AMBROZY

College of International Business ISM Slovakia in Prešov, Prešov, Slovakia

Tertullian was one of the most important church fathers of Western origin. He excelled not only in his argumentative and writing skills, but especially in his versatility as a theological thinker. He probably touched on all the problems of theology that were being solved in his time. Although official Christianity in the form of a doctrine during his lifetime, of course, did not exist, but this thinker definitely contributed to its formation and purification from various non-Orthodox impurities, especially from the environment of gnosis. He necessarily had to deal with various philosophical postulates during his work. It implicitly comes into conflict with philosophical thinking. Although it was not the first plan, Tertullian also postulated philosophical views. His originality cannot be denied, both in the theological and philosophical dimensions of his thinking. In his face, the well-known fact is confirmed that in the field of patristics it is very difficult to separate philosophers from theologians. This is how he expressed his views on the need for tolerance in the sense of religious pluralism. [20]

In the framework of collisions with philosophy, Tertullian had to express certain metaphysical and ontological views, to take a special position in this sense. Not because he dealt with systematic philosophy. Philosophical postulates served him as an argumentative potential against various opinions that clearly contradicted the basic postulates of Christianity. Tertullian argued both with various Gnostic schools and with Marcion. He disputed, for example, the Cainite heresies. [16] *Adversus Marcionem* is known as his most extensive work. It reflects the significance of the controversy with Marcion and his followers. He also argued with the modalistic monarchy (patripassianism) represented by Praxaeus. Wilhite argues that Marcion's docetism stands and falls on the testimony of Tertullian. According to him, there is no other evidence for this. [18] The question is why Tertullian distorted Marcion's Christology so much.

In this context, it is appropriate to explain Tertullian's position in the field of the problem of mind and body. This position has profound theological implications. In principle, we can say that the basis of the philosophical position regarding the ontological nature of the body and soul is a controversy with the gnostics and heretics (from today's point of view). Tertullian adapted his

position to the need to distinguish himself from views he considered foreign to Christianity. Here ontology provided him with good means of argumentation which he could use as a counter-argument against ideological opponents. In our study, we will discuss this problem in Tertullian in more detail.

Thus, Tertullian uses philosophy argumentatively, in the sense of polemic. Even if he speaks of this with restraint, it cannot be said that he does not want to have anything to do with philosophy in general. "He agrees only with a philosophy that corresponds to the revelation of God (*credo, ut intelligam*)". [17] It will be appropriate to outline how and on what topics Tertullian argued with his opponents.

The Valentinian gnosis looked at the body of Christ differently than the apostolic tradition perceived it. This can be attributed primarily to the docetist position. He was certainly not credited with either a material or bodily character. Valentinus, a gnostic of great influence, has the following main features of the teaching, reconstructed from fragments and from the teachings of his disciples: Divine fullness (*πλήρωμα*) consists of 30 paired aeons. The most important are the first four pairs that make up the ogdoad. In the eternal Aeon, the Father separated the Son. The Logos and the Proto-Man are close to them. The Son and the Logos close to Him became a body, the Son suppressed human nature in himself, and therefore in the revelation only the divine essence sounds like an anticipation of Monophysitism. Actually, it's aeons. In addition to them, there are much more aeons, the group is larger than that of the Barbelognostics, there are 80 of them. The Demiurge, the Old Testament God, organized the world. In the Son, Christ and Jesus are like two beings, while Jesus is the joint child of the aeons in all its fullness. Jesus had pre-existence before coming into the world. His real mother is Sophia, whom he abandoned and ascended to the Pleroma. Christ is a pure Spirit who came from above and passed through the body of Mary through the cross, as through a channel (Christ left his visible body before death, he died not as the Son of God, but only as a man Jesus). [12] Sophia, the last aeon (in the interpretation of gnosis, often perceived as a feminine spiritual being - divine wisdom, identified by the Gnostics with the Holy Spirit) wanted to know the unknown Father, who in fact was sin and the divine element thus fell into the world (sin in gnosis has epistemological rather than ethical dimension). The body of Christ was spiritual and heavenly. Due to the lack of sources, it is difficult to reconstruct his views in detail. However, Valentinus knows only one Sophia, he does not share her. In the interpretation of Irenaeus, the Holy Spirit is one of the aeons, according to the account of Hippolytus, he is one of the main aeons from which other aeons arose. Quispel argues that in Valentinus' stories,

Eireneus is simply not telling the truth, as are Clement of Alexandria and Tertullian. [15]

It is not easy to reconstruct the original Valentinian gnosis. There is no doubt that the Gnostics who professed this form of gnosis completely ignored the apostolic tradition. They definitely did not consider the body of Christ a body similar to a human. Their point of view also differed internally. One can distinguish between Western and Eastern Valentinians. While Western representatives considered the body of Christ to be psychic, Eastern Valentinians attributed it to a pneumatic character. The Docetist nature of the body of Christ is documented, for example, in the *Acts of John*, a work influenced by the Valentinian gnosis. "I was considered what I am not, not what I was for many others; but they will call me (talk about me) by something else, which is vile and unworthy of me". [23] Elsewhere there is a passage: "Sometimes, when I grabbed it, I met with a material and solid body, and at other times, again, when I felt it, the substance was immaterial and, as it were, did not exist at all." [23] It is indicative that the document *First Apocalypse of James*, which has obvious Valentinian features, also has Docetist features. In it, according to the Gnostic author, Jesus says the following: "I did not suffer or grieve in anything. And these people did me no harm". [24] The *Apocalypse of Peter* approaches the problem of the body of Christ in a similar, apparently Docetist way: "He whom you see above the cross, glad and laughing, is the living Jesus. But (δέ) he into whose hands and feet they are driving the nails is his physical part (σαρκικόν), which is the substitute". [2]

At times it may seem that the *Gospel of Thomas* had a Gnostic basis. It is not true. In this case, this is a work of an older time, in which the dogmatic thinking of the Platonic direction is manifested. Later versions of the text may have been influenced by Valentinian gnosis, but only marginally. The Gospel itself contains no speculative Gnostic elements. This only contributes to the spirit of asceticism.

The Gospel of Philip is somewhat similar in structure. This is clearly a gnostic approach, and it cannot be ruled out that Valentinus himself could have been the author. The Demiurge plays a negative role in this Gospel. The text denies the conception of Jesus by the Holy Spirit. He claims that a woman could not conceive from a woman. The text also says that Jesus appeared in such a way that everyone could perceive him, but not as he really is. "He [appeared] to angels as an angel and to men as a man". [7] He appeared in His glory only to the apostles on the mountain: "Flesh [and blood] shall not inherit the kingdom [of God]". [7] The Gnostic author of the text refers to selected scriptural statements that he uses to support the escape from the body. However, in a

biblical context, they prove that the body will be saved, not just the soul. Docetist moments can certainly be found in the Gnostic Gospel in question.

The opponent to whom Tertullian paid the most attention in terms of polemic was Marcion. Marcion's doctrine, which is considered heretical, is close to Gnosticism, "to which he has been erroneously reckoned". [3] God the Father is an unknown god, in any case, he is not identical with the god Demiurge, otherwise the God of the Jews, but this is an unknown God, about whom his son Jesus gave the first message, which is understood here docetically. The result is two gods, the punishing God Yahweh and the unknown God proclaimed by Christ. Marcion did not know how to connect the punishing God YHWH with the Father whom Christ preached. He concluded that a truly good God cannot be oppressive. [1] He calls the Old Testament God Cosmocrator. The God of the Jews is just, the unknown higher God is good, he is the God of love. The Marcionist Jesus did not have a material body, but an apparent body, created supernaturally, though capable of suffering. He was not really born of Mary, for as the Son of God he could not be thus defiled by the world. Jesus Christ did not atone for sin, he only brought the message. Pospíšil considers Marcion's theology an attempt to introduce gnosis into Christianity. [14] His reflection of the Jewish religion was inaccurate and pessimistic.

Marcion's Christ was only a mode of the Father - the unknown God, but docetism prevents the crucifixion of the unknown. The crucifixion of Christ was real, the body of Christ really existed, but it did not have a divine essence, only "it was probably similar to the formations that arise during materialization during spiritualistic sessions". [13] He excluded almost everything from the canon, the entire Old Testament, leaving from the New Testament only the *Gospel of Luke*, even what is abridged by some passages and the epistles of Paul, except for the epistles to Titus and Timothy. The disciple of Marcion Prepon was of the opinion that Christ entered into Jesus after baptism. His disciple Apeles also made changes to the teaching, according to which the Demiurge is not a god, but only the highest created angel, besides him there is a fallen angel - the second in line, who became the lord of evil. Marcion rejects the resurrection of the body. He denies the birth of Christ in the flesh, he perceives Christ as a spirit. He is incapable of suffering. After Marcion, Apelles followed in his footsteps. He claimed that Christ had an astral body.

Tertullian answered in great detail those who openly contradicted the apostolic tradition in any form. Among the Gnostics, he strongly opposed Docetism and the rejection of the Old Testament. He tried to fight against the most flagrant interpretations in the sense of the emerging Christology and pneumatology, but above all against opinions that clearly deviated from oral

Christianity. Against these opinions, he had to arm himself not only with theological, but also with philosophical arguments, since his opponents also had opinions that had a philosophical dimension.

Our thinker had a rather limited metaphysical portfolio to choose from. We assume that the Indian metaphysical systems were not known to him, so he based only on those that were in the cultural consciousness of the Hellenistic world. Plato and middle Platonism were widely used by the Gnostics, so these directions were not attractive to him. He himself recalls that Plato, as a merchant, sold goods to the Gnostics that they used. [21] He partly used Aristotle, but did not become the basis for Tertullian in a metaphysical sense. He did not like the materialistic atomism of Epicurus. He regarded Stoic metaphysics as a suitable ontological substrate. He uses it as an ontological counterweight to the Platonism used by both the Valentinians and Marcion. [6]

As you know, the stoa is a philosophical trend that was influenced, among other things, by Heraclitus. What Tertullian could find in Stoic metaphysics as a reliable argument on which to rely was the corporeality of the soul. This was something that contrasted sharply with the dualism of body and soul characteristic of Platonism. Corporeality means that everything belongs to matter. Everything that exists is so corporeal, material. This applies not only to the world, including man with his body and soul, but also to the bodily God himself. It is not about the identification of matter and God, but about corporality - materiality. Therefore, it is inappropriate to attribute materialism to Tertullian. His true ontological position is corporality.

In the field of the ontological nature of the body and soul, Tertullian clearly takes a monistic position. This means that the body and soul constitute one ontological entity. Tertullian has a clear idea of the origin of souls. „Our faith tells us that souls are made or born“. [21] He criticizes those philosophers who believe that the soul consists of visible bodily elements. The fifth element was discussed not only by the Pre-Socratics, but also by Aristotle and the Peripatetics (*De caelo*). Tertullian singles out the Stoics, who say that the human spirit is merged with man. „But, on the departure of this spirit which is generated with the body, the living being dies. Therefore, this spirit which is generated with the body is a body. But, this spirit of which we speak is the soul. Hence, we must conclude that the soul is corporeal“. [21] The postulation of the corporeality of the soul gives Tertullian many argumentative advantages. Our theologian considers the Platonists wrong, their decision about the nature of the soul introduces confusion, in his opinion. According to him, the soul moves the body. If she herself were not corporeal, this would be impossible, there was no transmission mechanism. Descartes and the occasionalists, who chose the

epistemological solution, later had a problem with this problem. Tertullian's solution is ontological. He also refers to the opinion of Soran, who also considered the soul to be corporeal. Tertullian does not consider two transferred bodies to be an empirically impossible situation, he argues for the pregnancy of a woman who can carry several other bodies in her body. He considers the corporeal soul to be invisible. „The fact that the soul is invisible flows from the nature of its corporeal substance and is determined by its own nature. Besides, of its very nature it is destined to be invisible to certain things“. [21]

The soul is a special kind of body. Nevertheless, it has the basic properties that any bodily entity should have, such as form, limitation, three-dimensionality. He disputes the Platonist claim that if the soul had a form, it would be divisible. As evidence, Tertullian cites the experience of a charismatic Christian woman who, in a trance, could visually perceive souls as bodily entities. The form of the soul in this testimony was close to that of the human body. [21] The soul simply cannot have a form other than human, Tertullian believes. The soul has a color similar to air. Souls are recognizable by shape. „By the divine breath it was condensed and took on the lineaments of the body that it filled and, as it were, it was frozen into the exact shape of the body“. [21]

As for the beginning of life, Tertullian clearly speaks of this. According to him, life originates from conception, both soul and body. Our author speaks of the seed of the body and the seed of the soul, which arise from meditation. The exception was Eve, whose body was taken from Adam's rib. „So, for a certain length of time, her flesh was without specific form, such as she had when taken from Adam's side; but she was then herself, a living being, since I would then consider her soul as a part of Adam“. [21] Tertullian's strong views again have a polemical-argumentative reason. „The core of Tertullian's "doctrine"—the distinction between the Spirit of God (*spiritus*) and his breath (*flatus*), the latter being the very substance of the human soul, transmitted by the act of procreation and deriving, ultimately, from the original soul of Adam (traducianism)—was intended by him as the main weapon against the alternative concepts of the soul as presented by Hermogenes and Marcion“ [8]

Tertullian also deals with reason in *De anima*. He takes it this way: „By 'mind' I mean merely that faculty which is inherent and implanted in the soul and proper to it by birth and by which the soul acts and gains knowledge. The possession of this faculty makes it possible for

the soul to act upon itself, the soul being moved by the mind as if they were distinct substances“. [21] Our theologian considers the soul to be superior to the mind. In a dead person, his soul goes away, not his mind. He perceives the soul as indivisible. He does not agree with the opinion of Plato or Aristotle. „The soul,

then, is a single substance, simple, and can no more be said to be made up of parts than that it can be divided into parts, since it is indivisible". [21] He does not consider it important to look for some bodily organ that would be considered the receptacle of the soul. Willhite points out that Tertullian uses the term "spirit" in two senses. As a soul distinct from the body, and also in terms of intellectual ability. [19] Tertullian positively perceives the opinion of Plato, according to which the soul has both a rational and an irrational beginning. He considers this opinion to be consistent with Christian revelation. Tertullian defines the irrational element as being under the influence of the serpent, he associates the irrational element in the soul with evil. Tertullian also thinks about the mechanism of cognition. Feelings he considers a gear lever that receives impressions, thinking is a function of the soul. Therefore, he does not consider thinking to be a force belonging to the body, brain, etc., but, according to Tertullian, it belongs to the soul. Feelings belong to the body, because the soul without the body does not receive sensations. „Therefore, sensation takes place in the soul and thought begins in the senses, but the soul is the root of it all". [21] He believes that feelings are fallible. There can be a difference between sensation and reality, the senses can misperceive reality. Without feelings there would be no perception, there would be no elements that are a source of joy and satisfaction, says Tertullian. He does not deny the role of the sense organs as a source of knowledge. [21] Our thinker rejects both Plato's ideas and Plato's idealistic epistemology. He directly connects them with heretics, calling them Valentinians. It also refutes Plato's idea of ἀνάμνησις. He also rejects Plato's opinion about the transmigration of souls, according to Tertullian, this does not happen. As an argument, he postulates the thesis that souls must appear with the identity of their previous lives, which is clearly contrary to experience. [21]

The mind is higher than the senses, it cannot be said that the intellect is higher than the soul. The epistemological conclusions of Tertullian in this work are unequivocal: „(1) Intellect is not superior to sense on the argument that the instrument through which a thing exists is inferior to the thing itself. (2) Intellect must not be considered to be separate from the senses, since that by which a thing exists is united to that thing". [21] Life, as well as intelligence, comes from the soul. Free will exists, man is his own master. Free will can be suppressed by Divine Grace. It is appropriate to quote a phrase in which Tertullian captured the essence of his own perception of the soul: „The soul, therefore, we declare to be born of the breath of God, immortal, corporeal, possessed of a definite form, simple in substance, conscious of itself, developing in various ways, free in its choices, liable to accidental change, variable in disposition, rational, supreme, gifted with foresight, developed out of the one original soul". [21]

Regarding the origin of life, Tertullian advocates Traducianism. He disagrees with Plato regarding the pre-existence of souls. According to him, the soul is created by conception together with the body from the mental and physical seed. [11] We thinkers think that excess is the seed of the soul, and especially the seed of the body. They are connected, they form one being. The soul is indivisible. Its origin is in the breath of God who created the soul of Adam. From him come the souls of all mankind. For all other souls they are shoots (tradux) of the souls of Adam. Hereditary sin is also transmitted in this way. Here Christ was an exception, because in the human sense he was not created by a seed, but by a supernatural conception. Tertullian dedicated a special work *De carne Christi* to his body. „Tertullian himself claims *De carne Christi* to be a praestructio or foundation to his book on the resurrection of the flash (*De resurrectione mortuorum*)“. [9]

The basis of the above file is its controversy with modern docetists. Here our author tirelessly defends the divine and human nature of Christ. [10] Tertullian proceeds from the fact that the birth was the will of God, and that is why he took the form of a man. Dunn points out that for Tertullian, Mary's virginity was related to more than just the question of Jesus' conception. [4] In Tertullian's Christology, Mary's virginity becomes a critical issue - cf. [5] Christ was born of flesh and bones. Our author's argument is primarily aimed at Marcion, who denied the physical nature of the body of Christ. Tertullian does not regard the incarnation as something unworthy of God. Our thinker objects to Marcion by saying that he was born in the same way. „*Odisti nescentem hominem, et quomodo diligis aliquem?*“ [22] If God were ashamed of the incarnation and the flesh, the redemption of the flesh, which is a reality, would hardly be possible. Tertullian claims that God incarnate brings justice, chastity, mercy, patience, and innocence. So, it is worthy of imitation and does not carry nonsense. The crucifixion of an unreal body and its death would be an ontological problem. If his death and crucifixion were unrealistic, then there would be a problem with the ontological status of his resurrection, which would have serious soteriological consequences. [22] In that case, the crucified and buried Jesus would be a lie. Here he postulates the famous words with which he points to the reality of the actions of Jesus, which are true, despite the fact that, from the point of view of the logic of possible worlds, their ontological actualization is extremely unlikely. „*Crucifixus est dei filius; non puset quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile est quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile*“. [22]

In the case of the unreal Christ, even the soteriological, historical and other important connections connected with him could not take place. Tertullian also

argues ontologically in this text in the same way as later in *On the Soul*. What is real is also corporeal. Incorporeality means unreality. Illusion without a real ontological essence (i.e., without corporeality) could not actively operate and thus interfere in any effective sense. Its source of human nature is the real human body. In turn, he acquired the divine essence through Sonship, which is impossible without God the Father. [22] The suffering of the body is also a testament to its true human nature. The apparent essence of the body of Christ will continue even after the resurrection. Thus, the belief of the unbelieving Apostle Thomas would be a lie of Christ. Jesus was not a high priest or a magician. [22]

The body of Christ was not composed of imaginary substance, Tertullian contradicts Apelles. According to him, there would be no radical difference in terms of accidents and actions, even if the body of Christ came from heavenly substance. Here we see an implicit game with the possibility of accepting the Aristotelian division into the sublunar and supralunar worlds. The argument also goes in the sense of interpreting some of Jesus' statements which, taken out of context, would make sense, apparently denying his birth. Tertullian shows that, according to the (gnostic) identification of evil with sin, even the body of Christ, although made of heavenly substance, must have been sinful. Our theologian refutes Gnostic views indirectly, arguing, proving that the consequences arising from their premises lead to a clear contradiction with reality. The miracles of Christ would not stand out to such an extent if He possessed some kind of miraculous or even apparent body. [22] He considers suffering sufficient proof of his true earthly origin. „*Ex hoc ergo convincimus nihil in illa de cellis fuisse, propterea, ut contemni et pati posset.*“ [22] The body of Christ was not psychic, and he did not have a soul formed from the body. And not pneumatic, as Tertullian attributes to Valentinus. The fact that the soul in Tertullian is invisible does not mean that it does not have a corporeal nature. He notes that the human soul is rational in nature. Christ took on a real human soul. He accepted her to bring her salvation. [22] It cannot be identical to his body. The soul does not have the form of a body of flesh and bones, neither with us nor with Christ, for then his soteriological work would have no meaning for man. He brilliantly corporally proves that everything that exists is the body of its own kind (*corpus est sui generis*). Thus, even the existing soul (human and Christ's) is corporeal, it has its own invisible body. [22] However, it is not identical with the human body, only in the metaphysical sense of corporality, according to which it would otherwise be unreal. It is ontologically no different from the soul of any other person.

CONCLUSION/SUMMARY

In the area of psychology and the ontological status of the body, Tertullian was able to consistently stand on the monistic principle. He maintains this ontological position in both *De carne Christi* and *De anima*. It is based on the belief that everything that exists must necessarily be the body of its own kind, otherwise it would not exist. His conviction is not due to Tertullian's deep interest and leitmotif in constructing a metaphysical explanation of the universe. Our author enters the realm of metaphysics, nolens volens. His primary interest is the theological polemic against the Gnostics (especially the Valentinians), but also against Marcion. This controversy put him in a situation where it is necessary to postulate some kind of internally consistent ontology, compatible with the developing, but still very young church tradition. Of the already existing ontological models, Stoic telesism was the most suitable for him, which is diametrically opposed to the Platonism used mainly by the Gnostics. Its advantage is a strict ontological monism, which convincingly helped Tertullian to defend the salvation of soul and body, as well as theologically overcome a number of gnostic dualisms. On the one hand, he considers the soul and body to exist and therefore bodily; on the other hand, he is aware of their difference and does not speak of the soul from the body, nor of the psychic, pneumatic body. He also applies these beliefs about the ontological nature of the soul and body of Christ.

Acknowledgement: This article was developed as a part of solution of the project IG-KSV-ET-01-2021/12.

REFERENCES

1. ANDRADE, G. 2018. Marcion of Synope's relevance in the contemporary world vis-à-vis religious violence. In: *Acta Theologica*. Vol. 38, Is. 2, pp. 15-31. ISSN 1015-8758.
2. *Apocalypse of Peter*. 1996. In: Nag Hammadi Codex VII. Edited by Birger Albert PEASON. New York and Köln : Leiden, pp. 218- 247, ISBN 3-05-003439-4.
3. BONDY, E. 1993. *Filozofie sklonku antiky a křesťanského středověku*. Praha : Vokno, 256 p. ISBN 80-85239-24-8 .
4. DUNN, G. D. 2007. Mary's virginity in Partu and Tertullian's anti-docetism in *de carne Christi* reconsidered. In: *Journal of Theological Studies*. Vol. 58, Is. 2, pp. 467-484. ISSN 0022-5185.

5. DUNN, Geoffrey D. 2023. Jesus in Tertullian. In: *Historical Afterlives of Jesus: Jesus in Global Perspective*. Cascade Books, pp. 74-91. ISBN 978-02-0364-28-7-0.
6. GAGER, John G. (1972). Marcion and Philosophy. In: *Vigiliae Christianae* Vol. 26, Is. 1-4, pp. 53-59. ISSN 0042-6032.
7. *Gospel according to Philip*. 1989) In: *The Coptic Gnostic Library II*. Edited by Bentley LAYTON. Leiden, Boston and Köln : Brill, pp. 143-215. ISBN 90-04-10443-7.
8. KITZLER, Petr. 2010. Ursprung, Entstehung und Weitergabe der individuellen Seele nach Tertullian. In: *Vigiliae Christianae*. Vol. 64, Is. 4, pp. 353–381. ISSN 0042-6032.
9. KITZLER, Petr. 2015. Tertullian's Concept of the Soul and His Corporealistic Ontology. In: *Tertullianus Afer. Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique*. Edited by Jerome LAGOUNERE and Sabine FIALON. Turnhout : Brepols (Instrumenta Patristica et Mediaevalia), vol. 70, pp. 43–62. ISBN 978-2-503-55578-2.
10. KITZLER, Petr. 2015. Lidská spása a Kristovo tělo v theologickém uvažování křesťanských proudů druhého a třetího století a Tertullianův spis De carne Christi. In: TERTULLIANUS. *O Kristově Tele. [About the Body of Christ]*. Praha : Oikoymenh, pp. 7-48. ISBN 978-80-7298-205-9.
11. KITZLER, Petr. 2018. *Duše a Telo u Tertulliana*, Praha: Oikoymenh, 123 p., ISBN 978-80-7298-346-9.
12. KOLAROVSKÝ, P. 1982. *Dejiny dogiem*. Bratislava : UK, 185 p.
13. MATOUŠEK, J. 1994. *Gnose*. Praha : Herrmann a Synové, 296 p.
14. POSPÍŠIL, C. V. 2010. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří, 462 p. ISBN 978-80-7195-394-4.
15. QUISPÉL, G. 1996. Valentinus and the Gnostikoi. In: *Vigiliae Christianae*. Vol. 50, Is. 1, pp. 1-4. ISSN 0042-6032.
16. SCHMID, H. 2022. Tertullian's opponent from On Baptismo 1 and The Paraphrase of Seem (NHC VII,1). In: *Vigiliae Christianae* .Vol. 76, Is. 5, pp. 483-532. ISSN 0042-6032.
17. VOLEK, P. 2022. *Dejiny stredovekej filozofie I*. Ružomberok : Verbum, 2022, 416 p. ISBN 978-80-561-0944-1.
18. WILHITE, D. E. 2017. Was Marcion a Docetist? The Body of Evidence vs. Tertullian's Argument. In: *Vigiliae Christianae*. Vol. 71, Is. 1, pp. 1-36. ISSN 0042-6032.
19. WILHITE, D. E. 2013. *The spirit of prophecy: Tertullian's Pauline pneumatology*, In: Todd D. STILL and David E. WILHITE (eds). *Tertullian and Paul*, Bloomsbury Academic, pp. 45-71. ISBN 978-05-6755-411-6.

20. TANASESCU, E. and DANECI-PATRAU, D. 2023. Religious freedom in Tertullian political thought: sources and coordinates for a contemporary rethinking. In: *Philosophia -International Journal of Philosophy*. Vol. 24, Is. 1, pp. 156-167. ISSN 2244-1875.
21. TERTULLIAN. 1950. On the Soul. In: *The Fathers of the Church*. Washington, DC : The Catholic University of America Press, pp. 179–309.
22. TERTULLIAN. 2015. *O Kristově Tele. [About the Body of Christ]*. Praha : Oikoymenh, 202 p. ISBN 978-80-7298-205-9.
23. *The Acts of John*. 2015. In: (Early Christian Apocrypha), Polebridge Press, 104 p. ISBN 978-1598151671.
24. *The First Apocalypse of James*. 1979. In: *The Coptic Gnostic Library*. Edited by James M. ROBINSON. Leiden, Boston and Köln : Brill, pp. 68–103.

ONTOLOGICAL ESSENCE OF BODY AND SOUL IN TERTULLIAN

Marian AMBROZY, assistant professor, College of International Business ISM Slovakia in Presov, Duchnovicovo namestie 1, 08001 Presov, Slovakia, ambrozy.marian@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0421-436X

Abstract

The article deals with Tertullian's ontological solutions in the field of the relationship between the soul and the body. Tertullian sets out his decision in such a way that, from the point of view of argument, he has the potential for polemics with the Valentinians and Marcion. Although the human body and the human soul are different, from an ontological point of view this is not a dualism. Both the body and the soul exist in reality, and therefore the soul must be corporeal. Not in the sense of materialism, but corporality. Tertullian preached the monistic identity of all things with corporality, both body and soul. He occupied the same position in the field of the body and soul of man, as in the case of the body and soul of Christ. He considered him a real person, while not denying his divine essence. Tertullian takes his ontological solution from the Stoics, seeking to avoid Platonism and metaphysically explain the monistic basis of the world - an argumentative weapon against gnostic dualism.

Keywords

Tertullianus, corporealism, body, mind, valentinians, Marcion

КОНТЕКСТ ИДЕЈЕ СВЕТОГ РАТА ПРЕМА ДЕЛИМА ЛАВА И ТЕОДОСИЈА ЋАКОНА: ВИЗАНТИЈСКО ОСЛОБОЂЕЊЕ КРИТА 960/961. ГОДИНЕ

Славиша ТУБИН

Православни богословски факултет, Универзитет у Београду, Београд,
Република Србија

УВОД

Десети век у Византији је доба високог верског полета који се дешава упоредо са постојаним војним експанзијама, синергијом државе и Цркве и мисионарским делатностима свештенства и монаштва у новим областима. Истовремено *Византијска Црква* је подржавала напоре своје царевине и међу оновременим списима војних клирика – хроничара могуће је идентификовати такво подржавање и у контексту верског сукоба илити идеје *светог рата*. Основно питање рада јесте да ли дела Лава и Теодосија Ћакона подржавају византијску државну идеју *светог рата* у њиховом књижевно-идеолошком опису реокупације Крита 960-961. године?

Вековима притешњена од стране Арабљана Византијска империја је најзад у X веку кренула у контраофанзиву на Истоку. [19], [26] Ромејска војна освајања су била пропраћена високим религиозним набојем у армији која је уз подршку свих слојева византијског друштва била дубоко освешћена идејом онога што се у историографији идентификује као свети рат.¹ Ова врста подршке долазила је не само од стране војног клира који је пратио трупе у ратним кампањама царства, [5]; [7] већ од клира уопште. [9] Главни

¹ Док западна историографија разуме појам светог рата нарочито у смислу крсташких похода ка Светој земљи одавно је постављено питање да ли су православни народи, а у првом реду Византија, практиковали идеју светог рата? За један од савременијих богословско-егзегетских осврта на идеју „праведног рата“ у библијском контексту погледати: [13] стр. 33. О разматрању питања „светог рата“: [25] стр. 33-34. О рефлексiji идеје у византијској идеологији и иконографији: [17] стр. 63-74.

спољнополитички успех Византије је био ослобођење Крита 961. године.² Тај догађај је оставио дубоке културолошке и верске импликације. Њима су се у делима бавили Лав и Теодосије Ђакон, остављајући нам драгоцене извештаје и перцепцију елемената светог рата у војној кампањи 960/961. године, тим пре јер долазе из пера двојице клирика Константинопољске патријаршије.

Историја Лава Ђакона у прве две књиге бави се тематиком освајања Крита од стране Никифора II Фоке,³ док је читаво дело *О завојевању Крита* Теодосија Ђакона (*De Creta Capta*)⁴ као епско-поетски омаж посвећено генералисимусу похода именованом Никифору Фоки тадашњем *доместику* *схола*⁵ и будућем цару империје. Поређење наратива двојице писаца показује већу дозу историчности и реалистичности код Лава, док Теодосије тежи ка мистичности која се испољава поетичним дијапазонима. Исторични наратив Лава доноси констатације о постигнутим успесима са краћим верским освртом, док Теодосијев дискурс задира у религиозни дух и верско-поетски поглед борбе на Криту где је она: света мисија, послање и изливање праведног божанског гнева на невернике. Додир њихових дискурса наратије је могуће идентификовати при осврту на верске и светописамске елементе идеје праведног и светог рата које ћемо представити у наредним поглављима.

1. ПРАВЕДНИ РАТ

Праведност и оправданост рата зависила је од наклоности Божије. Рат Византије и њеног „христољубивог цара“ [9] против критских Арабљана који су више од века раније освојили ромејски Крит, и гусарили византијским обалама, обојица писаца посматрају као праведну кампању која се дешава „са помоћу Свемогућег“ [4].⁶ Циљ уништења Крита као непријатељске базе не описује се само као праведно враћање земље која је

² О ранијем паду Крита у арабљанске руке као великом спољнополитичком поразу, и неуспешним покушајима византијске реконквисте острва: [22]. Такође, за арабљанско освајање Крита, в. [28] стр. 46; [14] стр. 83-94. Порфириогенит о детаљима византијског покушаја реокупације Крита 949. године: [3] стр. 664-678.

³ О личности и значају критског освајача Никифора II: [33] стр. 251-265; [32] стр. 1478-1479; [21] стр. 84-99; [16].

⁴ Латински назив дела *Ἀλωσις Κρήτης*.

⁵ О развоју војне функције *доместика* *схола* *истока* и Никифору Фоки као носиоцу те функције: [20]; [31] стр. 647-648.

⁶ О походима критских Арабљана на обале Мале Азије: [28] стр. 112.

некада била ромејска, већ и као насушна потреба за уништењем најистуреније муслиманске земље (острва) уклињене у хришћански свет, која је била само почетак у низу *византијске реконквисте* X века. [26]⁷ Теодосије нас упућује да у борбама хришћана на Криту Бог лично мења ток рата у хришћанску корист.⁸

1.1. *Старозаветне референце: Никифор II Фока и Роман II као Давид и Мојсије*

Борба Ромеја и Арабљана на Криту је у наративу Теодосија у многоме представљена као рекапитулација старозаветне борбе *Изабраног народа* са иноверним непријатељем. Једна од таквих референци јесте и борба византијског војсковође Никифора Фоке као Давида у двобоју са непријатељским шампионом. Насупрот лика богобојажљивог хришћанског војсковође Теодосије ставља иноверног цина (упореди: 1Сам 17, 4), који му се супротставља:

„Εἷς οὖν ἐκεῖνων ἦν ἄνθρωπος Κρητὸς ἱππότης, γιγαντοειδής“.⁹

Побеђени „γίγαντοειδής“ имао је и важно место код Лава Ђакона где непријатеља Никифор Фока обара бацањем копља. [11] ¹⁰ Такође, у улози Давида јавља се и василевс Роман II „који уместо ударања у струне харфе“ нуди непрекидне молитве за успех хришћана. [9]¹¹ На другом месту цар Роман попут Псалмопојца почиње молитву ради победе хришћана узношењем речи: „Господе мој, Господе не презри молитву моју“ (Пс 28, 1). [9]

Цар Роман II који није лично учествовао у ратној кампањи представља се и као Мојсије у борби против Амалика (Изд 17, 10-16). Наиме, када је Роман у далеком Константинопољу молио Бога за победе уздигнутих руку дотле хришћани побеђују, кад су њему малаксавале руке хришћане су издавале снаге у борби, док на крају физичким подвигом у непрекидном уздизању руку (молитве) ка небесима не долази до надјачавања иноверних

⁷ Завршавајући епски спев *О завојевању Крита* Теодосије Ђакон поручује и осталим, Византији суседним, муслиманским државама на Истоку да их чека иста судбина као разорени Крит: [9] стр. 190.

⁸ Говор Никифора Фоке у току једне битке на Криту казује о синергији Божијој: „Бог је наш савезник и сапутник“: [9] стр. 158.

⁹ „Један од тих људи Крићана циновски витез“: [9] стр. 162.

¹⁰ Давид такође, Голијата побеђује бацањем камена из праћке. Пројектили праћке и бацање копља је у византијској војсци била дужност истог рода армије (енг. *javelins*) који је иза првих бојних редова гађао непријатељску живу силу.

¹¹ Упореди са 1Сам 16, 16; 1Сам 18, 10.

од стране хришћанске силе.¹² Ова представа је помало и оправдање Роману кога лично није било у кампањи, у смислу да без његове молитве Творцу не би било ни победе, али истовремено се јавља и као верско-идеолошка претпоставка наклоности Божије. Слика Мојсија и борбе против Амалика је била парадигма о тешкоћи *Критске кампање* у којој победу није доносило само голо оружје већ молитвено припадање Богу у ратним искушењима. Оно се даље јавља као узрок превазилажења свих недаћа и тријумфа хришћана на крају. [9]

1.2. Новозаветна референца код Лава Ђакона - „Будни и трезни“

Триумфална *Критска кампања* је имала једно искушење у току похода оличено у мањем војном поразу. Војне победе Ромеји су требали осигурати кроз „трезвеност и будност“ (1Сол 5, 6) коју је апостол Павле препоручивао хришћанима. [11] Овај рецепт је истовремено подразумевао војну дисциплину хришћанске војске али и духовну будност која је слобода од греха. Смиленост ових речи чије је делатно спровођење на *Критској кампањи* захтевао Никифор Фока била је на тесту при поменутом мањем поразу на острву од стране „неверника“, а чији је узрок била духовна разуданост војске, када једна епизода напорице Лава Ђакона помиње погибију ромејског хероја Никифора Пастиласа.¹³ Библијска референца о потреби „трезвености“, и недостатку ње као смрти коју доноси непријатељ врло вероватно да је могла упућивати и на Прву Петрову посланицу (1Пет 5, 8). Попут звере (сатане), који лута као лав гледајући кога ће прождрети камуфлирани Арабљани се јављају као острвска вребајућа казна за оне Ромеје који су одступили од „трезвености“.¹⁴ Лав Ђакон преноси опис Арабљана у говору Никифора Фоке војсци када их је упозорио на трезвеност:

¹² Готово пола века пре Романовог случаја који помиње Теодосије, деда Романа II Македонца, Лав VI Мудри у *Тактици* помиње и препоручује војсци да војсковођа у боју уздиже руке ка небесима и молитвено тражи помоћ Божију: [5] стр. 562. Теодосије молитве војсковођа у току *критског похода* претставља врло често са снажним догматски карактером (нпр. Фокина молитва: „Ω Χριστέ Πατρός τοῦ πρὸ αἰώνων τέκνον...“): [9] стр. 184.

¹³ Детаљније о погибији тракесијског стратега Никифора Пастиле, и реакцији главнокомандујућег Никифора Фоке: [4] стр. 8-10.

¹⁴ Прописане духовне и војне тактике.

„Τὰ θηρία τὰ κάκιστα, τὰς ἀργὰς γαστέρας, καταθινεῖσθαι λαὸν τὸν Χριστιάνῳ.“¹⁵

Недостатак врлине и преданост страсти разлог је смрти и мањег, али опомињујућег, војног пораза, и према нарави Теодосија Ђакона. [9]¹⁶ Враћање петро-павловском рецепту „трезвености и будности“, код ромејске војске даљи ток приповести Лава Ђакона показује као поновно задобијање наклоности Божије што је даље имплицирало победама хришћана над муслиманима. [11]

2. БОРБА СА „ПОТОМСТВОМ РОБИЊЕ“

Борба са Арабљанским калифатом од VII до X века представљала је највећи егзистенцијални изазов православној Византији. [23] Вековни антагонизам и одмеравање снага било је пропраћено стратегијама државне пропаганде која се најчешће темељила на верском залеђу. Предрасуде као и верска политика државе имале су своје место у литерарним делима. Религиозно оправдање „светог рата“ је грађено на библијским референцама и алузијама. Арабљанску самосвест о библијском, аврамовском пореклу свога народа Византијци су прихватили преиначивши га идеолошки у своју корист. Наиме, позивање Арабљана на Агару и најстаријег Аврамовог сина Исмаила праоца свих арабљанских племена био је повод за негативну конотацију коју су Ромеји користили за Исмаилове потомке, а то је „роборођеност“ па чак и богоодбаченост Исмаилових потомака насупрот „изабраних“ Ромеја као духовних Исакових потомака, Новог Израиља.¹⁷ Арабљани се и у *критској кампањи* називају „потомством Агаре – „τῆς Ἀγαρ“, „Ἀγαρ τέκνα“, затим, „зло племе роборођеног Исмаила“, које је и „народ греха“. [9] Теодосије у контексту

¹⁵ „Звери кварне, (ти) споро-прождрљивци, који су се хранили родом хришћанским“: [4] стр. 12. Нарочито је интересантан термин *καταθινεῖσθαι* који подразумева енергично, у овом контексту животињско храњење од нечега или некога. У *Α' Πέτ* 5, 8 термин који се односи на прождирање од стране звера је *τὸν καταπιῖ*.

¹⁶ Теодосије казује: „Οὗτος σταλεῖς ἐκεῖθεν εἰς πρῶτον λόχον, ἔρωτι πληγῶν, καρδίας ὑπερζήσει“.

¹⁷ Пост 21, 1-14. Слика два брата је у старозаветном маниру коришћена за однос између „богоизабраног“ Исака - ромејског (хришћанског) царства и „прогнаног“ Исмаила - арабљанског (исламског) калифата. О позитивном погледу на духовне потомке Исакове као и негативном погледу на Агару и потомке Исмаилове у црквеном песништву: [27].

рата са Исмаиловим потомцима пружа алузију на Пост 16, 12, казујући: „Роде Арабљана нека те стигне клетва стара“.¹⁸

Критски Арабљани асоцијацијом на ропство Агаре именују се као „роборођени“¹⁹ са даљом импликацијом Ромеја као синова наследства и чувара закона. [9], [11] Синови Агаре се називају „прождирачи камила“ [9] са јасном алузијом на 5 Мој 14, 7, те се појављују као нарушиоци (старозаветног) закона који конзумирају нечисту храну. Ипак, ова алузија ствара нејасноћу имајући у виду новозаветно укидање поделе на чисте и нечисте животиње јер је конзумација меса разних животиња, па између осталих, и камила дозвољена хришћанима (Дап 10, 9). Библијска алузија на овом примеру је јасно указивала на идеолошко-пропагандну позадину верске политике Византије где су се чак и нејасни примери користили да би се арабљанска страна представила као законопреступничка и „варварска“.

Теодосијево *Завојевање Крита* као и Лавова *Историја* читавим током наративе, односно певања (у случају Теодосија) инсистира на појму „τὸν βαρβάρων“²⁰, за Крићане.²¹ Овај увредљиви појам који су Ромеји усвојили од старих Јелина, иначе, коришћен је за стране народе нарочито када је требало у византијским очима да укаже на „дивљаштво“ иноверних.²² Наратив дивљаштва непријатеља у оба дела је био увод у перцепцију Арабљана као дехуманизованих непријатеља који даље у византијским очима стичу епитет звери, па чак, и демона против којих Ромеји воде свети рат.²³

¹⁸ Овде, такође можемо предложити термин „древна клетва (Ἀρὰν παλαιάν)“: [9] стр. 184.

¹⁹ Агара је била робиња Саре, и Исмаило је био син робиње, у импликацијама византијске идеологије Арабљани као Исмаилови синови били су „роборођени“ према духовној деци Саре - Новом Израиљу, Византији.

²⁰ Такође, и појам „Οἱ βάρβαροι“.

²¹ Ови термини провејавају кроз читав ток оба дела, а ми ћемо навести само неке примере: [9] стр. 138, 140, 170; [11] стр. 61, 70, 77.

²² Код Теодосија поред појма варвара користи се и еквивалент „Скити - Σκύθης“: [9].

²³ Борба Византије у X веку на Истоку у духу светог рата је оставила утицаја чак и на богослужбени култ Византијске цркве. Наиме, долази до својеврсног поистовећивања војне борбе са „варварима“, против духовне борбе са „демонима“. Класичан пример таквог случаја јесте светогорска служба освајачу Крита Никифору II Фоки. Почетна стихира га назива победитељем „ἔθνην βάρβαρον“: [2], док егзапостиляр казује да је поред вараваара победио и демоне: „Εὐφράνθητι καὶ

3. ИДЕОЛОШКА ДЕХУМАНИЗАЦИЈА ИНОВЕРНИХ: ПОРЕЂЕЊЕ БОРБЕ СА КРИТСКИМ АРАБЉАНИМА КАО СА ДЕМОНИМА

3.1. *Звери, вукови и пастир*

Насупрот хришћана чија молитва попут јутарњих зрака растерује мрак, Теодосије приповеда да „варвари, потичу као бића од таме“. [9] Такође, у наративу Лава Ђакона „варвари, Агарини и Исмаилови потомци“ идентификују се као „τὰ θηρία τὰ κάκια“ - звери кварне, односно зле. [4] И даље, Арабљани се идентификују као словесне „звери“²⁴ - θηριῶδες“, „варварско звериње - βάρβαρα θηρία“. Код Теодосија Ђакона Крићани још попримају животињски изглед „халапљивих паса - ἄρπαγες κύνες“, који су и „халапљиви вукови - ἄρπαγες λύκοι“. Арабљани се за хришћане појављују и са атрибутом „животопржидирућих вукова“, на које јуришају хришћански војници. [9],[4] Против њих ромејски стратег Никифор Фока је пастир који лови зле звери²⁵ попут Доброг Пастира (Јн 10, 11) унутар својега стада борећи се и не штедећи свој живот да положи за овце. [9]

3.2. *Гује и демони*

Теодосијев наратив о варварима Крита као о зверима прераста у дискурс Арабљана као „змија“, а њихов емир је гуја која купи себи подређене змије и шаље их у битку против Ромеја. Крит се појављује као „змијско легло“ из кога јуришају неверници. Емир Крита је „ὁ πρῶτος Χάρων Κρήτης Ἀμνηρᾶς“ - Харон, адов лађар подземног света, а један од арабљанских војсковођа Карамунтес као змија појављује се у алузији сатане. [9]²⁶ Сам жар борбе хришћана на Криту Теодосије описује цару Роману као бој против Луцифера који је „слао ватре запаљене на твоје војнике“. [9] Борбу непријатеља када су у задњој бици били притешњени јуришом Ромеја, Лав Ђакон описује као „демонизованост“.²⁷

3.3. *Егзорцизам прџ каироῦ: Алузије на Мт 8, 29. и 1Кор 4, 5.*

Теодосије Ђакон нас обавештава да је стихове о кретању ромејске војске на поход и слом Крита испевао „прџ каироῦ“.²⁸ Истовремено овај термин најбоље описује и само (тактички) мистериозно појављивање хришћанских

χόρευσον, πᾶσα κτίσις, ὅτι ἐν βασιλεῦσι κατὰ βαρβάρων νικητῆς ἐδείχθη κατὰ δαιμόνων“: [2]. Упоредо: [1].

²⁴ Код Теодосија Крићани су и морско чудовиште које Ромеји побеђују на радост небеса и земље.

²⁵ Крићани се називају „крвожеднима“.

²⁶ Упореди: Отк 20, 2.

²⁷ [4] стр. 26. Лав Ђакон каже: „δαιμονίως τε διηγωνίζοντο“.

²⁸ Термин који означава курс реализације догађаја пре времена. [9]

трупа пред Критом када изненађени непријатељ није очекивао напад. Овај термин Теодосије интенциозно користи поредећи долазак ослободилачке ромејске војске на Крит, кога су запосели Арабљани у прошлости, са демонским запоседањем, те даљим Христовим изгнањем демона и Божанским судом. Наиме, старојелински термин *πρὸ καιροῦ* се два пута користи у Новом Завету.²⁹ Први пут га срећемо у Матејевом јеванђељу где се демони са страхом обраћају Христу који је дошао да их мучи *πρὸ καιροῦ*, то јест да их изгони из људи (Мт 8, 29)³⁰, затим у Првој посланици Коринћанима (1Кор 4, 5) човек бива *πρὸ καιροῦ* искушан Божанским судом који долази ненадано.³¹ Библијске алузије изненадног напада Ромеја на Крит „пре времена“ код Теодосија религиозно-поетски интерпретирају се као егзорцизам Арабљана са древног ромејског острва у складу са Божанским судом. Сам ток изненадног напада као неочекиваног и превременог за Арабљане налази се и у извештају Лава. [4]³² Суштину светог рата са дехуманизованим иноверним непријатељем Теодосије изражава кроз речи да је казна за непријатеља отеловљена у „горчини покоља“. [9]³³

4. ВРХУНАЦ СВЕТОГ РАТА – МУЧЕНИШТВО

Управо у горчини и врхунцу борбе за Крит када је измореност војника на обе стране узимала данак верски морал су почели да дижу позиви на војно мучеништво и једне и друге стране. Да би охрабрио своје трупе критски емир је са зицина својим ратницима упућивао класични муслимански позив на мучеништво војника: „Ако умрете за овај свет (вере ради) добићете награду на небу“. Затим се позивао на речи „пророка“ обећавајући рај као награду,³⁴ а пакао као казну за кукавичлук. [9]

²⁹ Генерално читаво дело *Ἀλωσις Κρήτης* је спевано поетским и епским језиком који обилује не само референцама на класична јелинска књижевна дела, већ и на светописамске алузије и јеванђелске догађаје.

³⁰ „Καὶ ἰδοὺ ἔκραξαν λέγοντες· τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ Θεοῦ; ἦλθες ὥδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς“.

³¹ „Ὅστε μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε, ἕως ἄν ἔλθῃ ὁ Κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκοτοῦς καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν, καὶ τότε ὁ ἔπαινος γενήσεται ἐκάστῳ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ“.

³² О византијском плану изненадне инвазије и почетном току исте код *Теофановог настављача* погледати: [8] стр. 475-476.

³³ „τῆς σφαγῆς ἡ πικρία“.

³⁴ Интересантно је да је опис обећаног раја шехидима било место где тече „мед, млеко и вино“. У тој приповести можда вино делује као незграпна Теодосијева интерполација, будући да је његова конзумација забрањена по Курану, или ако се

Са друге стране на Криту су се муслимани конфронтовали са хришћанском армијом која је по први пут њиховој идеји мучеништва супротставила сопствену идеју ратника-светих мученика. Иначе, званичан позив за прихваћање ове идеје у Константинопољској патријаршији инициран је од стране Никифора Фоке 966. године, када је у међувремену постао цар Византије. [10]³⁵ Теодосије нам сведочи први помен идеје, када је Фока 961. године на Криту узнео чувену молитву Богу која почиње речима: „Погледај распрострањеност твоје армије насупрот распоређеног непријатеља Творче творевине“, затим моли Бога да непријатељима „покаже ко је Петар (Стена, вера Цркве)“, али и да поразом „посрами лажног пророка“. [9] Фокина идеја о војним мученицима упућивала је на алузију васкрсења као подизања праведника из (са) земље слично павловским описима (1Сол 4, 14-17; 1Кор 15, 35-53), јер је Фока говорио армији да они који доживе „крваву купку“, и у њој падну „биће просветљени (подигнути) са земље као победоносци“. [9]³⁶

5. ПАД КАНДАХИЈЕ – СЛИКА ПАДА ВАВИЛОНА И ЈЕРИХОНА

5.1. *Симболичка смрт блуднице*

Ток реалистичне и историјске приповести Лава Ђакона о почетку јуриша на Кандахију (арабљанску острвску престоницу) прекида један верски изазован догађај са симболичним значењем. Лав Ђакон казује да је Никифор Фока припремајући трупе за напад био вређан са зицина града од стране жене у оскудној одећи која је била блудница и вештица. Она је вређајући почела да пева песме бајања покушавајући да баци магију на хришћане. Наратив о жени блудници имао је за циљ да укаже на „погрешна веровања“ противника. Порекло кривоверја критских Арабљана по Лаву садржано је у веровању наученом од „Μαγισαίων καὶ τοῦ Μωάμεθ“. [4] У смислу кривоверја Крићана против којих се православни боре, Теодосије Ђакон одлази још даље од мухамеданства, па чак, и поменуте

податак узме као тачан, Критски Арабљани су онда културолошки изразито били под утицајем хришћанске цивилизације, најпре у Андалузији одакле су били родом, а потом и на Криту који је био јелинско острво до исламског освајања у IX веку.

³⁵ Иако је Никифор II Фока званично одбијен од патријарха цитирањем 13. канона *Василија Великог*, било је присутности култа ратника-светих мученика и после чувеног захтева 966. године. Најбољи пример управо јесте сам Фока чији су култ ратника-мученика подупирали и светогорци написавши му службу. Погледати: [1]. Опширније, о Фокином захтеву, в. [29], [30].

³⁶ „λαμπρὸς ἐκ γῆς αἴρεται νικηφόρος“.

магије коју је Лав Ђакон видео у манихејским коренима. Идући назад све до паганских времена Крит је за Теодосија митска отаџбина Зевса, лажног бога, проклетог и прикривеног демона подземља који је квариио свет (Крит) и као идол изгорео у пећи. [9]³⁷

Сам доживљај проститутке која покушава да баци магију на доместика Фоку као класична презентација верског рата давала је још једну верску алузију оправданости *критске мисије* ромејске војске. Проститутка - вештица која се са зидина арабљанске Кандахије, бацајући чини, ругала Никифору Фоки била је погођена стрелом ромејског војника и стропоштала се са зидина пред ноге хришћанима. Парадигма о паду жене блуднице даје алузију на стихове о паду Вавилона (Отк 18, 9), тим пре јер је ова слика из приповести Лава Ђакона била слика пада самог града Кандахије³⁸ на који су непосредно после овог догађаја Ромеји извршили јуриш. [4] Пад Кандахије је био условљен изненадним сломом њених зидина што даље води ка још једној библијској алузији а то је пад зидина Јерихона.³⁹

5.2. Падови зидина Кандахије у паралели са падом Јерихона

Библистички пад зидина Кандахије као пада кула Јерихона заузимао је важно место у државном али и црквеном култу X века. Одсјај византијске државне идеологије није само био прожет верским елементима већ је у складу синергије државног и црквеног култа утицао на исти. Примери иконографских приказа о паду Кандахије-Јерихона је важан кохезивни фактор библијске референце (о паду града) који потврђује распрострањеност идеје изван литерарних сведочанстава Теодосија и Лава Ђакона. Фрескопис цркве у Хосиос Лукас⁴⁰ надалеко познат по фресци Исус-Навина описивао је пад Јерихона са директном иконографском референцом на Кандахију. Наиме, лик Исуса Навина на фресци има

³⁷ Теодосије упућује да за разлику од горења лажних идола попут Зевса, Три младића која су чувала праву веру у Бога његов пламен не повређује: Дан 3, 20-26.

³⁸ *Откривење Јованово* перцепира Вавилон као велики град који је истовремено жена блудница – „Вавилон велики, мати блудница и гнусоба земаљских“: Отк 17, 5. Судбина Вавилона је пад: Отк 18, 2, а пад Вавилонске блуднице је истовремено и знак пада самог Вавилона као града – „И заплакаће и зајаукати за њом цареви земаљски који блудничеше са њом када виде дим од пожара њена, стојећи из далека због страха од мучења њена и говорећи; Јао граде велики Вавилоне, граде моћни, како у једном часу дође суд твој“: Отк 18, 9-10.

³⁹ Интересантно је да у паду Јерихона блудница тог града по имену Рава преживљава као симбол праведне и покајане жене: ИНав 6, 17.

⁴⁰ Чувена црква Луке Беотијског у средишњој Јелади позната по јединственим представама Луке Беотијског, Никона Метаноита и Исус-Навина.

представу ромејског војника у ратној опреми византијске армије X века. Живописне представе и колоритне илустрације Исуса-Навина у вођењу ратника у напад на Јерихон у ромејској војној униформи⁴¹ и са алузијама на напад на Кандахију могу се пронаћи у више оновремених ромејских рукописа.⁴² Поменуте иконографске представе прате опис пада Кандахије код Лава и још детаљније код Теодосија. [4], [9] ⁴³

5.3. Питање злочина и разлике у наративу

Кандахија страда попут старозаветне похаре Јерихона.⁴⁴ Слично као код бруталног освајања Јерихона (ИНав 6, 17) које је укључивало убиства жена и деце на улицама града, [13] дешава се и на улицама Кандахије. Злочини се дешавају и пад града прати класична средњовековна похара. Разлике између наратива Теодосија и Лава се јављају онда када они дају оправдање мисији похода. Код Теодосија пад града описан је попут старозаветног случаја са суровошћу и жестином немислосрдности. [9] Суровост је оправдана према иноврним због њихових претходних злочина. За разлику од Теодосија Лавов наратив има више новозаветне свести јер помиње забране злочина. Најпре су се они почели дешавати, све до личне интервенције Никифора Фоке. Он је попут античког хероја ујурио у град, сузбио суровости, спречавао злочине и малтретирање поражених Крићана од стране разуздане византијске војске. [4]

5.4. Пад Кандахије-Јерихона као идеолошка „прò каироῦ“ метафора?

Теодосијев нагавештај о чињењу епских стихова „пре времена“ о самом паду Крита упућује на предпостојећу идеологију константинопољског мњења. Ипак, поставља се питање да ли је библијски пад зидина

⁴¹ За детаљан опис ромејских војника-светитеља (пешадинаца) погледати: [17] стр. 86-91.

⁴² Представа Исуса-Навина и војске у ромејским униформама са трубама (*Codex Vatopedinus* 602.) које трубе око Јерихона и асоцирају на ромејске трубе под зидовима Кандахије. Ради се о више илустрација садржаним у *Ватиканском кодексу* 746. (*Codex Vaticanus Pal. Graec.* 746.): [12]; [24].

⁴³ Скиличин опис опсаде зидова Кандахије је крајње историчног и реалистичног помена и својим штурим приказом казује како су зидине пале (искључиво) због способности команданта Фоке и опсадних справа: [10] стр. 240.

⁴⁴ Такав дух заправо открива сам назив дела Теодосија Ђакона – „*Ἀλωσις Κρήτης*“, чији контекст поред термина *О завојевању Крита*, може да се преведе и као *Заробљавање* или *Похара Крита*. Термин *ἄλωσις* се у истом духу налази и у Другој Петровој (*ἄλωσιν*): „Они, попут безсловесних животиња, по природи сазданих за лов и трошење, хулећи на оно што не познају, у покварености својој пропашће“: В Пет 2, 12.

муслиманске Кандахије (слика пада новозаветног Јерихона) као *mainstream* у византијској литератури и култури био инспирисан спектаклом самог историјског догађаја или је био плод испланиране државне војно-верске стратегије? Одговор даје Теодосије када почетни догађаји пева *О завојевању Крита* у Фокиној молитви Господу при самом ступању на острво одмах пружају алузију да ће се десити нови пад Јерихона кроз чудесно „разбијање миријада кула“. [9]⁴⁵ У вези са тим је била и широко распрострањена идеолошка повезница за монашко пророчанство светог Луке Беотијског које је говорило о паду Крита у ромејске руке много пре почетка самог похода. [15]

ЗАКЉУЧАК

Историографску претпоставку о вођењу идеје светог рата у Византији X века можемо препознати на основу садржаја приповести о *критској кампањи* у делима Лава и Теодосија Ђакона. Византијска мисија на Крит у 960-961. године јавља се као праведни циљ ослобођења древног хришћанског острва и прогнања Арабљана са њега. У походу ромејске војске на Крит оба писца приповедају о победоносној *Божијој помоћи* у борби против непријатеља. Византијске војсковође се у библијским референцама јављају попут старозаветних праведника и припадника *Изабраног народа* док се непријатељ посматра као богопротиван народ. Сlike такве наратије јављају се кроз приповести о потомству Агаре и Исмаила као народу греха против кога је неопходно да војује *Нови Израил*. Телесна борба се поистовећује са духовном. Муслиманској идеји *ратника као мученика за веру* по Теодосијевом сведочанству (961. године) по први пут се супротставља на равној нози православна идеја Никифора Фоке о *војницима-светим мученицима* коју је као василевс јавно обзнанио 966. године у захтеву Константинопољској патријаршији да све пале ратнике у боју против неверника проглашава за свете мученике хришћанства. Религиолошко-идеолошке претпоставке, нарочито у Теодосијевој наратији, користе се

⁴⁵ За разлику од зидина Јерихона зидови Кандахије нису се срушили сами већ ради византијске ратне машинерије. Лав Ђакон детаљно описује ратне справе, којима су се копали канали испод Кандахијских зидина, са системски разрађеним војним планом: [4]. Ромејски стратези су апсолутно знали када и у које време ће да се стропоштају зидови града. Стога, је готово библијски распоред генерала, официра и војске био тактички распоређен за напад а то је искориштено доцније у развијању верско-пропагандне идеологије која је била унапред припремљена. Ромејске трубе су затрубиле и зидине су се урушиле на запрепашћење Арабљана.

језиком дехуманизације непријатеља који из слике „варвара“ развојем даљег дискурса Арабљане назива зверима, змијама и демонима, чије се изгнање са Крита слаже са алузијом на Мт 8, 29. Долазак ромејске армије на Крит је попут превременог („*πρὸ καιροῦ*“) Божијег суда за невернике (1Кор 4, 5). Погрешна веровања Крићана у наративу Лава Ђакона симболично се јављају у лику жене блуднице са алузијом на Крит као *Вавилонску блудницу* (Отк 17, 5), а његова престоница као богопротивни град јавља се у синтези Вавилона (Отк 18, 2) и Јерихона (ИНав 6). Пад блуднице са зидина града, дешава се у складу са референцом о паду Вавилона и рушењу зидина Јерихона, те идеолошком сликом тријумфа православне војске и државе.

SUMMARY

Based on the content of the narrative about the Cretan Campaign in the works of Leo and Theodosius the Deacon, we can recognize the historiographical assumption about The Idea of a Holy War in the Byzantium (of the 10th century). The Byzantine military mission on Crete (960/961) appeared as a righteous goal of liberating the ancient Christian Island and expelling the Arabs infidels. Both writers talk about God's victorious help in the fight against the enemy. Byzantine military leaders appear in biblical references like the righteous of the Old Testament and members of the Chosen People, while the enemy is seen as a people opposed to God. The physical struggle is identified with the spiritual. According to the testimony of Theodosius (961), the Muslim idea of warriors as martyrs for the faith is for the first time opposed on equal footing by the Orthodox idea of Nicephorus II Phocas about Christian soldiers-holy martyrs. As emperor, he made it public (966) in a request to the Patriarchate of Constantinople to proclaim all the warriors who fought against the infidels as holy martyrs of Christianity. Religious-ideological assumptions, especially in Teodosi's narrative, use the language of dehumanizing the enemy. By the development of further discourse, the enemy is called beasts, serpents and demons, whose expulsion from Crete agrees with the allusion to Matthew 8:29. The arrival of the Byzantine army in Crete is like a premature ("*πρὸ καιροῦ*") God's judgment for the unbelievers (1 Corinthians 4:51). The erroneous beliefs of the Cretans in Leo the Deacon's narrative appear symbolically in the image of a harlot woman with an allusion to Crete as the Harlot of Babylon (Revelation 17:5), and its capital as an anti-God city appears in the synthesis of Babylon (Revelation 18:2) and Jericho (Joshua 6). The fall of the harlot from the city walls happens in accordance with the reference to the fall of Babylon and the demolition of the walls of Jericho, and the ideological image of the triumph of the Orthodox army and the state.

REFERENCES

Primary Sources

1. *Akolouthia in Honor of the Byzantine Emperor Nikephoros Phocas*. 2008. (tr.). DIMITRIEVSKI, A. A. St. Petersburg : Aksion estin, 2008. / Служба в честь византийского императора Никифора Фоки. 2008. (пр.). ДИМИТРИЕВСКИЙ, А. А. Санкт-Петербург : Аксион эстин, 2008. /
2. *Akolouthia for St Nikephoros Phocas*. In *The Rise and Fall of Nikephoros II Phocas: Five Contemporary Texts in Annotated*. 2018. (ed.). SULLIVAN, D. Leiden – Boston : Brill, 2018. p. 196–236. / Μηνὶ δεκεμβρίῳ εἰς τὰς ἑαυτῶν μνήμη τοῦ ἐν βασιλεῦσιν αὐδιδίμου Νικηφόρου τοῦ Φωκά. In *The Rise and Fall of Nikephoros II Phocas: Five Contemporary Texts in Annotated*. 2018. (ed.). SULLIVAN, D. Leiden – Boston : Brill. p. 2018. 196–236. /
3. *Constantini Porphyrogeniti Imperatoris De Ceremoniis aulae Byzantinae*. 2012. (ed.). MOFFATT, A. – TALL, M. Canberra : Australian Association for Byzantine Studies, 2012. /
4. *Leonis Diaconi Historia*. 1828. (ed.). NIEBUHR, B. G. Bonnae : Impensis Ed. Weberi.
5. *Leonis VI Tactica*. 2010. (ed.). DENNIS, G. Washington D. C. : Dumbarton Oaks, 2010. / Λέοντος ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ αὐτοκράτορος τῶν ἐν πολέμοις τακτικῶν σύντομος παράδοσις. 2010. (ed.). DENNIS, G. Washington D. C. : Dumbarton Oaks, 2010. /
6. *Novum Testamentum Graece*, 27th edition. 1998. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. /
7. *Presentation and Composition on Warfare of the Emperor Nikephoros*. 1995. In MCGEER, E. (ed.). 1995. *Sowing the Dragon's Teeth: Byzantine Warfare in the Tenth Century*. Washington D. C. : Dumbarton Oaks, 1995. p. 12-59. / Στρατηγική Ἐκθεσις Καὶ Σύνταξις Νικηφόρου Δεσπότη. 1995. In MCGEER, E. (ed.). 1995. *Sowing the Dragon's Teeth: Byzantine Warfare in the Tenth Century*. Washington D. C. : Dumbarton Oaks, 1995. p. 12-59. /
8. *Theophanes Continuatus*. 1838. (ed.). BEKKER, I. Bonnae : Impensis ed. Weberi, 1838. /
9. *The Capture of Crete, by Theodosios the Deacon*. In *The Rise and Fall of Nikephoros II Phocas: Five Contemporary Texts in Annotated*. 2018. (ed.). SULLIVAN, D. Leiden – Boston : Brill, 2018. p. 134–190. / Ἀλωσις Κρήτης πονηθεῖσα παρὰ Θεοδοσίου διακόνου ταπεινοῦ τῷ. φιλανθρώπῳ καὶ κραταιῷ βασιλεῖ Ῥωμανῷ. In *The Rise and Fall of Nikephoros II Phocas: Five Contemporary Texts in Annotated*. 2018. (ed.). SULLIVAN, D. Leiden – Boston : Brill, 2018. p. 134–190. /

Sources in Translation

10. SKYLITZES, J. 2010. *A Synopsis of Byzantine History 810–1057*. (tr.). WORTLEY, J. Cambridge : Cambridge University Press, 2010. /
11. *The History of Leo the Deacon, Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*. 2005. (tr.). TALBOT, A. M. - SULLIVAN, D. F. Washington D.C. : Dumbarton Oaks, 2005. /

Secondary Works

12. BÜCHLER, A. 2000. Horns and Trumpets in Byzantium: Images and Texts. In *Historic Brass Society Journal*, 12, 2000, p. 23–60.
13. BOŽOVIĆ, N. 2017. The Conquest of Jericho – Interpretation of Josh 6, 21. In *Bogoslovlje*, 1, 2017, p. 27–48. / БОЖОВИЋ, Н. 2017. Освајање Јерихона – Тумачење ИНав 6, 21. In *Богословље*, 1, 2017, стр. 27–48.
14. CHRISTIDES, V. 1984. *The Conquest of Crete by the Arabs (ca. 824). A Turning Point in the Struggle between Byzantium and Islam*. Athena : Academy of Athens, 1984. /
15. CONNOR, C. L. 1992. Hosios Loukas as a Victory Church. In *Greek, Roman and Byzantine studies*, 33, 1992, p. 293–308. /
16. CHARLES, D. 2005. *Byzantine Paintings*. (tr.). KOSANOVIĆ, O. Belgrade : Prosveta, 2005. / Дил, Ш. 2005. Византијске слике. (пр.). КОСАНОВИЋ, О. Београд : Просвета, 2005. /
17. GROTOWSKI, P. L. 2010. *Arms and Armour of the Warrior Saints: Tradition and Innovation in Byzantine Iconography 843–1261*. Leiden – Boston : Brill, 2010. /
18. HALDON, J. 1999. *Warfare, State and Society in the Byzantine World 565–1204*. London : UCL Press, 1999. /
19. HALDON, J. F. 2003. *Byzantium at War AD 600–1453*. Oxford : Osprey Publishing, 2003 /
20. KRSMANOVIĆ, B. 2006. The Potential of the Office of Domestikos ton Scholon (8th–10th centuries). In *ZRVI*, XLIII, 2006, p. 393–429. / КРСМАНОВИЋ, Б. 2006. Потенцијал функције доместика схола (VIII–X век). In *Зборник радова Византолошког института*, XLIII, 2006, стр. 393–429.
21. KRSMANOVIĆ, B. – DZELEBDZIĆ, D. 2010. John Tzimiskes and Nikephoros II Phokas : The Background and Motives of a Premeditated Murder. 2010. In *ZRVI*, XLVII, 2010, p. 83–120. / КРСМАНОВИЋ, Б. – ЦЕЛЕБЦИЋ, Д. 2010. Јован Цимискије и Нићифор II Фока : Позадина и мотиви једног убиства с предумишљајем. In *Зборник радова Византолошког института*, XLVII, 2010, стр. 83–120. /

22. KALDELLIS, A. 2017. *Streams of Gold, Rivers of Blood: The Rise and Fall of Byzantium, 955 A. D. to the First Crusade*, OSHC. Oxford : Oxford University Press, 2017 /
23. LUTTWAK, E. N. 2009. *The Grand Strategy of the Byzantine Empire*. Harvard : Harvard University Press, 2009 /
24. LOWDEN, J. 2010. Illustrated Octateuch Manuscripts: A Byzantine Phenomenon. In *The Old Testament in Byzantium*. (ed.) MAGDALINO, P. – NELSON, R. Washington D.C. : Dumbarton Oaks, 2010, p. 107–152. /
25. MCUCKIN, J. A. 2011-2012. A Conflicted Heritage: The Byzantine Religious Establishment of a War Ethic. In *Dumbarton Oaks Papers*, 65/66, 2011–2012. p. 29–44. /
26. OSTROGORSKY, G. 1998. *The History of Byzantium*. Belgrade : People's Book Alpha, 1998. / ОСТРОГОРСКИ, Г. 1998. *Историја Византије*. Београд : Народна књига Алфа, 1998. /
27. PURIĆ, J. 2010. *Agiology With Hymnography*. Belgrade : Academy of the Serbian Orthodox Church for Art and Conservation, 2010 / ПУРИЋ, Ј. 2010. *Агиологија са химнографијом*. Београд : Академија Српске православне цркве за уметност и конзервацију, 2010 /
28. TOYNBEE, A. 1973. *Constantine Porphyrogenitus and His World*. London – New York – Toronto : Oxford University Press, 1976 /
29. TUBIN, S. 2021. Soldiers – Holy Martyrs : The Background of the Claim for Canonization and the Cult of Fallen Warriors in the Age of Nikephoros II Phokas. In *Niš and Byzantium XIX*, 2021, p. 573–584. / ТУБИН, С. 2021. Војници – свети мученици : Позадина захтева за канонизацијом и култ палих ратника у доба Никифора II Фоке. In *Ниш и Византија XIX*, 2021, стр. 573–584. /
30. TUBIN, S. 2021. The Liturgical Role of Praecepta Militaria, the Importance of Military Clergy and Worship in the Byzantine Idea of the Holy War in the Time of Nikephoros II Phokas (10th century). In *Theological Views*, LIV, № 1, 2021, p. 85–98. / ТУБИН, С. 2021. Богослужбена улога Стратегике, значај војних духовника и богослужења у византијској идеји светог рата у доба Никифора Фоке (X век). In *Теолошки погледи*, LIV, бр. 1, 2021, стр. 85–98. /
31. *The Oxford Dictionary of Byzantium* 1. 1991. (ed.). KAZHDAN, A. P. New York – Oxford : Oxford University Press, 1991. /
32. *The Oxford Dictionary of Byzantium* 3. 1991. (ed.). KAZHDAN, A. P. New York – Oxford : Oxford University Press, 1991. /

33. ĐURIĆ, I. 1979. La Famille des Phokas. In ZRVI, XVII, 1976, p. 189–296. /
ЂУРИЋ, И. 1976. Породица Фока. In *Зборник радова Византолошког
института*, XVII, 1976, стр. 189–296.

THE CONTEXT OF THE IDEA OF THE HOLY WAR ACCORDING TO THE WORKS OF LEO AND THEODOSIUS THE DEACON: BYZANTINE LIBERATION OF CRETE 960/961. YEARS

Slavisa TUBIN, PhD candidate, Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, Mije Kovacevića 116, 11060 Belgrade, Republic of Serbia, slavisa.tubin91@gmail.com, ORCID: 0009-0000-0269-2408

Abstract

This paper deals with the issue of Holy War in Byzantium of the 10th century through the literary works *History of Leo the Deacon* and *De Creta Capta* by Theodosius the Deacon. The paper analytically presents the ideological assumptions of the view of infidel enemies in the eyes of the Byzantine military and court clergy – by the two mentioned authors in the *Cretan Campaign*. Ideology of dehumanization and the negative narrative about infidel Arabs is supported by analogies of biblical stories and biblical terminology. Enemies are identified as religious opponents and like anti-heroes from biblical stories. Byzantine military mission on Crete 960/961. appeared as the just goal with elements of the Holy War.

Keywords

Holy War, Leo the Deacon, Theodosius the Deacon, Nikephoros II Phocas, Byzantium, Crete

DUCHOVNÁ PRELEŠŤ V PRAXI CHARIZMATICKÝCH HNUTÍ

Andrej NIKULIN

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

Duchovný život človeka má v kresťanstve niekoľko kritérií zdravia, jedným z nich je zápasenie s duchovnou prelešťou. V pravoslávnej duchovnosti sa prelešti udeľuje mimoriadna pozornosť, keďže je v nej ukryté veľké nebezpečenstvo pre duchovný život na všetkých stupňoch duchovného rastu. Prelešť môže postihnúť rovnako skúseného ako ja menej skúseného veriaceho človeka, môže súvisieť s jeho individuálnym duchovným stavom, ale môže mať aj kolektívny rozmer v podobe náboženských hnutí a spoločenských. V ich prípade prelešť vychádza za osobný problém jednotlivca a stáva sa už súčasťou spoločenskej doktríny a skúsenosti, ktorá môže viesť až ku nežiaducim sociálnym prejavom ako napr. neznášanlivosť, fanatizmus a iné extrémistické názory. Čo je teda prelešť a v čom je jej duchovné nebezpečenstvo?

Podľa A. Osipova už samotné pomenovanie vysvetľuje jej podstatu, je to lešť a sebaklam. S ňou súvisia ďalšie nebezpečenstvá ako je duchovné snívanie a blúznenie, vysoká mienka o vlastnej duchovnej dokonalosti, ale predovšetkým pýcha. [6] Veľmi často tento stav hrozí neskúseným ľuďom na začiatku svojej duchovnej cesty v dôsledku nedostatočných vedomostí o duchovnom živote, nereálnych očakávaní a chýbajúcom duchovnom vedení zo strany duchovne skúsenejšej osoby. Môžu ju mať ale aj ľudia s určitou skúsenosťou, aj po rokoch duchovného zdokonaľovania. Nebezpečenstvo prelešti je v tom, že skresľuje človeku pohľad na duchovný život, nahrádza duchovnú realitu vlastnými fantáziami a dojmami, zamedzuje duchovný rast človeka, odstraňuje respektíve zamedzuje tradičné prejavy duchovnosti ako pokánie, pôst a modlitba. V stave prelešti človek stráca to, čo má sprevádzať jeho duchovný život, teda pocit vlastnej mylnosti a nedokonalosti, duchovnú ostražitosť a pokoru, naopak nadobúda pocit sebestačnosti, prežíva zvlášť mimoriadne silné spojenie s vyššou realitou. Prelešť vytvára podhubie pre mylné presvedčenie, ktoré človek naopak považuje za pravdivé. Človek prestáva byť kritický ku sebe a ku tomu, čo prežíva. V jeho duchovnej skúsenosti vzniká trvalé presvedčenie o priamom kontakte s Bohom alebo inou duchovnou bytosťou (anjelmi, svätými).

Ako hlavné príčiny vzniku prelesti svätý *Gregor Sinaita* uvádza snívanie o sebe a svojom duchovnom stave a druhú príčinu vidí v samotnej ľudskej prirodzenosti a jej neskrotených túžbach a vášňach, napr. túžby po rôznom druhu telesných pôžitkov. [4]V prípade snívania sa veľmi nebezpečný stáva sebaklam. Z pohľadu duchovného sveta, s ktorým sa človek snaží vytvoriť spojenie, preleť môže byť aj dôsledkom pôsobenia démonov najmä sa to týka ľudí, ktorí mohli dosiahnuť nejaký stupeň duchovnej dokonalosti alebo sa o to aktívne usilujú. V niektorých prípadoch, ako uvádzajú svätí otcovia, preleť môže byť dopustená človeku Bohom ako trest za ťažké hriechy. Môže byť aj dôsledkom priameho kontaktu s démonmi, ako vravel sv. *Ján Damaský*, že niektorí ľudia pôsobenie démonov považujú za pôsobenie Svätého Ducha. [5]

Podľa *Seraphima Rousa* existujú dva hlavné prejavy prelesti: prvým je, keď sa človek snaží dosiahnuť vysokú duchovnú úroveň bez toho, aby menil svoj duchovný stav, ovládal svoje vášne a spoliehal sa len na sebestačnosť vlastných predstáv. Ako príklad sa uvádza život veľkého svätého biskupa *Nikitu* (Novgorodského), ktorý sa na začiatku svojho duchovného pôsobenia dostal do stavu „osvietenia“ a získal schopnosť poznať naspamäť celý Starý Zákon. Najprv počas modlitby počul hlas, ktorý sa modlil spolu s ním, potom začal vidieť „anjela“, ktorý mu poradil, aby sa prestal modliť, ale aby čítal knihy a učil ľudí. Pritom neprejavoval záujem o Nový Zákon a bol aj otvorene podráždený pri rozhovoroch o ňom. Po spoločných modlitbách mníchov monastiera, v ktorom žil, sa táto schopnosť vytratila. Veľkým prekvapením bolo to, že budúci biskup nielen že, nikdy nečítal Starý Zákon, ale nevedel čítať vôbec. Neskôr túto skúsenosť popisoval ako démonické oklamanie a zvyšok svojho života strávil v tvrdom asketickom boji, v duchovnej bdelosti a triezvosti. Takých prípadov, kedy sa „anjel“ niekomu zjavoval, môžeme nájsť viac. Sv. *Izák Pečerský* raz videl „Christa“, ktorý k nemu prichádzal spolu s „anjelmi“, keď sa im uklonil, démoni získali nad ním moc a dlhší čas ho po tom trápili, spôsobovali telesné a duševné utrpenie. [7]

Existuje aj iný typ prelesti, ktorý sa neprejavuje vo vidinách alebo priamom kontakte s duchovným svetom, ale v exaltovanom prežívaní „náboženských pocitov“. Podľa sv. *Ignatija Brjančaninova* sa to stáva, keď v duši človeka nastáva neprekonateľný rozpor medzi tým, za čím človek ide, a tým v akom duchovnom stave sa nachádza. Každý človek, ktorý nemá pokoru a uvažovanie o svojej duchovnej skúsenosti a neriadi sa učením Cirkvi, vie sa ľahko dostať do duchovného poblúdenia. Zároveň upozorňuje aj na praktiky často popisované v literatúre, ktorá hovorí iba o mystickom spojení s Bohom a nemôže spôsobiť u nepripraveného človeka nič iné ako nadšenie, ktoré dosahuje bez pokánia a *ukrižovania tela s vášňami a túžbami*. [Gal 5,24] Človek, ktorý rozpaľuje vo svojom

srdci lásku k Bohu, ale zaznáva pokánie, vstupuje do spojenia s démonom a nadobúda nenávisť voči Duchu Svätému. V tomto je zhrnutá celá podstata duchovného života prvotných askétov, ich triezvosť v prístupe ku duchovnej skúsenosti. Cesta ich duchovného rastu bola neustálym zápasením so svojimi vášňami a myšlienkami, nesprávnym sebahodnotením a hodnotením iných. Často až na konci ich cesty sa im Boh nechával poznať ako Boh krotkých a pokorných ľudí. V ich prípade modlitba ku Bohu nebola samoučelná, ktorá im mala dať nejaké vyššie schopnosti, ale skôr bola volaním o pomoc všetko zvládnuť. Typickou pre nich bola sebareflexia, v ktorej o sebe pochybovali, považovali seba za nehodných, čo vyjadrovali aj vo svojich prosbách k Bohu.

V boji s prelestou za veľmi dôležité považovali, ju rozoznať a vedieť jej včas predísť. Preto jedným z dôležitých momentov duchovného zápasu bolo udržiavať stav triezvosti, ktorý sa považuje za akýsi opak prelesti. Triezvosť predstavuje nielen kritický pohľad na seba ale aj primeranú voľbu duchovných prostriedkov. Sv. Ignatij Brjančaninov odporúča zachovávať triezvosť pripomínaním si toho, že my všetci sme tak trochu v prelesti. Podľa neho už samotné vedomie toho chráni človeka pred zhubnou predstavou, že je slobodný od nej. Potrebujeme byť oslobodení Pravdou, ktorou je náš Spasiteľ. Tak ako pýcha je príčinou prelesti, tak pokora je istým prekonaním a víťazstvom nad ňou.

Za určitý prejav prelesti sa môže považovať aj odbočenie od učenia cirkvi a pretrvávajúce v ňom v jednotlivých herézach, v ktorých sa narúšal pre kresťanstvo typický princíp synergie vzťahu človeka a Boha. Odstúpenie od tejto synergie viedlo ku mnohým krajnostiam. Jednou z krajností bola heréza *Pelagia* o tom, že hriech, hlavne prvorodený, nemá vplyv na vôľu človeka, a preto sa človek sám, bez pomoci Boha, môže rozhodovať medzi dobrom a zlom. Christos, podľa *Pelagia*, je príkladom pre človeka ako sa treba správať a duchovne žiť. V duchovnom živote človek nepotrebuje nič iba dodržiavať morálne zásady, ktorými sa bude riadiť. Človek nepotrebuje Božiu milosť ako ju poznáme v Cirkvi prostredníctvom sv. Tajín Pokánia a Eucharistie, stačí mu samému zmeniť svoje správanie. [3] Naopak bl. *Augustín*, ktorý vystupoval proti *Pelagiov*i, sa odvolával na skúsenosť svätých otcov a vlastnú skúsenosť, a dával za príklad slová ap. Pavla, ktorý hovorí o tom, ako človek potrebuje pomoc Božiu, aby hriech prekonal. *Ved' čo konám, tomu nerozumiem, lebo nie to robím, čo chcem, ale konám to, čo nenávidím. A keď konám, čo nechcem, priznávam zákonu, že je dobrý. A tak už nie ja robím, ale hriech, ktorý prebýva vo mne.* [Rim 7, 15-17] Koniec koncov už kráľ *David* vo svojich žalmoch hovorí, že : *od tajných mojich hriechov zbav ma Bože.* [Ž 19, 13]

Druhým extrémom boli mesaliani (modlitebníci), ktorých kvôli ich náboženskému prejavu nazývali ešte entuziasti (nadšenci). V náboženskej praxi

entuziastov dominoval silný sentimentalizmus a exaltovanosť. Typickým prejavom ich náboženskej skúsenosti boli stavy vytrženia a nadšenia, stavy nepričetnosti, spojené s presvedčením, že sú inšpirovaní Duchom Svätým. Entuziasti verili, že jedine Duch Svätý môže zbaviť a očistiť človeka od hriechu a to iba prostredníctvom modlitby. Rovnako ako u pelagianov aj tu sa význam svätých Tajín posúva do úzadia. Ako vo svojom diele uvádza sv. *Ján Damaský*, ktorý sa tejto heréze venoval, podľa nich ani krst ani prijímanie neočisťujú dušu človeka od hriechu, iba jedine modlitba. [5] Aj ich pohľad na modlitbu bol veľmi špecifický. Modlitba mala byť zmyselná, vyjadrovať fyzickú blízkosť človeka a Boha. Počas modlitby sa Boh človeku mohol zjavovať, človek aj určitým telesným vnímaním mohol cítiť prítomnosť Svätého Ducha. Na jednej strane mesaliani kládli dôraz na askézu a očistenie duše od vášne, ale na druhej strane svojou náboženskou praxou tieto vášne ešte viac rozpaľovali. Boj s nimi bol o to ťažší, že sa nepriznávali otvorene k svojmu učeniu, ale pôsobiac v Cirkvi snažili sa jej nanútiť svoje duchovné predstavy.

Mnohé podobné črty môžeme pozorovať aj v praxi súčasných charizmatických skupín a hnutí. Príčinu toho vidí S. Rous v duchovnej tradícii západného kresťanstva, z ktorej vychádzajú, kde pojem prelesť ako taký neexistoval. Tým pádom duchovná skúsenosť jednotlivca neprechádza určitým sitom duchovnej ostražitosti a človek sa veľmi ľahko môže v duchovnom počínaní začať mýliť.

Ďalšou príčinou mohla byť náboženská kríza, ktorú prežíval západný svet koncom 19. začiatkom 20. storočia. V pozadí tejto krízy, podľa psychoterapeuta a psychiatra C. G. Junga bolo samotné západné kresťanstvo, ktoré samo seba vyčerpalo. Preto vznikol dopyt po novej duchovnej skúsenosti. Dopyt po novom, hlbšom prežívaní sa začal objavovať v prostredí protestantských cirkví, presnejšie u metodistov, kde vznikajú letničné hnutia, predchodcovia charizmatikov.

Ako uvádza A. Berestov, za začiatok letničného hnutia sa považuje Silvester roku 1900. Stalo sa to v skupine kresťanov „*hľadájúcich apoštolskú skúsenosť*“ presvedčených o tom, že dar Svätého Ducha sa môže prejavovať iba v dare jazykov. Vtedy mladý kazateľ *Charles Fox Parham* sa rozhodol, že jeho duchovný život potrebuje zmenu. Po prečítaní kníh Novej Zmluvy Skutkov apoštolských a listov apoštola Pavla porovnal, ako sám písal, vlastnú bezmocnosť s tou mocou, o akej bolo napísané v týchto knihách. Pýtal sa sám seba, kde sú tie zázraky, uzdravenia a vzkriesenia mŕtvych, kde je to množstvo tých, čo prijímajú Evanjelium? Bol presvedčený, že kresťania prvých storočí poznali nejaké tajomstvo, ktoré je v súčasnej cirkvi zabudnuté alebo sa vytratilo. Odpoveď na tieto otázky hľadal C. Parham a jeho stúpenci vo Svätom Písme. Za účelom

hlbšieho štúdia Biblie v tom istom roku bola zriadená biblická škola, v ktorej študentov viedli ku presvedčeniu o novom vzťahu človeka so Svätým Duchom. Veľký dôraz sa kládol na porovnanie medzi krstom Jána Krstiteľa a krstom Christa. Prvý ako hovorí samotný Ján je vodou a druhý od Christa je Duchom Svätým. [Mk 1, 7-8] V podobnom duchu boli aj slová Spasiteľa a Skutky apoštolské najmä posledný prisľúb Christa *čakajte o niekoľko dní budete pokrstení Duchom Svätým*. [Sk 1, 4-5] Záver skúmania Svätého Pisma bol taký, že v piatich prípadoch krstu v skutkoch apoštolských dochádzalo ku *glosoláliam* (hovoreniu v rôznych jazykoch). Ďalej skupina nadšencov pri *Parhamovi* začala po večeroch organizovať modlitebne stretnutia, na ktorých sa modlili o zoslaní Svätého Ducha. Po dlhom čase bezúspešných pokusov jedna zo zúčastnených študentiek podotkla, že v textoch Skutkov apoštolských sa hovorí aj o skladaní rúk na hlavu pokrstených. Po tom ako *Parham* zložil na ňu ruky, začala hovoriť v „inom“ jazyku. Nasledovne v priebehu niekoľkých dní, podobný stav prežili ďalší predstavitelia spoločenstva. [2]

Charizmatické hnutia vznikajúce začiatkom 60. rokov minulého storočia tiež dávali do osnov svojho učenia myšlienku krstu Duchom Svätým a spolu s ním dar modlitby v jazykoch a dar prorocstva. *S. Rous* uvádza niekoľko momentov duchovnej skúsenosti charizmatikov, ktoré sú v rozpore s tradičným prežívaním kresťanskej duchovnosti a môžu mať negatívny dopad na duchovný život človeka.

V prvom rade samotný vzťah ku duchovnému prežívaniu, v ktorom chýba prirodzená duchovná opatrnosť a ostražitosť, ktorá súvisí s potrebou *rozlišovať duchov*. [1Kor 12,10] Prílišná snaha pohotovo vstupovať do kontaktu s duchovným svetom, bez prípravy a citlivosti na rôzne neznáme duchovné podnety, môže spôsobovať to, že sa človek dostane do klamu. Na to upozorňuje sv. apoštol *Pavol*, že *zlí duchovia vedia prijímať obraz Anjela svetla*, [2Kor 11, 14] a veľmi radi to aj využívajú. Hlavný cieľ duchovného života, podľa *G. Sinaitu*, spočíva v tom, aby sme sa zbavili a očistili všetkého toho, čo bráni Božej milosti, lebo diabol bežne neskúseným predostiera pravdu a zahaľuje svoju zlú podstatu falošným duchovným obrazom. Hospodin sa nenahnevá na tých, ktorí kvôli opatrnosti nezareagujú na žiadne „oslovenia z hora“, ale skôr pochváli človeka za ostražitosť a zdravý úsudok. [4] Samozrejme za stratou ostražitosti a skutočného rozlišovania duchov sa môže skrývať už spomínaná prelesť-presvedčenie o vlastnej duchovnej neomylnosti, ale aj ležérnosť, roztopašnosť počas samotných stretnutí ako aj uvoľnený prejav emócií a správania.

Rovnako nevhodnými a nebezpečnými z duchovného hľadiska sú nekontrolované prejavy emócií často striedajúce záchvaty smiechu a plaču. Práve na smiech počas modlitby upozorňujú svätí otcovia ako na nekresťanskú

alebo skôr pohanskú prax. Svätý Varsonofij (*Barsanufius*) Veľký učil mníchov, že v strachu Božom niet miesta smiechu, *Pochabý pri smiechu zosilňuje hlas*. [Sir 21, 23] Podľa sv. Efréma Sýrskeho sú smiech a uvoľnenosť začiatkom duchovného poklesku pre mnícha, keď to na sebe začne badať má vedieť, že sa dostal do veľkého zla. Smiech totiž zbavuje dušu človeka pamäti na hriech a na smrť.

Ďalej, na čo upozorňuje S. Rous, sú „dary“ Svätého Ducha medzi, ktorými hlavne dar prozreteľnosti a prorockta, ktoré dostávajú po individuálnych alebo skupinových modlitbách. [7] Porovnávajúc túto skúsenosť so skúsenosťou mnohých svätých poukazuje na rýchlosť a pohotovosť s akou tieto schopnosti prichádzajú. V tradícii Pravoslávnej duchovnosti po rokoch tvrdej askézy a vnútorného boja s vášňami, svätí mohli dostať podobné dary, hoci ako už bolo povedané, to nebolo cieľom ich duchovného zápasenia. V charizmatických hnutiach sa podobné fenomény objavujú pomerne často, za relatívne krátky časový úsek. Stretnutie s Christom a dary, ktoré od neho človek môže dostať kedykoľvek a pri akejkoľvek príležitosti.

Pritom odvaha a sebaistota s akou človek prezentuje svoje dary, ako podotýka S. Rous, odhaľuje sebaklam takého človeka a mylné považovanie tohto stavu za prejav Božej milosti. Za dôsledok takého duchovného uvažovania považuje nebezpečné zosilnenie namyslenosti a pýchy, pocit výnimočnosti a dominancie, čo môže mať už aj širší ako duchovný dopad nielen na jednotlivca ale aj na spoločnosť.

SUMMARY

The main goal of the spiritual life, according to G. Sinaita, is to get rid of and purify oneself of all that hinders the grace of God, because the devil commonly presents the truth to the inexperienced and covers his evil nature with a false spiritual image. The Lord is not angry with those who, because of caution, do not respond to any "address from on high," but rather commends man for his vigilance and sound judgment.

Equally inappropriate and dangerous from a spiritual point of view are the uncontrolled expressions of emotion, often interspersed with fits of laughter and crying. It is laughter during prayer that the Holy Fathers point to as an unchristian or rather pagan practice.

In the tradition of Orthodox spirituality, after years of severe asceticism and inner struggle with the passions, the saints may have received similar gifts, although, as has already been said, this was not the goal of their spiritual wrestling. In charismatic movements, similar phenomena occur quite frequently, over a relatively short period of time. An encounter with Christ and the gifts one can receive from him at any time and on any occasion.

In doing so, the courage and confidence with which one presents his gifts, as S. Rous points out, reveals the self-deception of such a person and the mistaken view of this state as a manifestation of God's grace. He considers the consequence of such spiritual thinking to be a dangerous intensification of conceit and pride, a sense of exceptionalism and dominance, which can already have a wider than spiritual impact not only on the individual but also on society.

REFERENCES

1. BIBLIA. *Písmo Sväté Starej a Novej Zmluvy*. Banská Bystrica 1991.
2. BERESTOV, A. 2010. *Neo-Pentecostalism : a virus in Christianity*. Moscow, 2010. 440 p. ISBN 978-5-904481-36-0. / БЕРЕСТОВ, А. 2010. *Неопятидесятничество : вирус в христианстве*. Москва, 2010. 440 с. ISBN 978-5-904481-36-0. /
3. DAVYDENKOV, O. 2018. *Dogmatic Theology*. Moscow, 2018. 624 p. ISBN 978-5-7429-1194-4. / ДАВЫДЕНКОВ, О. 2018. *Догматическое богословие*. Москва, 2018. 624 с. ISBN 978-5-7429-1194-4. /
4. GREGORY SINAITICUS. *On the Beauties*. [online]. [2021-11-15]. Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Sinait/o_prelesti/ / ГРИГОРИЙ СИНАИТ. *О прелести*. [online]. [2021-11-15]. Dostupné na: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Sinait/o_prelesti/
5. JOHN DAMASCENE. *On the hundred heresies in brief*. [online]. [2021-11-15]. Available from: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/o_100_eresyax/ / ИОАНН ДАМАСКИН. *О ста ересях вкратце*. [online]. [2021-11-15]. Dostupné na: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/o_100_eresyax/
6. OSIPOV, A. I. *Fundamentals of spiritual life in Orthodoxy*. [online]. [2021-11-15]. Available from: <https://azbyka.ru/osnovy-duhovnoj-zhizni-v-ravoslavii#prelest/> / ОСИПОВ, А. И. *Основы духовной жизни в Православии*. [online]. [2021-11-15]. Dostupné na: <https://azbyka.ru/osnovy-duhovnoj-zhizni-v-ravoslavii#prelest/>
7. ROUZ, S. 2020. *Orthodoxy and the religion of the future*. Moscow, 2020. 368 p. ISBN 978-5-98644-017-0. / РОУЗ, С. 2020. *Православие и религия будущего*. Москва, 2020. 368 с. ISBN 978-5-98644-017-0. /

PRACTICE OF CHARISMATIC MOVEMENTS

Andrej NIKULIN, assistant professor, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov, Masarykova 15, 08001 Presov, Slovakia, andrej.nikulin@unipo.sk, 00421517724729, ORCID: 0000-0002-8434-1261

Abstract

In this paper, we will look deeper into some serious topics related to the spiritual life from the perspective of Orthodox spirituality in comparison with various charismatic movements. A person's spiritual life has several criteria of health in Christianity, one of which is wrestling with spiritual overgrowth. In Orthodox spirituality, transgression is given special attention, since it hides a great danger to the spiritual life at all stages of spiritual growth. Prelesia can affect the equally experienced as well as the less experienced believer, it can be related to his individual spiritual condition, but it can also have a collective dimension in the form of religious movements and communities. In their case, the overgrowth goes beyond the personal problem of the individual and becomes already part of the social doctrine and experience, which can lead to undesirable social manifestations such as intolerance, bigotry and other extremist views.

Keywords

Anthropology, freedom, Orthodox Christianity, charismatic movements

TOTALITARYZM RACJONALNOŚCI JAKO PRZYCZYNA KRYZYSU ANTROPOLOGICZNEGO W ŚWIELE ROZWAŻAŃ IWANA KIRIEJEWSKIEGO (1806-1856)

Artur ALEKSIEJUK

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Wydział Pedagogiczny,
Polska

STRESZCZENIE

Iwan Kiriejewski (1806-1856) to jeden z najważniejszych rosyjskich myślicieli XIX wieku, uznawany obok Aleksieja Chomiakowa (1804-1860) za twórcę filozofii słowianofilskiej. Rozważania tego rosyjskiego filozofa, którego 215. rocznica urodzin i 165. rocznica śmierci przypada w tym roku, koncentrowały się głównie na problematyce historiozoficznej, w szczególności zaś na analizie relacji cywilizacyjno-kulturowych między Rosją a Europą. Formułując krytyczną ocenę aktualnej kondycji Zachodu, który w jego opinii znajdował się w stanie postępującej społeczno-kulturowej dezintegracji, zwrócił uwagę na konieczność powrotu do wartości chrześcijańskich, które legły u podstaw europejskiej cywilizacji i tożsamości. W strategii odnowy duchowej Europy szczególną rolę wyznaczał prawosławnej Rosji, w której, jego zdaniem, zachowała się pierwotna, nie zniekształcona bezdusznym racjonalizmem czystość chrześcijańskiego kerygmatu. W tym celu ostrze swej krytyki Kiriejewski kieruje przeciw totalnemu racjonalizmowi, który krępuje wolność twórczego ludzkiego ducha i zamiast z tym duchem współdziałać w dziele odkrywania prawdy, ogranicza spektrum jej poznania tylko do rzeczywistości materialnej. Rosyjski filozof przestrzegał przed totalitaryzmem racjonalności, na horyzoncie którego dostrzegał już widmo kryzysu antropologicznego z jego nieuniknionymi konsekwencjami: zniewoleniem, uprzedmiotowieniem i instrumentalizacją człowieka. Oznakami tego kryzysu są światopoglądowy immanentyzm, ateizm, scjentyzm i moralny relatywizm. W artykule zostanie przedstawiona sformułowana przez Kiriejewskiego krytyka totalnego racjonalizmu jako głównej przyczyny kryzysu antropologicznego i społecznego.

WPROWADZENIE

Rozważania na temat znaczenia twórczości Iwana Kiriejewskiego dla oceny zjawisk zachodzących we współczesnym świecie, należałoby pewnie rozpocząć

od prezentacji biografii tego wybitnego filozofa. Bezspornie prezentacja jego postaci i dorobku ma ogromną wartość. Chociaż nie dane mu było długo cieszyć się życiem, ponieważ zmarł w wieku zaledwie pięćdziesięciu lat, to jednak dorobek, jaki po sobie zostawił zupełnie wystarczy, aby określić go mianem wybitnego intelektualisty. Nieprzypadkowo Michaił Gerszenzon (1860-1925) – historyk literatury i badacz rosyjskiej myśli filozoficzno-społecznej, w wydanej przed rewolucją 1917 roku dwutomowej edycji Dzieł zebranych Kiriejewskiego, pisał o nim:

„U Iwana Kiriejewskiego była taka myśl, że tylko ona sama wystarczy, aby pamięć o nim została zachowana nawet wtedy, gdyby okazało się, że należy ona całkowicie do przeszłości. Pozostaje ona jednak żywa aż do dzisiaj, bowiem reprezentuje sobą wielką wartość duchową”. [4]

Ze względu jednak na to, że tematem moich rozważań jest zwrócenie uwagi na pewien wybrany aspekt refleksji filozoficznej Kiriejewskiego, który wydaje się szczególnie cenny dla analizy przyczyn współczesnego kryzysu antropologicznego i społecznego, pozwolę sobie na pominięcie wątku biograficznego. W związku z tym, że mówienie o prawdziwych przyczynach pogłębiającego się w społeczeństwach zachodnich kryzysu człowieka i wartości jest obecnie tematem niemodnym, a nawet może być niebezpieczne, swoje rozważania rozpocznę od odpowiedzi na pytanie, dlaczego poglądy Kiriejewskiego były dla wielu jemu współczesnych niewygodne, a nawet niebezpieczne. Następnie przejdę do omówienia głównej przyczyny kryzysu cywilizacji zachodniej, jaką zdaniem rosyjskiego myśliciela było zdominowanie umysłowości człowieka Zachodniego przez racjonalizm. Na zakończenie moich rozważań postaram się wskazać na główne konsekwencje zwycięstwa racjonalizmu, które sprzyjają powstawaniu tendencji uprzedmiotawiających i instrumentalizujących osobę ludzką: światopoglądowy immanentyzm, ateizm, agnostycyzm i moralny relatywizm.

KIRIEJEWSKI – MYŚLICIEL NIEWYGODNY

Rozważania na temat znaczenia myśli filozoficznej Iwana Kiriejewskiego w identyfikacji przyczyn współczesnego kryzysu antropologicznego warto rozpocząć od podkreślenia dwóch istotnych kwestii. Po pierwsze, badaczowi, który pochylił się nad twórczością tego filozofa towarzyszy nieodparte wrażenie, że pomimo upływu czasu i odmiennego kontekstu historyczno-społecznego, jego analizy pozostają nadal w swej istocie bardzo aktualne. Niezależnie od tego, jak postrzegamy je dzisiaj, w dobie współczesnych kulturowych przeobrażeń i ich aktualnych bądź przewidywanych konsekwencji, okazują się one nie tylko bardzo interesujące, ale nawet można je uznać za profetyczne. Drugą kwestią,

którą należy podkreślić, jest dość zagadkowe milczenie wokół osoby Iwana Kiriejewskiego. Ze względu na fakt, że był on jednak, obok Aleksieja Chomiakowa, twórcą ideologii słowianofilskiej, a więc niezwykle ważnego nurtu w rosyjskiej filozofii, myśli społecznej i religijnej, może to budzić pewne zdziwienie. W ostatnim ćwierćwieczu XIX stulecia, gdy słowianofilsko-okcydentalny spór historiozoficzny o teraźniejszość i przyszłość Rosję w swej wersji klasycznej stracił na intensywności, twórczość Kiriejewskiego praktycznie popadła w zapomnienie. Oczywiście nie oznacza to, że był on postacią zupełnie nieznaną. Jego nazwisko przewijało się w wielu publikacjach, wydawanych głównie poza granicami Rosji. W swojej ojczyźnie, poza krótkim okresem tzw. srebrnego wieku, aż do początku lat 90. XX wieku, o Kiriejewskim w Rosji wspominano bardzo rzadko. Nasuwa się w związku z tym pytanie o przyczyny takiego ostracyzmu wobec jego osoby i twórczości.

Analiza biografii i twórczości Kiriejewskiego prowadzi do wniosku, że przyczyną nałożonego na jego poglądy embargo, zarówno przed, jak i po roku 1917, był... dyskomfort, jaki stwarzały jego zapatrywania dla ekip trzymających w swych dłoniach ster władzy w Rosji. Kiriejewski, będąc człowiekiem o mocnym kręgosłupie moralnym i, jak przystało na przedstawiciela epoki romantyzmu, nieskłonny do kompromisu ideowcem, jawił się jako osoba o poglądach wywrotowych. Zarówno w radykalizmie wierności przyjętemu stanowisku, jak i w odrzuceniu poglądów, które przestał uznawać za prawdziwe, bardzo przypominał Wissariona Bielińskiego. Nie był jednak tak jak on ekspresyjny. Pod tym względem „szalonemu Wissarionowi” dorównywał, a nawet go przewyższał Aleksiej Chomiakow. [1] O intelektualnej odwadze i determinacji Kiriejewskiego świadczy zmiana ideowa, jaka dokonała się w jego światopoglądzie pod koniec lat 30. XIX wieku, gdy z fascynacji Zachodem przeszedł na pozycje, które później zyskały miano słowianofilskich. Jego ideowa wolta wprowadziła w osłupienie nie tylko jego przyjaciół lubomudrów, którzy poczuli się przez niego zdradzeni. Kiriejewski rozdrażnił także tzw. urzędowych konserwatystów na czele z carem Mikołajem I. Pomimo tego, że nie pałali oni sympatią do Zachodu, to jednak uważali się za spadkobierców dzieła Piotra I, od którego rozpoczęła się programowa okcydentalizacja Rosji. Iwan Kiriejewski i słowianofile, nade wszystko zaś jego brat Piotr, nie szczędzili słów krytyki pod adresem cara-reformatora, przymusowego nawracającego Rosjan na zachodni europeizm. Oczywiście nie mogło to nie irytować jego następców. Słowianofile uważali, że pomimo wdrożenia bardziej efektywnych sposobów zarządzania państwem, wzrostu jego siły militarnej oraz postępu w naukach wskutek przyswojenia osiągnięć Zachodu, ubocznym efektem reform piotrowych były głębokie podziały społeczne, postępujący zanik świadomości narodowej elit i ich

moralna degradacja. Podkreślali również, że korzyści z europeizacji praktycznie nie objęły niższych warstw rosyjskiego społeczeństwa, w szczególności zaś chłopów, których wyzysk i poddańcza zależność od szlachty jeszcze bardziej wzrosła. Słowianofile, chociaż nie wprost, krytykowali także ideę carskiego samowładztwa (ros. *samoderżavie*) jako naczelną zasadę ustrojową. Według nich była ona wewnętrznie sprzeczna z historycznie ugruntowanymi u Słowian zasadami życia wspólnotowego.

Carowi-reformatorowi, którego osobę i dzieło opiewał w wierszu Jeździec miedziany Aleksander Puszkina, i pośrednio także jego następcom, słowianofile zarzucali nie tylko destrukcję rosyjskiej tradycji narodowej, ale także niszczenie Cerkwi prawosławnej. Oskarżali go o zdławienie autonomii Cerkwi, wykorzystywanie jej jako narzędzia politycznego wpływu i protestantyzację. Powyższym argumentom nie sposób odmówić słuszności. Piotr Wielki doskonale rozumiał, że w oparciu o przyjętą w krajach protestanckich zasadę *cuius regio eius religio* umożliwia zniesienie niezależności Cerkwi. Car całkowicie podzielał w tym względzie poglądy Samuela von Pufendorfa, który twierdził, że Kościół powinien być zależny od państwa, bo ma ono charakter nadrzędny i jest rzeczą fundamentalnie ważną dla pokoju i bezpieczeństwa publicznego, aby duchowieństwo było podporządkowane administracji państwowej. [2] Dlatego, po śmierci patriarchy Adriana w 1700 roku, Piotr nie dopuścił więc do wyboru nowego patriarchy. W roku 1721, na mocy Regulaminu duchownego, dokonał ostatecznie likwidacji patriarchatu, powołując na jego miejsce Świątobliwy Synod Rządzący – kolegiąlną instytucję na wzór synodu luterńskiego, złożoną z duchownych i świeckich, mianowanych przez władcę do administrowania sprawami Kościoła. Funkcję kontrolną nad Synodem sprawował zaś urzędnik w randze *oberprokuratora*.

Stanowisko Kiriejewskiego i słowianofilów, którzy podkreślali nie tylko szacunek wobec dawnego ustroju Cerkwi, a nawet zwracali uwagę na obecną w tradycji staroruskiej kontrolę poczynąń władcy (ustrój Nowogrodu i Pskowa), traktowano jako podważanie ładu państwowego. Andrzej Walicki pisał:

„Koncepcja Kiriejewskiego, kładąc nacisk na staroruski mir jako podstawową komórkę społeczną, a zarazem ogólną «zasadę» ustrojową, przeciwstawiała się Karamzinowskiej apologii samowładztwa i centralizacji państwowej”. [14]

Świątopogląd Kiriejewskiego, pomimo jego wyraźnego rusofilstwa, w obliczu i przywiązania do prawosławnej wiary i niechęci, do samowładztwa, [9] nie mogły zatem liczyć na życzliwość caratu. Paradoksalnie, krytyka carskiego autokratyzmu, dowartościowanie prostego ludu i nieufność wobec Zachodu nie spowodowały, że po roku 1917 zastosowano wobec jego poglądów taryfę

ulgową. Kiriejewski, podobnie jak Chomiakow, był postrzegany przez marksistowsko-leninowskich ideologów jako monarchista, religijny fanatyk i nacjonalista. Badacze sowieccy nie byli więc zainteresowani popularyzacją i zgłębianiem myśli filozofa. Pierwsze w ZSRR opracowanie o Kiriejewskim, poświęcone jego rozważaniom na temat estetyki, pojawiło się dopiero w 1969 roku, [10] zaś dziesięć lat później wydano pracę Krytyka i estetyka. [6] Z kolei w 1984 roku ukazał się zbiór artykułów jego autorstwa, co należy odebrać jako swoisty zwiastun zbliżającej się ustrojowej pierestrojki. [5]

Oprócz tego, że poglądy Kiriejewskiego nie cieszyły się sympatią władzy, także jego własne środowisko po odejściu od okcydentalizmu nie było do nich nastawione entuzjastycznie. Jego osobista religijność i zainteresowanie teologią spotkały się z ostrą krytyką elit, które uważały religię za relikw przesłości, a Cerkiew za bastion zacofania i siedlisko przesądów. Warto podkreślić, że od czasów Piotra I wśród zeuropeizowanej arystokracji dominowały głównie dwa typy postaw. Pierwsza odpowiadała dokładnie zamiarom piotrowej laicyzacji, czyli była zorientowana na typowy wolteriański deizm, przepuszczony przez filtr niemieckiego Oświecenia. Druga postawa charakteryzowała się poszukiwaniem zaspokojenia swoich religijnych potrzeb poza Cerkwią, kierując się ku pietystycznemu sentymentalizmowi i mistycyzmowi. Jako przedstawiciel tzw. starej szlachty (ros. stolbovoe dvorânstvo) pozostawał w permanentnej opozycji do tzw. nowej szlachty, której reprezentanci zawdzięczali swoją pozycję tytułom i nadaniom wynikającym ze zdobywania kolejnych stopni tzw. tabeli rang. Nowe elity nie mogły darować Kiriejewskiemu, że krytykował on ich zaprzaństwo względem rodzimej wiary i obyczajów, konsumpcyjny styl życia i rozrzutność. Podkreślał, że rosyjska szlachta i ziemiaństwo nie tylko zaniedbuje własną formację moralną i intelektualną, lecz w ogóle nie troszczy się o prosty lud, bezlitośnie go eksploatując. Obwinił ich o to, że swoją postawą doprowadzili do tego, że niższe warstwy społeczne zasklepiły się w wąsko pojmowanym tradycjonalizmie i są wrogo nastawieni do wszystkiego co jest nowością. Trzeba również zaznaczyć, że Kiriejewski nie mógł również liczyć na zrozumienie w oficjalnych kręgach kościelnych, gdzie czyniono mu zarzuty, że nie wierzy on w Boga, lecz w filozoficzną ideę Boga. [13] Na marginesie warto również nadmienić, że podobna, jeśli nawet nie większa niechęć, dotknęła także Chomiakowa, którego refleksji eklezjologicznej długo nie traktowano poważnie, zarzucając mu brak wykształcenia teologicznego.

Z powyższych rozważań niedwuznacznie wynika, że poglądy Kiriejewskiego nigdy nie miały dobrej koniunktury. Zbyt wielu środowiskom zależało na rozpowszechnianiu i utrwalaniu interpretacji deprecjonującej głoszone przez niego jego i przedstawianiu go jako nieprzejednanego admi-

ratora średniowiecznej ciemnoty, zwolennika radykalnej separacji Rosji od Europy, nieprzejednanego religijnego fanatyka, zacieklego wroga postępu i oderwanego od życia idealisty-marzyciela. Przeciwnikom Kiriejewskiego zupełnie nie przeszkadzało, że większość formułowanych pod jego adresem zarzutów było całkowicie bezpodstawnych i pozamerytorycznych. Kiriejewski nie był ani religijnym fundamentalistą, ani nie postulował powrotu do ideałów „starej” Rosji. Pisał nawet, że „wskrzeszenie” jakiejś formy życia staroruskiego byłoby dla niego przeżyciem traumatycznym.

„Tego rodzaju przeniesienie byłoby tym samym, co przeniesienie koła z jednej maszyny do drugiej, o innych właściwościach i rozmiarach: w takim wypadku albo koło musi się złamać, albo maszyna”. [7]

Oskarżenia wobec Kiriejewskiego, że odrzucał on postęp i pragnął powrotu Rosji do wieków średnich należy traktować jako złośliwą próbę zniechęcenia do jego konceptu rosyjskich elit, co zresztą po części się udało. Podobne oskarżenia są formułowane wobec tych, którzy przyczyn obecnego kryzysu społecznego dopatrują się w kryzysie antropologicznym, spowodowanym systematycznym deprecjonowaniem i rugowaniem z ludzkiej świadomości prawd i wartości chrześcijańskich. Według Kiriejewskiego przyczyną tego stanu rzeczy jest totalitaryzm racjonalności.

TOTALITARYZM RACJONALNOŚCI JAKO PRZYCZYNA KRYZYSU CYWILIZACJI ZACHODU

Krytyka racjonalizmu, którą sformułował w swoich pismach Iwan Kiriejewski, wyrosła na kanwie jego rozważań historiozoficznych dotyczących relacji między kulturą/cywilizacją zachodnioeuropejską i rosyjską. Zasadniczo, rozważania odnoszące się do tej kwestii zostały zawarte w trzech pracach Kiriejewskiego: W odpowiedzi A. S. Chomiakowowi, O charakterze oświecenia Europy i jego stosunku do oświecenia Rosji oraz O konieczności i możliwości nowych założeń filozofii. Istotne wątki krytyczne wobec racjonalizmu można już jednak odnaleźć w artykule Wiek dziewiętnasty, który powstał jeszcze za czasów reprezentowania przez niego tzw. opcji okcydentalnej. Analizując znaczenie dziedzictwa antyku dla rozwoju cywilizacji europejskiej Kiriejewski stwierdził, że w swej istocie było ono

„triumfem formalnego rozumu człowieka nad wszystkim, co znajduje się w nim i poza nim – czystego, nagiego rozumu, opartego na sobie samym, nie uznającego nic ponad i poza sobą i występującego w dwóch właściwych sobie postaciach: w postaci formalnej abstrakcyjności i abstrakcyjnej zmysłowości”. [9]

Krytykę racjonalizmu rozpoczyna Kiriejewski od zarzutów wobec Kościoła łacińskiego, w którym, jego zdaniem, w przeciwieństwie do Kościoła

wschodniego, racjonalizm zatriumfował nad tradycją, a rozum zewnętrzny pokonał wewnętrzny rozum duchowy. Jednym z przejawów racjonalizacji wiary było według rosyjskiego myśliciela wprowadzenie do Symbolu Wiary dodatku Filioque, odnoszącego się do pochodzenia Ducha Świętego. W artykule W odpowiedzi A. S Chomiakowowi czytamy:

„Tak na mocy zewnętrznego sylogizmu, wyprowadzonego z pojęcia jednakowej boskości Ojca i Syna, uległ zmianie dogmat Trójcy Świętej, wbrew swemu wewnętrznemu znaczeniu i ustalonej tradycji; tak też na mocy innego sylogizmu papież został – zamiast Jezusa Chrystusa – głową kościoła, następnie władcą świeckim, a wreszcie osobą nieomylną; istnienia Boga w całym chrześcijaństwie dowodzono za pomocą sylogizmu; całokształt wiary opierał się na sylogistycznej scholastyce; inkwizycja, jezuityzm, słowem – wszystkie cechy szczególne katolicyzmu rozwinęły się w tym formalnym procesie rozwoju rozumu”. [9]

W opinii Kiriejewskiego zwycięstwo racjonalizmu nad wiarą i tradycją miało negatywny wpływ na los Europy, torując drogę do rozwoju bezdusznego industrializmu i opartego na wyzysku kapitalizmu. Wskazuje na to burzliwa historia Europy, która pokazuje, że jej rozwojowi cywilizacyjnemu towarzyszyły nieustanne wojny i przemoc, walka o władzę, wpływy i łupy. Na Zachodzie wyznacznikiem ludzkich dążeń i miernikiem cywilizacyjnego postępu stało się osiągnięcie materialnego dobrobytu i zaspokajanie związanych z nim jednostkowych potrzeb. Racjonalizm doprowadził do tego, że całe życie na Zachodzie, publiczne (społeczne) i prywatne (indywidualne), zostało oparte na indywidualnej i wyodrębnionej niezależności, która u swoich podstaw zakłada izolację jednostek. Izolacja jest przyczyną osamotnienia. Osamotnienie wzmacnia strach i obniża poczucie bezpieczeństwa. Dlatego tak ważne znaczenie na Zachodzie mają stosunki formalno-prawne, które zapewniają bezpieczeństwo jednostkom osamotnionym i zagubionym. Pomimo tego ludzie nadal rywalizują ze sobą, ponieważ światem rządzi prawo wymiernej korzyści.

„Całe społeczne i prywatne życie Zachodu opiera się na pojęciu indywidualnej, wyodrębnionej niezależności, zakładającej izolację jednostki w społeczeństwie. Stąd świętość zewnętrznych, formalnych stosunków, świętość prywatnej własności i wszelkiego rodzaju konwencji prawnych”. [9]

Kiriejewski oczywiście nie neguje faktu, że racjonalizm przyniósł liczne „udogodnienia w życiu społecznym i osobistym”. Jednocześnie bezlitośnie obnażył także marność i nietrwałość egotycznych ludzkich dążeń, co stało się przyczyną moralnej apatii człowieka Zachodu. Wprzęgnięty w realizację przyziemnych celów, racjonalizm ujawnił swoje własne deficyty, a mianowicie, że jest zasadą jednostronną, złudną, mamiącą i w rezultacie szkodliwą. [9]

„Przy całym bogactwie i ogromie jednostkowych odkryć i sukcesów naukowych, wniosek ogólny z całokształtu wiedzy przedstawia sobą dla wewnętrznej świadomości człowieka [Zachodu – przyp. AA] sens negatywny. Mimo całego blasku, mimo wszystkich wygod osiągniętych dzięki zewnętrznym udoskonaleniom życia, samo życie zostało pozbawione swego istotnego (głębokiego) sensu. (...) Tak oto człowiek zachodni za sprawą jednostronności rozwoju swego rozumu abstrakcyjnego utracił wiarę we wszystkie przekonania pochodzące spoza tego rozumu, a na dodatek w rezultacie rozwoju tegoż rozumu stracił również wiarę w jego wszechmoc. [7]

Racjonalistyczna jednostronność zachodniej cywilizacji, w której odrzucono wieczne i uniwersalne zasady i wyniesiono na piedestał abstrakcyjny rozum, doprowadziła także do kryzysu w ramach samej refleksji racjonalnej. W mentalności człowieka Zachodu coraz bardziej zatarła się świadomość istnienia prawdy absolutnej. Jednocześnie niepomniernie wzrosły jego roszczenia w uznaniu za prawdziwe jego własnych, subiektywnych ocen.

„Każdy zaczął wynajdywać w swej głowie nowe powszechne podstawy życia i prawdy dla całego świata, doszukując się ich w jemu tylko zrozumiałej grze racji i marzeń, mieszając nowe ze starym, niemożliwe z możliwym, oddając się najdalszym nadziejom, przy czym każdy zaprzeczał każdemu, a zarazem każdy domagał się powszechnego uznania ze strony wszystkich. Wszyscy stali się Kolumbami, wszyscy ruszyli odkrywać nowe Ameryki wewnątrz swojego umysłu, szukać drugiej półkuli ziemskiej na bezkresnym morzu niespełnialnych nadziei, osobistych przekonań i sylogistycznych wnioskowań”. [7]

Pomimo zgromadzonej przez pokolenia wiedzy człowiek nie zbliżył się jednak do uzyskania odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania ludzkości, w szczególności te odnoszące się do sensu jego egzystencji, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Targają nim wciąż nowe wątpliwości, w obliczu których racjonalny dyskurs okazuje się bezsilny.

W tym kontekście stają się całkowicie zrozumiałe formułowane przez niego ostrzeżenia przed niebezpieczeństwem popadnięcia w niewolnictwo racjonalności, w której zewnętrzna rozsądkowość bierze górę nad dążeniem do poznania wewnętrznej istoty rzeczy.

„Dominującą cechą zachodniej cywilizacji stała się niszcząca jej korzenie analiza, ten samodzielnie poruszający się nóż rozumu, ten abstrakcyjny sylogizm, nieuznający niczego oprócz siebie i swego doświadczenia, ten despotyczny rozsądek, czy jakkolwiek inaczej nazwać tę logiczną działalność, działalność odciętą od wszystkich pozostałych władz poznawczych człowieka, a odwołująca się jedynie do najbardziej prymitywnych, najpierwotniejszych

danych zmysłowych, na których opierano całkowicie nierzeczywiste konstrukcje dialektyczne". [7]

Uczynienie rozumu formalnego najwyższą instancją poznania prawdy przyczyniła się do pogłębienia dysharmonii władz poznawczych i doprowadziła do dezintegracji osobowości człowieka (ros. ličnost'). Ratio, które przypisało sobie prawo do bycia władzą najwyższą, czyni ludzkie „ja” teatrem cieni i sprawia, że władze człowieka są oddzielone jedno od drugich, a ich hierarchia zachwiana. Inteligencja czysto „mózgowa”, która przeciwstawia przedmiot przedmiotowi, wprowadza chaos w porządek poznawczy. Człowiek sam dla siebie staje się istotą abstrakcyjną, jak „widz w teatrze”. W równej mierze jest zdolny wszystkiemu współczuć, wszystko jednakowo kochać i do wszystkiego jednakowo dążyć. Godzi się na wszystko, aby tylko jego osoba fizyczna, która pozostaje dla niego czymś najbardziej konkretnym, nie ucierpiała i nie była niepokojona. [8]

Zdaniem Kiriejewskiego uznanie prymatu formalnego ratio we wszystkich obszarach ludzkiego życia miało zgubny wpływ na indywidualne życie człowieka i społeczeństwa. W europejskiej samoświadomości ujawniły się dwa przeciwstawne, wzajemnie zwalczające się tendencje. Z jednej strony myśl ludzka, nie będąc podtrzymywana wyższymi celami ducha, przeszła na służbę merkantylnych interesów, co dało o sobie znać nie tylko w obszarze życia społecznego i rodzinnego, ale przeniknęło do nauk abstrakcyjnych i zdominowało aktywność kulturotwórczą. Z drugiej strony brak jednoznacznych przekonań sprawił, że wiele osób uświadomiło sobie ich potrzebę i pojawiło się pragnienie wiary. Jednak

„umysły szukające wiary nie zawsze potrafiły pogodzić jej zachodnie formy z aktualnym stanem nauki europejskiej. Dlatego też niektórzy zdecydowanie zrezygnowali z tej ostatniej i ogłosili bezwzględną wrogość między wiarą a rozumem. Inni natomiast starają się odnaleźć między nimi jakieś porozumienie. I albo gwałcą naukę, usiłując ją wtłoczyć w zachodnie formy religii, albo same formy religii starają się zmienić według swojej nauki. Lub też, nie znajdując na Zachodzie form odpowiadających ich potrzebom umysłowym, wymyślają dla siebie nową religię: bez Kościoła, bez Tradycji, bez Objawienia i bez wiary”. [9]

W tym sensie konsekwencją totalitaryzmu racjonalności i jednocześnie najbardziej jaskrawym przejawem współczesnego kryzysu antropologicznego jest immanentny redukcjonizm. Tym, co z pewnością wyróżnia naszą epokę, jest dobrowolne odrzucenie pytań ostatecznych i fundamentalnych jako pozbawionych sensowności i niemożliwości sformułowania na nie odpowiedzi z punktu widzenia czysto racjonalnego lub empirycznego. Dlatego popularne i modne stały się obecnie różne formy nie-wiary i bez-sensu, które na różnych

płaszczyznach kreują obraz współczesności, zamykając człowieka w ciasnej klatce przekonania co do prawdziwości subiektywnych mniemań i wydając na pastwę zaburzających osąd gwałtownych emocjonalnych poruszeń. Kiriejewski pisał:

„Europejczyk (...) zawsze skłonny jest do skrajnych porywów, zawsze jest podniecony, jeśli wręcz nie teatralny, stale jego działaniom wewnętrznym i zewnętrznym towarzyszy niepokój”. [8]

W ten sposób chaos antropologiczno-aksjologiczny pogłębia się jeszcze bardziej. Doskonale rozumiał to Piotr Czaadajew, który w Liście (filozoficznym) do Pani *** stwierdził:

„Biada temu, kto miraż własnej próżności lub pomyłkę rozumu uznałby za wiedzę najwyższą”. [3]

Spróbujmy krótko przeanalizować konsekwencje totalitaryzmu racjonalności we współczesnym, obserwowanym obecnie wydaniu.

SKUTKI TOTALITARYZMU RACJONALNOŚCI – REFLEKSJA WŁASNA

Pierwszą konsekwencją, do której warto się odnieść w kontekście rozważań Kiriejewskiego na temat totalnej racjonalności, jest ideologiczny ateizm.

Ateizm, w swojej konceptualnej formie, a priori odrzuca możliwość istnienia Boga jako Absolutu. Odrzucając Absut przyjmuje w efekcie inny rodzaj „idolatrii”, która nadaje temu co „skończone”, naturę „absolutną”, definitywną, raz na zawsze sformułowaną, uniwersalną i obejmującą wszystko i wszystkich. Tym nowym „absolutem” jest ludzki rozum, ze swej natury skończony, zamknięty w zbiorze elementów materialnych i konceptualnych. Ponadto, człowiek totalnie racjonalny absolutyzuje ludzkie roszczenie ustalania, decydowania i określania w sposób ostateczny, definitywny, uniwersalny, czyli obowiązujący i odnoszący się do wszystkich, tego, co pochodzi tylko z ograniczonej i skończonej natury ludzkiego istnienia i ludzkiego myślenia. Czyniąc absolutnym to, co absolutne być nie może, człowiek popada w sprzeczność. Jeśli bowiem ratio miałoby charakter uniwersalny, to zawsze i wszędzie powinno ono zachować tę „absolutną” właściwość, która jest wpisana w naturę ludzkiego myślenia, rozumienia i doświadczenia bytu jako takiego. Ponadto, powinno mieć właściwość absolutnego pojmowania własnego bytu jako jednostkowego. Tymczasem, jak głosiło wcześniejsze założenie, byt absolutny nie istnieje. Wynika z tego wyraźna sprzeczność. Niezrozumiałe jest również to, dlaczego Bóg nie istnieje, rodzi się w człowieku myśl o Bycie Absolutnym i Nieskończonym. Na to pytanie racjonałści nie są w stanie sensownie odpowiedzieć.

Kolejną pułapką racjonalizmu jest ontologiczny immanentyzm, według którego człowiek i cała rzeczywistość, mają posiadają naturę wyłącznie empiryczną, widzialną, z cechami, dzięki które pozwalają ją zdefiniować, opisać i wyjaśnić za pomocą nauk naturalnych i ścisłych. W tym rzeczywistość jest rozumiana tylko w swoim wymiarze empirycznym, obliczalnym i przewidywalnym, zaś człowiek jest pojmowany jako jednostka. Rzeczywistość zamknięta w koordynatach czasu i przestrzeni nie dopuszcza istnienia innego wymiaru ponad ten, który jawi się zmysłom i ratio człowieka, w które, zdaniem głosicieli tego poglądu, wyposażyla go sama natura. Immanentyzm ontologiczny nie dopuszcza w swojej koncepcji istnienia czegoś, co nie jest wymierne, dające się uchwycić na płaszczyźnie czysto materialnej, w obrębie czasu i przestrzeni. Wszelka koncepcja bytu transcendentnego, jako że nie jest uchwytana empirycznie, podlega zostaje zanegowana. Słabością tego konceptu jest fakt, że nie da się zakwestionować istnienia rzeczywistości osobowej i realnej, mającej wpływ na byt osobowy, wykraczającej ponad to empiryczne, wymierne i obliczalne. Realnie istnieje sfera duchowa, która definiuje sens, wartość, wolność, odpowiedzialność człowieka, stanowi wyraz nowego wymiaru, który przekracza materialistyczny redukcjonizm. Miłość, przyjaźń, poznanie, w tym również poznanie naukowe, byłyby niemożliwe, gdyby rzeczywistość była zredukowana do materii. Ponadto nawet ewolucja materii zakłada pewien rozumny i inteligentny rozwój, który trudno przypisać tylko samej materii. Co więcej, powstanie materii jawi się racjonalnie niewytłumaczalne, jeśli nie przyjmie się uprzedniego inteligentnego zamysłu powołującego je do istnienia. W tym sensie przyjęcie istnienia Bytu Transcendentnego – Boga, który jest źródłem wszystkiego co istnieje, jest bardziej racjonalne niż założenie prawdziwości ideologicznie uwarunkowanych i niedających się w żaden empiryczny sposób uzasadnić hipotez.

Kolejnym skutkiem totalitaryzmu racjonalności jest scjentyzm, który wskazuje na nadrzędne znaczenie i szczególną wartość postępu technonaukowego oraz rozwoju nauk naturalnych i ścisłych. Postęp jest tutaj postrzegany jako dobro samo w sobie i służba człowiekowi. Scjentyzm z ateizmem prowadzi do redukowania prawdy tylko w obszarze tego, co materialnie, doświadczane i będące w dyspozycji. Wobec takiego założenia inne formy poznania ludzkiego o charakterze filozoficznym, religijnym, etycznym lub estetycznym tracą swój status gnozeologiczny. W świetle scjentyzmu, człowiek zakłada, że jest w stanie wyjaśnić całą rzeczywistość na bazie obserwacji faktów, odkrywania mechanizmów ich funkcjonowania oraz przewidywania, a także stwarzania warunków do ich powielania i powtarzania. Wiedza naukowo-racjonalna aspiruje do tego, aby stać się jedyną formą

obiektywnego poznania świata, odróżniania tego, to, co realne od tego, co subiektywne. W ten sposób tzw. prawda naukowa staje się jedyną wiarygodną wartością i pewną drogą ludzkiego poznania. Powszechne i uniwersalne pytania fundamentalne o sens zostają odsunięte w przestrzeń fantazji i iluzji, nieracjonalnych idei, wyimaginowanych projekcji. Eliminacja pytań o sens i cel istnienia ujawnia jednak pewien istotny deficyt scjentyzmu. Pojawia się pytanie, czy swoimi założeniami, dokonaniem i osiągnięciami nauka i poznanie w znaczeniu, jaki im nadaje scjentyzm, mogą zaspokoić elementarne prawo i pragnienie człowieka, aby dotrzeć do prawdy definitywnej, ogarniającej całość rzeczywistości, celowość istnienia tak, aby proponowały odpowiedzi racjonalne, wiarygodne i satysfakcjonujące poszukiwania każdego człowieka? Na takie postawienie zagadnienia scjentyści nie znajdują odpowiedzi.

Ostatnim konsekwencją totalitaryzmu racjonalności, przed którym ostrzegał Kiriejewski i który stanowi w obecnych czasach jedną z najważniejszych przyczyn kryzysu antropologiczno-społecznego, jest relatywizm.

Relatywizm zakorzeniony jest w przekonaniu, że prawda obiektywna nie istnieje, lecz istnieje wiele prawd. W konsekwencji prowadzi to do wniosku, że nie istnieje jedno dobro powszechne, niezmiennie, rozpoznawalne i osiągalne przez wszystkich, lecz istnieje wiele rodzajów dobra – dobra częściowego, zmiennego, właściwego dla jednostki lub danej grupy osób w określonym miejscu i czasie. Mówiąc o relatywizmie myślimy najczęściej o tzw. relatywizmie metafizycznym, epistemologicznym i etycznym. Z perspektywy prowadzonych rozważań najbardziej uciążliwy jest relatywizm epistemologiczny, według którego nie istnieje prawda obiektywna, a także relatywizm etyczny.

Istota relatywizmu etycznego tkwi zaś w postawie, myśleniu i działaniu, który pozbawia znaczenia świat wartości i ich hierarchię. W ten sposób, na płaszczyźnie moralnej oceny ludzkich działań, znika granica między dobrem a złem, a prawo moralne przekształca się w arbitralny libertynizm. W konsekwencji to człowiek jako indywiduum staje się ostateczną instancją, która decyduje o ładzie moralnym i tym samym przywłaszcza sobie prawo decydowania o dobru i złu. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na dość częste obecnie w dyskursie antropologiczno-aksjologicznym nadawanie wartości absolutnej sumieniu jako ostatecznej instancji, od której osądu zależy słuszność ludzkiego wyboru. Łatwo zauważyć, że w ramach tego rodzaju podejścia często stosuje się tzw. etykę sytuacyjną, z perspektywy której nie ma zasad niezmiennych, uniwersalnych, które nie mogłyby być przedmiotem negocjacji, gdy wymagają tego okoliczności. W tym sensie zanegowane zostaje istnienie przestrzeni wartości wspólnych dla całej ludzkości. Jako uzasadnienie takiej pozycji bardzo często można usłyszeć argument, że świat wartości ulega

nieustannej zmianie i to, co było ważne w jednej epoce historycznej traciło na znaczeniu w innej.

Konsekwencje etycznego relatywizmu w szczególny sposób ujawniają się na płaszczyźnie antropologicznej. Odrzucając uniwersalny porządek wartości, który został wpisany w naturę człowieka jako osoby, zostają poddane w wątpliwość jego tożsamość, godność, a także świadome, wolne i odpowiedzialne działania. Nierzadko na płaszczyźnie antropologiczno-aksjologicznej ulega wypaczeniu pojmowanie wolności, która zostaje sprawdzona do możliwości wyboru między przynajmniej dwoma opcjami. W ten sposób zostaje odrzucone prawdziwe znaczenie wolności jako dążenia w kierunku prawdy i dobra.

Negacja obiektywności i uniwersalności niezmiennego świata wartości moralnych prowadzi do katastrofalnych konsekwencji w życiu człowieka i społeczności. Przejawiają się one w kryzysie egzystencjalnym, którego symptomami są z jednej strony utrata sensu życia, autoalienacja, dezorientacja egzystencjalna, brak poczucia własnej tożsamości, a z drugiej przesadne i patologiczne skupianie się na sobie, narcyzm oraz niepohamowane skłonności do celebrytyzmu. W większości przypadków prowadzi to do niewolniczego hedonizmu, instrumentalizacji innych, konsumpcjonizmu i laksyzmu. W rezultacie takich postaw ludzi są dotknięci inercją, niepokojami, lękami, depresjami, poczucie życiowej pustki i nicości. Aby usunąć te niepożądane i destruktywne doznania, bardzo często popada się w różne formy uzależnień. Na płaszczyźnie polityczno-ekonomicznej konsekwencją etycznego relatywizmu jest wyzysk społeczny, dyktatura i totalitaryzm.

Na zakończenie rozważań chciałbym przytoczyć fragment refleksji Bogusława Wolniewicza, jednego z najbardziej interesujących polskich filozofów końca XX wieku. Wypowiadając się na temat obecnego stanu cywilizacji europejskiej stwierdził on co następuje:

„Chrześcijaństwo jest jedną z ław fundamentowych, na której stoi cała cywilizacja Zachodu. Drugą ławą fundamentową jest nauka, a ściślej rzecz biorąc nauki ścisłe. (...) Te dwie ławy, które zawsze były w dość chwiejnej równowadze, (...) są w tej chwili zupełnie nie zrównoważone. Ława nauki potężnieje, a ława chrześcijaństwa się kruszy i stąd to wszystko zaczyna krzywo stać. (...) Cała budowla się chwieje. (...) To zachwianie cywilizacji Zachodu, które zachodzi wskutek konfliktu między chrześcijaństwem i naukowym poglądem na świat, czy może lepiej powiedzieć rozdźwięku między chrześcijaństwem i nowoczesną nauką, to pierwszy powód nieprzystawania [Kościoła – przyp. AA]. Drugi powód to jest zupełna bezradność Kościoła wobec tego rozdźwięku. Kościół nie wie co robić. W tej sytuacji, kiedy jego ława słabnie,

tamta potężnieje. Cała cywilizacja Zachodu się chwieje, bo na tych dwóch ławach stoi". [15]

Powyższa diagnoza Wolniewicza nie pozostawia wątpliwości, że chrześcijaństwo, nade wszystko zaś prawosławie, ma do odegrania niezwykle ważną rolę. Na polu naukowo-badawczym jest nim dążenie do pogłębienia refleksji antropologiczno-aksjologicznej, korzystając zarówno z dorobku teologii, jak i współczesnych nauk społecznych oraz ścisłych. Jej zadaniem jest praca na rzecz sojuszu nauki i wiary, nowe zespolenie tego, co wertykalne i horyzontalne, a nie utrwalanie naiwnego zabobonu wiary w naukę i absolutyzowanie ludzkiego ratio. W kontekście refleksji nad przyczynami współczesnego kryzysu społecznego warto traktować poważnie aporie wskazywane przez filozofów, psychologów, pedagogów, socjologów oraz przedstawicieli innych nauk, które w centrum swego zainteresowania stawiają człowieka. Trzeba jednak starać się łączyć z nimi to, co na temat człowieka, jego wolności, godności, odpowiedzialności, moralności i prawach głosi Pismo Święte i Tradycja. Nie chodzi tutaj jednak przede wszystkim o czysto intelektualną sprawność w analizie źródeł pisanych, ponieważ według ojców Kościoła może ona sprzyjać rozwojowi duchowej próżności i pychy. Najbardziej potrzeba tutaj opromienionej wiarą, nadzieją i miłością pokory, wewnętrznego spokoju i wytrwałości, aby usposobić swój umysł do przyjęcia daru rozumienia od Boga. Prawosławie ma tutaj wiele do powiedzenia i zaoferowania. „Dziękując Bogu, który daje naukowcom dar odkrywania nieznanych wymiarów boskiego stworzenia” [11] i ceniąc inne podjęcia metodologiczne pozostaje więc przede wszystkim otwarta na inspiracje, które stają się badaczowi dostępne przez partycypację w Boskich energiach. Należy podkreślić, że takie ujęcie nie deprecjonuje istotnej wartości ludzkiego ratio w poznawaniu rzeczywistości, bez którego wszelkie pozyskiwanie i wykorzystanie wiedzy nie byłoby możliwe. W rozumieniu prawosławnym sens ratio nie zawiera się jednak w nim samym. Jest ono raczej powołane do tego, aby wychodzić poza utarte schematy, przekraczać granice nie tylko w wymiarze horyzontalnym, lecz nade wszystko wertykalnym, ku Bogu. Wejście na tę drogę poznania jest wprost zadane człowiekowi. Prawosławie wyjątkowo mocno podkreśla, że staje się to możliwe, jeśli człowiek żyje życiem autentycznie duchowym, w społeczności Kościoła, w którym w wierze, nadziei i miłości łączy się z Bogiem w Trójcy Najświętszych Osób.

REFERENCES

1. BERDÂEV, N. A. 1912. *Aleksej Stepanovič Homâkov*. Moskva : T-vo Tipografiâ A. I. Mamontova.
2. BESANÇON. A. 1981. Edukacja religijna w Rosji. In: *Znak* 9 (327). s. 1197-1219.
3. CZAADAJEW, P. 1992. List filozoficzny (pierwszy) do Pani ***. In: *Listy*. Tłum. M. Leśniewska, Ł. Suchanek. 70-88. Kraków : Wydawnictwo UJ.
4. GERŠENZON, M. O. 1910. *Istoričeckîâ zapiski (o russkom obšestve)*. Moskva : Tipografiâ I. N. Kušnereva.
5. KIREEVSKIJ, I. V. 1984. *Izbrannye statii*. Moskva : Sovremennik.
6. KIREEVSKIJ, I. V. 1979. *Kritika i estetika*. Moskva : Isskustvo.
7. KIREEVSKIJ, I. V. 1911. O haraktere prosvešeniâ Evropy i ego otnošení k prosvešeniû Rossii. In: *Polnoe sobranie sočinenij I. V. Kireevskogo v dvuh tomah*. T. 1. Red. Mihail O. Geršenzon, 174-222. Moskva : Tipografiâ Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta.
8. KIREEVSKIJ, I. V. 1911. O neobchodimosti i vozmožnosti novyh načal dlâ filosofii. In: *Polnoe sobranie sočinenij I. V. Kireevskogo v dvuh tomah*. T. 1. Red. M. O. Geršenzon. 223-264. Moskva : Tipografiâ Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta.
9. KIREEVSKIJ, I. V. 1911. V otvet A. S. Homâkovu. In: *Polnoe sobranie sočinenij I. V. Kireevskogo v dvuh tomah*. T. 1. Red. Mihail O. Geršenzon, 85-108. Moskva: Tipografiâ Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta.
10. MANN, Ů. V. 1969. *Russkaâ filosofskaâ estetika (1820-1830-e gg.)*. Moskva : Issustvo.
11. *Message of the Holy and Great Council of the Orthodox Church to the orthodox people and to all people of good will*. [online]. 18-26.06.2016. Crete. [2021-12-18]. Dostę: https://www.holycouncil.org/-/message?inheritRedirect=true&redirect=%2Fhome&_101_INSTANCE_VA0WE2pZ4Y0I_languageId=ru_RU/
12. NIKULIN, A. 2017. Pohľad na osobnosť človeka v ruskom náboženskom myslení. In: *Antropologická problematika v ruskej religióznej filozofii*. [elektronický zdroj] : zborník príspevkov z medzinárodnej interdisciplinárnej vedeckej konferencie. Prešov, 2017, CD-ROM, s. 59-67.
13. SOLOV'EV, V. S. 1891. *Nacional'nyj vopros v Rossii*. S.-Peterburg : Tipografiâ M. M. Stasûleviča.

14. WALICKI, A. 2002. W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
15. WOLNIEWICZ, B. 2016. *Chrześcijaństwo a filozofia współczesna*. [online]. [2021-12-18.] Dostęp: [https://www.youtube.com/watch?v=LYIKmvPwQgY&t=1140s./](https://www.youtube.com/watch?v=LYIKmvPwQgY&t=1140s/)

THE CAUSES AND CONSEQUENCES OF THE ANTHROPOLOGICAL CRISIS ACCORDING TO IVAN VASILYEVICH KIREYEVSKY (1806-1856)

Artur ALEKSIEJUK, lecturer, Katedra Prawosławnej Teologii Dogmatycznej i Moralnej, Wydział Teologiczny, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa, Poland, ks.artur.aleksiejuk@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5827-6048

Abstract

Ivan Kirieyevsky (1806-1856) is one of the most important Russian thinkers of the 19th century, considered next to Alexei Khomiakov (1804-1860) as the founder of Slavophilic philosophy. The considerations of this Russian philosopher, whose 215th birthday and 165th death anniversary fall this year, focused mainly on historiosophical issues, in particular on the analysis of civilizational and cultural relations between Russia and Europe. Formulating a critical assessment of the present condition of the West, which, in his opinion, was in a state of progressive socio-cultural disintegration, he drew attention to the need to return to the Christian values that underlie European civilization and identity. In the strategy of the spiritual renewal of Europe, he played a special role in Orthodox Russia, where, in his opinion, the original purity of the Christian kerygma, undistorted by soulless rationalism, has been preserved. To this end, Kirieyevsky directs the edge of his criticism against total rationalism, which constrains the freedom of the creative human spirit and, instead of cooperating with this spirit in the work of discovering truth, limits the spectrum of its cognition only to material reality. The Russian philosopher warned against the totalitarianism of rationality, on the horizon of which he already saw the specter of an anthropological crisis with its inevitable consequences: enslavement, objectification and instrumentalisation of man. The signs of this crisis are worldview of ontological immanentism, atheism, scientism and moral relativism. The article presents the critique of total rationalism formulated by Kirieyevsky as the main cause of the present anthropological and social crisis.

Key words

Ivan Vasilyevich Kireyevsky, anthropology, anthropological crisis, historiosophy, Russian philosophy of the 19th century, Slavophilic philosophy.

JAZYK, TRADÍCIE A HRIECH V SÚČASNEJ SPOLOČENSKEJ KRÍZE

Miroslav KAZÍK

Katedra slovenského jazyka a literatúry, Pedagogická fakulta Univerzity J.
Selyeho v Komárne, Slovenská republika

V príspevku sa zamýšľame nad súčasným stavom spoločnosti, zvlášť nad správaním jej čelných predstaviteľov. Všímame si postoj k tradíciám, zvlášť používanie jazyka i prezentáciu hriechu. Prinášame výsledok sondážneho prieskumu u študentiek vysokej školy, kde si všímame, či si rozvíjajú poznanie svojho materinského jazyka, aký je ich postoj k vyjadreniu, že človekom, ktorý si neváži materinský jazyk, možno len opovrhovať, a kedy by nosili kroj, ak by ho vlastnili. Žiakov 8. a 9. ročníka základnej školy sme sa rovnako pýtali, aký je ich postoj k vyjadreniu, že človekom, ktorý si neváži materinský jazyk, možno len opovrhovať. U vysokoškolských študentiek a žiakov 8. a 9. ročníka základnej školy sme zisťovali, či je podľa nich fajčenie hriechom.

Tradícia (lat. traditio – odovzdávanie, postupovanie, vydávanie, vzdávanie, podanie, rozprávanie, správa) – vo všeobecnom chápaní ide o „súhrn zvykov, obyčají, spoločenských pravidiel a pod., zdedený a zachovávaný generáciami, prípadne o prenášanie správ a slovesných výtvorov ústne z generácie na generáciu, ústne podanie“. Keď hovoríme o „tradícii“, máme na zreteli určitý prvok kultúry, akýsi základný rozmer ľudskej komunikácie a vzájomného pôsobenia človeka na jeho okolie a okolia na človeka. Tradícia obsahuje všetko, čo bolo ako rítus, obrad alebo ako zvyk prevzaté od otcov a čo ovplyvňuje život určitej skupiny [6].

V antropologickom zmysle tradícia znamená základný prejav historického charakteru ľudskej existencie. A ako taká má vzťah tak k ľudskému sebavedomiu, ako aj k ľudskej sebarealizácii [6]. V zmysle sémantickom tradícia znamená tiež odovzdávanie obsahu jazykovej alebo vecnej povahy [6].

Otázkou, ako človek začal hovoriť, sa ľudia zaoberali oddávna. Vznik ľudskej reči bol spájaný s pôsobením nadprirodzených síl, náboženské mýty rôznych národov vidia v jazyku „dar bohov“. Boh podľa nich naučil človeka hovoriť alebo ich aspoň obdaril schopnosťou naučiť sa hovoriť. V Starom zákone sa rôznosť jazykov spája so stavaním babylonskej veže [5].

V Biblii najprv hovorí Boh. Prvýkrát nepriamo o komunikácii či reči človeka sa Biblia zmieňuje v knihe Genezis, 2. kapitole, 19 verši: „PÁN Boh vyformoval zo zeme všetku divú zver i všetko nebeské vtáctvo a priviedol k človekovi, aby videl, ako ich nazve: ako si každého živého tvora nazve, také je jeho meno.“ Potom sa píše o tom, že „človek dal mená všetkému dobytku, nebeskému vtáctvu i divej zveri“ (Gn 2,20). Priamo je reč človeka zmienená v knihe Genezis, 2. kapitole, 23. verši: Človek povedal: „Tento raz je to kosť z mojich kostí a mäso z môjho mäsa. Ona sa bude volať žena, lebo z muža bola vzatá ona“. Ale je to akoby reč pre seba. Keď sa had v Gn 3,1 pýta ženy: „Naozaj Boh povedal: ‚Nesmiete jesť z nijakého stromu záhrady?‘“, v Gn 3,2-3 žena hadovi odpovedá: „Z ovocia stromov záhrady jesť môžeme, ale z ovocia stromu, ktorý je uprostred záhrady, (o ňom) Boh povedal: ‚Nejedzte z neho, ani sa ho nedotýkajte, aby ste nezomreli.‘“ Muž – Adam prvý raz prehovorí pri rozhovore s Bohom v Genezis, 3. kapitole, 10. verši, keď Adam odpovedá Bohu na otázku „Kde si?“, „Povedal: ‚Tvoj hlas som počul v záhrade a zľakol som sa, lebo som nahý, a skryl som sa.‘“ [4].

Už v staroveku sa filozofi pokúšali o riešenie pôvodu reči (napr. Démokritos, Lucretius), zaujímala ich najmä otázka, či slová majú svoj význam od prírody („fysei“), alebo či významy boli dané dohodou medzi ľuďmi („thesei“) [5]. Otázkou pôvodu reči sa zaoberá aj významné Platónovo dielo Kratyllos [15].

Od začiatku 18. stor. vzniklo množstvo vedeckých hypotéz o vzniku ľudskej reči [5]. A. Erhart [5] spomína interjekčnú teóriu, onomatopoickú (zvukomalebnú) teóriu, synergastickú teóriu (vidí začiatok ľudskej reči v reflexívnych výkrikoch, ktorými pračlovek sprevádzal kolektívne pracovné úkony, ako napr. „hej-rup!“).

Otázke, ako vznikol, resp. vznikal jazyk sa koncom 19. stor. a začiatkom 20. stor. venovalo množstvo jazykovedcov. Ich názory J. Horecký člení na špekulatívne a filozofické a čisto jazykovedné. Spomína štvorstupňovú teóriu zoológa G. Jägera, ktorý rozoznáva tieto stupne pri vznikaní jazyka: 1. dorozumievanie krikmi, 2. posunkami, 3. napodobňovaním, 4. jazyk, keď sa optické obrazy nahradili zvukovými signálmi [9].

Jazykovedné teórie J. Horecký delí na kreacionistické a evolucionistické.

Podľa kreacionistických teórií (ktoré sa označujú aj ako teórie zázraku) bol jazyk podobne ako jeho nositeľ človek stvorený bohom. Patria sem aj teórie, ktoré uznávajú vývin jazyka, ale utvorenie podmienok pre začiatok tohto vývinu sa pripisuje vyššej bytosti.

Podľa evolučných teórií sa jazyk postupne vyvíjal. Mohlo tu ísť o vývin od prírodných zvukov alebo interjekcií k jazykovým zvukom (teória fuj-fuj) alebo o vývin od prvotného napodobňovania prírodných zvukov (teória vau-vau) k

jazykovým zvukom. Podľa J. Horeckého tieto teórie nepodávajú odpoveď, čo bolo prvotným podnetom pre predpokladaný vývin, obmedzujú sa len na vznik zvukového jazyka. J. Horecký zdôrazňoval názor K. Marxa a F. Engelsa, že iniciátorom vzniku jazyka bola spoločenská práca [9].

Otázkou je i to, či ľudská reč vznikla na jednom mieste (monogenéza reči), alebo na niekoľkých miestach nezávisle na sebe (polygenéza reči) [5], [2].

Základným predpokladom vzniku kultúry bola reč, totiž schopnosť získané hodnoty uchovať, hromadiť, odovzdať a tak znásobovať ľudské schopnosti a pracovné predpoklady. Kultúra je „nededičná pamäť spoločnosti“, totiž pamäť, ktorá sa tvorí a udržiava pomocou jazyka odovzdávaním skúseností a vedomostí z generácie na generáciu a i medzi rozličnými spoločenstvami [13].

Jazyk je tiež kultúrna hodnota, patrí do oblasti kultúry, vyžaduje interpretačnú činnosť ako iné kultúrne javy a je založený na tom istom znakovom princípe ako celá kultúra [13].

Už pred vyše dvetisíc rokmi sa v rímskej rétorike za dôležité kritérium kvality rečníka pokladala schopnosť upraviť reč podľa toho, „čo sa svedčí“, t. j. čo je vhodné a primerané [13].

Podľa nášho sondážneho prieskumu u pätnástich študentiek končiacich vysokú školu si poznanie svojho materinského jazyka rozvíja 12 študentiek slovenčiny (80 %), tri nie (20 %).

Vysokoškolské študentky mali tiež na škále od 1 po 7 vyznačiť ich súhlasný či nesúhlasný postoj (1 – súhlasím úplne, 7 – nesúhlasím úplne) k vyjadreniu, že človekom, ktorý si neváža materinský jazyk, možno len opovrhovať. Hodnotu 1 zvolila jedna (6,7 %), hodnotu 2 jedna (6,7 %), hodnotu 3 štyri (26,7 %), hodnotu 4 štyri (26,7 %), hodnotu 5 štyri (26,7 %), hodnotu 6 nikto (0,0 %), hodnotu 7 jedna (6,7 %). Priemerná hodnota je 3,9, čo predstavuje vo všeobecnosti ambivalentný postoj. Žiaci 8. a 9. ročníka základnej školy mali odpovedať na rovnakú otázku vyznačením na škále od 1 po 7. V čase administrovania dotazníka bolo prítomných 12 žiakov 9. ročníka (5 dievčat, 7 chlapcov) a 15 žiakov 8. ročníka (7 dievčat, 8 chlapcov). Hodnotu 1 si vybrali dvaja žiaci (7,4 %), hodnotu 2 jeden žiak (3,7 %), hodnotu 3 jeden žiak (3,7 %), hodnotu 4 sedem žiakov (25,9 %), hodnotu 5 jeden žiak (3,7 %), hodnotu 6 päť žiakov (18,5 %), hodnotu 7 osem žiakov (29,6 %) a dvaja neodpovedali (7,4 %). Priemerná hodnota je 5,04, čo je hodnota mierne nad strednou hodnotou.

Viacerí jazykovedci, zvlášť tí, ktorí sa venujú dialektológii, zdôrazňovali, že popri spisovnom jazyku treba pestovať aj nárečie. Ak respondentka v našom prieskume nehovorila nárečím svojej obce/mesta, v troch prípadoch by sa ho chcela naučiť, v jedenástich nie, v jednom prípade nebola odpoveď jasná.

S (národnými či ľudovými) tradíciami je späté aj nosenie tradičného ľudového kroja. Slovenky, ale aj viacerí Slováci, ako aj mnohí príslušníci národnostných menšín na Slovensku si ho obliekajú pri rôznych ľudových či cirkevných slávnostiach. V mojom okolí to predstavovali najmä hodová slávnosť, procesie na sviatok Božieho tela, ale aj oslavy sviatku sv. Cyrila a Metoda spojené s volaním „Dedičstvo otcov, zachovaj nám Pane!“.

Ak by oslovené študentky vlastnili kroj, v štyroch prípadoch by ho za žiadnych okolností nenesli, jedna študentka neodpovedala, ďalšie odpovede boli: na vystúpenie pri príležitosti niečoho, výročia obce; iba na nejaké príležitosti, oslavy; na nejaké príležitosti (oslavy výročia obce, svadba...); pri nejakej kultúrnej príležitosti, výročí mesta a pod.; na kultúrne podujatia; ak by dotýčnú k tomu viedli – tradície v mieste bydliska; pri výročí mesta; keby bola v súbore; ak by bola v nejakom folklórnom súbore, trebárs na akciách ako stavenie mája, hody, Veľká noc...; pri nejakých oslavách.

Jazyk je prostriedok na vyjadrenie informácií, kognitívnej zložky, ale aj emócií, citov. Primárnymi funkciami jazyka sú komunikatívna (členíme ju na oznamovaciu /zobrazovaciu/, expresívnu /emotívnu, výrazovú/ a apelovú /výzvovú, konatívnu/ funkciu) a poznávacia funkcia. Sekundárnymi funkciami sú reprezentatívna funkcia (kultúrno-reprezentatívna a národno-reprezentatívna) a estetická funkcia [16]. Juraj Dolník [3] hovorí o kognitívnej a emocionálnej (zahŕňa estetickú f.) funkcii, komunikatívnej funkcii a etnoidentifikačnej funkcii.

Jazyk je spoločenský fenomén, na jeho plné uplatnenie sú potrební aj druhí. V komunikácii by sme sa mali stávať lepšími, komunikácia by nás mala obohacovať.

Mali by sme vážiť slová, nehovoriť zbytočne, „netliachať“: „Kto bezohľadne rozpráva, akoby bodal mečom, lež jazyk múdrych prináša uzdravenie“ (Príslovia 12,18) [1].

Naša reč má byť priama, dobrá, čistá. Ježiš Kristus hovorí: „Ale vaša reč nech je "áno - áno," "nie - nie". Čo je navyše, pochádza od Zlého.“ (Mt 5,37). Na iných miestach Sväté písmo hovorí: „Vaša reč nech je vždy milá, soľou korenená, aby ste vedeli, ako máte každému odpovedať.“ (1.Timotejovi 4,12); „Nech z vašich úst nevyjde nijaké zlé slovo, ale iba dobré, na budovanie, kde treba, aby počúvajúcim prinášalo milosť. (Efezanom 4,29, Ekumen. preklad); Smilstvo však a akákoľvek nečistota alebo lakomstvo nech sa medzi vami ani len nespomenú, ako sa patrí na svätých. Viesť mrzké, dvojzmyselné a hlúpe reči sa nepatrí, radšej vzdávajte vďaky. (Ef 5, 3-4) (Ekumen. preklad); Teraz však aj vy zhoďte zo seba všetko: hnev, rozhorčenie, zlobu, rúhanie, necudné reči zo svojich úst. (Kolosanom 3,8, Ekumen. preklad); Z tých istých úst vychádza dobrorečenie i

kliatba. Bratia moji, nemá to tak byť! (Jakub 3,10, Ekumen. preklad); Vreteničie plemeno, ako môžete hovoriť dobre, keď ste zlí? Lebo ústa hovoria to, čím je naplnené srdce. (Mt 12, 34, Ekumen. preklad) [1].

Nadávaním znižujem sám seba, staviam seba do zlého obrazu pred druhými, sám šliapem po svojej dôstojnosti. Nadávaním sa porušujú až ničia ľudské vzťahy, človek znižuje svoj obraz v očiach iných, robí si zlé meno v spoločnosti, rodine či medzi priateľmi a známymi, človek prezrádza nižšie cítenie voči iným, prezentuje nižšiu emocionálnu inteligenciu, lebo „to, čo vychádza z úst, pochádza zo srdca a poškvrňuje človeka“ (Mt 15,18, Ekumen. preklad) [1].

V súčasnosti sme svedkami, ako v médiách verejne činné osoby používajú nevhodné slová, urážky, nadávky na svojich kolegov, politikov či novinárov.

Sondážnym prieskumom u vysokoškolských študentiek sme zistili, že z pätnástich študentiek vulgárne nadávky používajú štyri (26,7 %) často, šesť (40 %) niekedy, štyri (26,7 %) zriedka a jedna (6,7 %) vôbec [11].

Hanlivé slová sa označujú ako dysfemizmy, ktorým blízke sú pejoratíva. Dysfemizmi sa zveličuje, podčiarkuje chyba alebo nedostatok, sú nadávkami vyjadrenými premenúvaním osôb. Pejoratívami sa vyjadruje negatívny postoj hovoriaceho k pomenúvanej realite, sú nadávkami karikovaním, zveličovaním typických vlastností osôb. Vulgarizmy sú zase slová, ktorými „nekultúrni používatelia jazyka priamo, bez okúňania pomenúvajú chúlостivé alebo nechutné fyziologické javy v súvislosti s človekom, napr. *grcať*, *sopeľ* a pod.“ [14].

J. Findra [7] vulgarizmy definuje ako „hrubé až neslušné a tabuové slová s výrazne negatívnym citovým zafarbením. Príznačné sú pre hrubý, nespoločenský spôsob vyjadrovania. (...) Značná časť vulgarizmov sú tabuové slová, ktoré pomenúvajú rozličné telesné úkony a intímne časti tela. Najmä ich používanie sa dostáva do rozporu s normou spoločenského správania. Vyskytujú sa v reči ľudí s nižšou spoločenskou kultúrou, v citovom afekte ich však môžu použiť aj hovoriaci, ktorí inak dodržiavajú jazykovú etiketu.“

Hodnota jazyka je určená potrebami, záujmami a cieľmi príslušného jazykového spoločenstva v istých podmienkach sociálnej interakcie. Objektívnosť hodnoty je daná objektívnymi potrebami, záujmami a cieľmi spoločenstva [3]. Preto, ak sa stretáme s „krízou“ v jazyku, s urážkami, nadávkami, vulgarizmami, odzrkadľuje to len stav spoločnosti, spoločenskú krízu, ktorá sa manifestuje aj týmto spôsobom.

Krízu v jazyku predstavujú aj plagiáty. Viacero politikov, ktorí svoje záverečné práce odpísali, buď nemá dostatočnú jazykovú kompetenciu, alebo títo politici cielene nechceli pracovať s (odborným) jazykom a napísať si samostatne svoju prácu.

Keď sa začali rozlišovať rozličné kvocienty človeka, počnúc inteligenčným kvocientom, cez emocionálnu inteligenciu, politickú inteligenciu a pod., objavila sa aj tzv. morálna inteligencia. Tá by mala byť aj odrazom nášho správania, a to aj v jazyku a komunikácii.

Aj politická či líderská inteligencia by nemala byť v rozpore s etikou a morálkou. Zrelá osobnosť s vysokým politickým kvocientom by mala mať zákonite vysokú morálnu inteligenciu.

Môžeme sa pýtať: Ako rozprávame o hriechu? Ako rozprávame napríklad o fajčení, potratoch, eutanázii, smilstve, cudzoložstve či promiskuite? Popierame hriech alebo mlčíme? Mlčaním dávame súhlas k hriechu? Keď neupozorníme na hriech, súhlasíme s hriechom?

Jazykom sa podieľam na hriechu, keď hovorím o hriechu a popieram ho (napr. aj fajčenie, potraty, eutanázia...), keď ho schvaľujem či len mlčím.

Zlo, ktoré trápi ľudí a vyvoláva spoločenské a rôzne iné problémy, nemá pôvod vo veciach, ale v osobách. Aj osoby vo vzťahu k zlu nemusia byť nevyhnutne aktívne, nemusia zlo vytvárať, ale zlu môžu napomáhať svojou pasivitou a nezaujmom o dobro [19].

V súčasnej situácii sme nezriedka svedkami toho, keď sa „ospevuje“ hriech. Promiskuita vo verejnej sfére, v politickom živote, živote v šoubiznise a tzv. smotánky sa stala módou. Hriech sa stal predmetom chvály.

Morálny teológ Ivan Kútny poukázal okrem iného na teatrálnosť a exhibíciu nielen vyvolených, ale aj volených [10].

Prechod od teocentrickosti k antropocentrickosti má podľa Miroslava Župinu [19] za následok, že človek sa rozplýva a unáša v eufórii pohľadu na seba samého a glorifikácie vlastných síl a schopností. Človek tretieho tisícročia, „hyperčlovek“ – mýtus, ktorý tak fascinuje súčasného človeka – však nevyhnutne konštatuje, že on sám je tým najproblematickejším tvorom, ktorý je obnažený, zruinovaný, odcudzený, zúfalý, bez zmyslu a budúcnosti.

Mnohí ľudia podceňujú fajčenie. Podľa niektorých je hriechom, podľa iných nie. Fajčenie spôsobuje vážne poškodenie organizmu, vyvoláva množstvo chorôb, napr. rakovinu (o fajčení a toxikománii vyšlo množstvo vedeckých, odborných i populárno-náučných prác).

Poškodzovanie zdravia však právom možno považovať za hriech. Podľa Katechizmu Katolíckej cirkvi pre mladých Youcat užívať drogy je hriechom, pretože ťažko poškodzujú zdravie, a to znamená závažné previnenie proti životu, ktorý nám Boh daroval z lásky. Každá závislosť človeka od nelegálnych i legálnych drog (alkohol, lieky, tabak) znamená stratu slobody. Poškodzuje zdravie aj život človeka a spôsobuje ťažké škody aj ľuďom v okolí [18]. Voľba zla je zneužitím slobody [18].

Podľa nášho sondážneho prieskumu medzi vysokoškolskými študentkami fajčenie predstavuje hriech u troch študentiek (20 %) a u dvanástich (80 %) nie je hriechom. U žiakov 8. a 9. ročníka základnej školy je fajčenie hriechom podľa šiestich žiakov (22 %), podľa dvadsiatich fajčenie hriechom nie je (74 %), jeden žiak nevedel odpovedať (4 %). Tým, že tabakizmus spôsobuje iné závažné ochorenia, stáva sa celospoločenským problémom. Fajčením si poškodzujeme zdravie, ale samotným hriechom je už i to, keď sa nestaráme o svoje zdravie. Moje telo je chrám Svätého Ducha.

Tým, že si poškodzujeme zdravie, narastá počet chorých, je to problém zdravotníctva a problém spoločnosti. Fajčenie ako problém človeka sa stáva aj spoločenským problémom. Je prejavom krízy jednotlivca i spoločnosti.

Celospoločenským problémom je aj problém zdravotníctva v súvislosti so súčasným ochorením COVID-19. Preplnené nemocnice nám nastoľujú otázku zodpovednosti za svoje zdravie a zdravie a životy svojich blízkych. Nastoľujú otázku chránenia sa voči koronavírusu i očkovania.

Otázkam rodiny, životným, sexuálnym otázkam či niektorým bioetickým otázkam sme sa venovali na iných miestach. Pri plnení desatora Božích prikázaní stojí za zmienku sociologický výskum religiozity O. Štefaňaka, ktorý zistil [17], že vo všeobecnosti sú najčastejšie akceptované „morálne“ prikázania (najmä IV., V., VII. a VIII.), o niečo zriedkavejšie „sexuálne“ normy (VI. a IX.) a najzriedkavejšie „náboženské“ prikázania (najmä II. a III.).

V perspektíve pravoslávnej či širšie kresťanskej antropológie môžeme hovoriť aj o posvätnosti ľudského života. „Tak človek, ako aj jeho život predstavujú nedotknuteľné veci nie ako hodnoty samé osebe, ale v miere a hĺbke, ktorými participujú na Božej jedinečnosti a pravde. Často tá istá udalosť môže znamenať dve diametrálne odlišné skutočnosti. Napríklad ukončenie života – smrť, v prípade sebaobetovania je skutkom nezištnej a skutočnej lásky, avšak môže byť aj činom úplnej sebeckosti a krajného zúfalstva, ak ide o samovraždu alebo eutanáziu. To isté platí aj v súvislosti s otázkou transplantácie tkanív alebo orgánov, rovnako môže ísť o skutok úprimnej lásky k blížnemu, ale aj o prejav pohrdania človekom či dokonca prostriedok pre obchodovanie“ [20].

Za základ bioetiky sa označuje láska, ktorá v sebe zahŕňa princíp autonómie, princíp spravodlivosti, princíp neškodiť a princíp dobročinnosti [12].

Podľa pápeža Františka „láska, plná malých gest vzájomnej starostlivosti, je aj občianska a politická, a prejavuje sa všetkými skutkami, ktoré sa snažia budovať lepší svet. Láska k spoločnosti a angažovanie sa za spoločné dobro sú vynikajúcimi formami dobročinnnej lásky, ktorá sa týka nielen vzťahov medzi jednotlivcami, ale aj „spoločenských, ekonomických makrovzťahov“ (Benedikt XVI., encyklika *Caritatis in veritate*). Preto Cirkev navrhla svetu ideál „civilizácie

lásky“. Sociálna láska je kľúčom k autentickému rozvoju: „Aby sa spoločnosť stala ľudskejšou a dôstojnejšou človeka, treba prehodnotiť lásku v spoločenskom živote na úrovni politickej, ekonomickej i kultúrnej a urobiť z nej stálu a najvyššiu normu konania.“ [8] .

Pápež František v encyklike *Laudato si* si okrem iného všíma aj ekologickú krízu. Ekologická kríza vznikla na základe ľudského egoizmu a necitlivosti.

Východiskom zo súčasnej spoločenskej krízy je návrat k cnostiam, ktoré formulovala antická tradícia a ktoré zavŕšilo kresťanstvo. Návrat k Láske, ktorú ako svoj posledný odkaz formuloval Albert Einstein. Myslieť na metanoiu, neustálu snahu o obrátenie a zmenu života, a podrobiť sa jej. Prekonať neresti starého života a budovať čnosti. Bojovať s egoizmom a vykročiť na cestu lásky.

Treba začať od seba a treba smerovať k druhým, k druhému človeku, k druhým ľuďom. Začať myslieť od MY a smerovať k MY a VY a ONI/ONY. Meniť sa od JA a pretvárať seba a potom svoje okolie, pretvárať MY, potom ICH. Začať s metanoiou seba samého. Dávať príklad dobrého života, nesebeckej lásky.

Pravoslávny pohľad, ktorý vychádza z biblického a svätotočcovského učenia o človeku (antropológie), svedčí o tom, že skutočné problémy človeka, tak v minulosti, ako aj dnes, sú v prvom rade duchovnými problémami týkajúcimi sa otázky vzťahu a zodpovednosti človeka. Takýto pohľad vidí riešenie problémov a terapiu v duchovnej rovine – pokání, askéze, pôste, modlitbe, láske a všeobecnom úsilí človeka participovať na duchovnom, liturgickom a sviatostnom živote Cirkvi [19].

Z pohľadu pravoslávnej tradície platí, že neexistuje taký problém, ktorý nemá svoju duchovnú príčinu a následne aj riešenie v duchovnej rovine života človeka, teda aj spoločnosti [19].

Vláda, ktorá sa diskreditovala rozkrádaním a rôznymi aférami, dokázala, že aj vzdelanie a vedomosti, keď sú postavené do zlej služby, prinášajú morálne zlo.

Vláda, ktorá sa diskreditovala nekompetentnosťou, neodbornosťou, podvodne získanými titulmi, priniesla opäť zlo a nepokoj a ďalšie rozdelenie spoločnosti.

Odpoveď na spoločenskú krízu je to, že musí prísť niekto, kto spája, kto je morálnou autoritou, alebo je v procese jej stávania sa. Musí nastať metanoia, obrátenie, zmena, náprava. Ježiš Kristus povedal: Neprišiel som hľadať spravodlivých, ale hriešnikov. Vyzýva k obráteniu a pozýva nás. Ale hovorí, že blahoslavení sú čistého srdca.

Biblia pozná cestu ku šťastiu. Na ceste ku šťastiu nás vedie dôvera k Ježišovým slovám, ktorými vyjadril „osem blahoslavenstiev“. [Mt 5,3–12] Skutočné šťastie nájdeme, keď budeme nasledovať jeho spôsob života, hľadať opravdivý pokoj a s čistým srdcom pristupovať k sebe a k druhým ľuďom [18].

Blahoslavení chudobní v duchu, lebo ich je nebeské kráľovstvo. Blahoslavení plačúci, lebo oni budú potešení.

Blahoslavení tichí, lebo oni budú dedičmi zeme. Blahoslavení lační a smädní po spravodlivosti, lebo oni budú nasýtení. Blahoslavení milosrdní, lebo oni dosiahnu milosrdenstvo.

Blahoslavení čistého srdca, lebo oni uvidia Boha. Blahoslavení tí, čo šíria pokoj, lebo ich budú volať Božími synmi. Blahoslavení prenasledovaní pre spravodlivosť, lebo ich je nebeské kráľovstvo.

Blahoslavení ste, keď vás budú pre mňa potupovať a prenasledovať a všetko zlé na vás nepravdivo hovoriť; radujte sa a jasajte, lebo máte hojnú odmenu v nebi. Tak prenasledovali aj prorokov, ktorí boli pred vami. [Mt 5,3-12]

SUMMARY

The paper is a reflection on the current state of the company, especially its leading representatives. We consider the use of language and the presentation of sin. In addition, we present the results of a survey of university students, where we notice whether they develop knowledge of their mother tongue, what is their attitude to the expression that a person who does not appreciate their mother tongue can only be despised, and when they would wear a folk dress if would own it. We also asked 8th and 9th grade elementary school pupils what their attitude was to the expression that a person who does not appreciate their mother tongue can only be despised. For university students and pupils in the 8th and 9th grades of primary school, we found out whether, according to them, smoking is a sin. At the end of the article, we try to outline the options that would be a way out of the current social crisis.

REFERENCES

1. *Biblia – Slovenský ekumenický preklad*. Banská Bystrica : Slovenská biblická spoločnosť, 2007.
2. ČERNÝ, Jiří. 2008. *Úvod do studia jazyka*. 2. vyd. Olomouc : Rubico, 2008. 248 s. ISBN 978-80-7346-093-8
3. DOLNÍK, Juraj. 2010. *Teória spisovného jazyka (so zreteľom na spisovnú slovenčinu)*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2010. 301 s. ISBN 978-80-224-1119-6
4. DUBOVSKÝ, P. (ed.). 2008. *Genezis. Komentáre k Starému zákonu. I. zväzok*. Trnava : Vydavateľstvo Dobrá kniha, 2008. 830 s. ISBN 978-80-7141-626-5

5. ERHART, Adolf. 1990. *Základy jazykovědy*. 2., upr. vyd. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1990. 200 s. ISBN 80-04-24612-5
6. FILIPEK, Andrej. 2018. *Sväté písmo a Tradícia*. Trnava : Dobrá kniha, 2018. 100 s. ISBN 978-80-8191-134-7
7. FINDRA, Ján. 2004. *Štylistika slovenčiny*. Martin : Vydavateľstvo Osveta, 2004. 232 s. ISBN 80-8063-142-5
8. FRANTIŠEK. 2015. *Laudato si'*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2015. 152 s. ISBN 978-80-8161-180-3
9. HORECKÝ, Ján. 1983. *Vývin a teória jazyka*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1983. 112 s.
10. HREHOVÁ, Helena. 2018. *Základy morálnej teológie v dejinnom kontexte I. (Od jej počiatkov po tridentskú reformu)*. Brno : Masarykova univerzita, 2012. 282 s. ISBN 978-80-210-5879-8
11. KAZÍK, Miroslav. 2005. Religiozita študentiek slovenčiny. In: *Nová sociálna edukácia človeka VII. (DUCHOVNÉ, ANTROPOLOGICKÉ, FILOZOFICKÉ, PSYCHOLOGICKÉ A SOCIÁLNE ASPEKTY TERAPIE, VÝCHOVY, VZDELÁVANIA A PORADENSTVA DNEŠKA.) Zborník príspevkov z medzinárodnej interdisciplinárnej vedeckej konferencie 6. november 2018, Prešov*. Eds. J. Husár - M. Machalová - T. Hangoni - B. Kuzyšin. Prešov : Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2018, s. 198 - 206. ISBN 978-80-555-2126-8
12. KLIMEKOVÁ, Anna. 2005. Pro-biotické konanie v kontexte enviromentalistiky. In: *Bioetika v dimenziách sociálnej práce*. Ed. Ján Zozulák. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2005, s. 9 – 15. ISBN 80-8068-389-1
13. KRÁL, Ábel – RÝZKOVÁ, Anna. 1990. *Základy jazykovej kultúry*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1990. 128 s. ISBN 80-08-00280-8
14. MISTRÍK, Jozef. 1989. *Štylistika*. 2. vyd. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1989. 584 s.
15. NOVOTNÝ, František. 1994. Úvod. In: Platón: *Kratylos*. Praha : OIKUMENE, 1994. 89 s. ISBN 80-85241-44-7
16. ONDRUŠ, Šimon – SABOL, Ján. 1987. *Úvod do štúdia jazykov*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1987. 344 s.
17. ŠTEFAŇAK, Ondrej. 2009. *Religiozita mládeže na príklade Spišskej diecézy*. Ružomberok : Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2009. 366 s. ISBN 978-80-8084-416-5

18. *YOUCAT po slovensky. Katechizmus Katolíckej cirkvi pre mladých.* 2011. Bratislava : Karmelitánske nakladateľstvo, 2011. 301 s. ISBN 978-80-89231-93-5
19. ŽUPINA, Miroslav. 2009. *Duchovný a etický život človeka.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2009. 88 s. ISBN 978-80-8068-987-2
20. ŽUPINA, Miroslav. 2014. *Od smrti k životu. Teologický a duchovný pohľad na vybrané bioetické otázky.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014. 124 s. ISBN 978-80-555-1235-8

LANGUAGE, TRADITIONS AND SIN IN THE CURRENT SOCIAL CRISIS

Miroslav KAZÍK, Department of Slovak language and literary, Faculty of education, J. Selye University, Bratislavská cesta 3322, 945 01 Komárno, Slovakia, e-mail: miroslaw.kazik@wp.pl, tel. 00421 903 880 425, ORCID: 0000-0003-0189-095X

Abstract

The paper is a reflection on the current state of the company, especially its leading representatives. We consider the use of language and the presentation of sin. At the end of the article, we try to outline the options that would be a way out of the current social crisis. We note the attitude towards traditions, especially the use of language and the presentation of sin. We present the result of a probing survey of female college students, where we note whether they develop knowledge of their mother tongue, what is their attitude towards the statement that a person who does not value his mother tongue can only be despised, and when they would wear the costume if they possessed it. Pupils in Years 8 and 9 of primary school were also asked how they felt about the statement that a person who does not value his mother tongue can only be despised. We surveyed university students and primary school pupils in grades 8 and 9 to find out whether they thought smoking was a sin.

Keywords

Current social crisis, sin, language and tradition, virtues, methanoia, love.

VPLYV SOCIÁLNEJ IZOLÁCIE SPÔSOBENEJ KORONAKRÍZOU NA JEDNOTLIVÉ SKUPINY OBYVATELSTVA

Monika MIKITOVÁ

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

ÚVOD

Vstup do 21. storočia bol sprevádzaný mnohými očakávaniami. Začiatok nového desaťročia, storočia a tisícročia. Zatiaľ sa 21. storočie nesie v duchu kríz. Koncom roka 2007 vypukla v Amerike hypotekárna kríza, ktorá prerástla do svetovej hospodárskej a finančnej krízy. Zasiahla väčšinu vyspelých ekonomík a dôsledky sa pretavili do všetkých oblastí politiky, menovej politiky, ekonomiky, hospodárstva, poľnohospodárstva. Ako sa to prejavilo na Slovensku? Dopad bol mierny, krízu sme zvládli dobre, pretože slovenské domácnosti boli málo zadlžené. Ak sa na to pozrieme očami jednotlivca, občana SR, tak prioritne dôsledkom tejto situácie bolo zdražovanie cien statkov a znižovanie úrokových sadzieb na úveroch i úsporách. Cieľom nízkych úrokových sadzieb na úveroch bolo naštartovať ekonomiku. V praxi sa to však odzrkadlilo v nadmernom raste zadlženosti Slovákov. Podiel úverov domácností na HDP na SR sa od roku 2009 strojnásobil a stále rastie.

A prišla ďalšia rana, ktorá zasiahla celý svet, každú jednu krajinu, každého jedného z nás. Vírusové ochorenie covid-19. Korona kríza zasiahla všetky oblasti fungovania štátov i ľudského bytia a dotýka sa každého jedného z nás. Denno-denne počúvame informácie o počte novonakazených, hospitalizovaných a o počte úmrtí na covid-19. Všetky vlády hľadajú spôsob, ako danú situáciu zvládnuť a prijímajú jednotlivé opatrenia. V súvislosti so zastavením šírenia vírusu sa využíva zníženie mobility obyvateľstva, karanténne opatrenia a izolácia obyvateľstva. Viaceré profesie, ktoré to umožňujú, prešli na home-office, kde ľudia pracujú z domu. Obchodné spoločnosti prešli na online predaj. Školy prešli na dištančné vzdelávanie. Obmedzil sa vstup do kostolov, kultúrnych inštitúcií a športových zariadení. Stráca sa osobný kontakt. Sociálna

izolácia a obmedzenie sociálnych kontaktov sa postupne stávajú súčasťou fungovania jedinca.

Situácia je naozaj zložitá. Trvá už druhý rok a nikto si netrúfne predpokladať, kedy sa to zmení. Je potrebné čo najskôr upriamiť pozornosť aj na tento aspekt negatívneho dopadu koronakrízy na jedinca a rozvinúť dialóg o včasnej prevencii.

POTREBA SOCIÁLNEJ INTERAKCIE

Človek je tvor spoločenský, to znamená, že mimo spoločnosti nedokáže nadobudnúť špecifické ľudské vlastnosti. Ako uvádza Skarupská [5], človek ako druh spoločenský potrebuje k svojmu prežitiu skupinu. Človek sa učí celý život. Sociálnou interakciou s inými ľuďmi si osvojuje spôsoby myslenia a správania sa. Najskôr v detstve, hrou s rodičmi, s inými deťmi, potom v škole, aktivitami s priateľmi, učiteľmi. Neskôr v osobnom živote s rodinou, priateľmi, v pracovnom živote. Práve prostredníctvom tohto učenia sa formuje nielen osobnosť jedinca, ale jedinec sa formuje ako spoločenská bytosť, ktorá dokáže v spoločnosti plnohodnotne fungovať. Život sa odohráva v kultúrnom kontexte prostredníctvom sociálnych činiteľov, pretože ľudia sú tabula rasa - nepopísané stránky, ktoré sú postupom času poznamenané otlačkom daného sociálneho prostredia [3]. A čo sa píše na naše stránky teraz?

Americký psychológ Abraham Maslow zadefinoval päť základných ľudských potrieb – fyziologické potreby, potreba bezpečia, potreba milovať a niekam patriť, potreba sebaúcty a sebarealizácie [4]. Najzákladnejšie sú fyziologické potreby ako potreba dýchania, príjmu otravy, vody, bývania. Akonáhle sú tieto potreby naplnené, nastupuje potreba bezpečia a istoty, ako fyzická ochrana pred nebezpečím, istota v rodine, zamestnaní, istota príjmu. Hneď za tým nasledujú sociálne potreby. Najprv je to potreba rodinných, partnerských a priateľských vzťahov, čiže potreba niekam alebo k niekomu patriť. Následne potreba vlastného uznania a ocenenia v spoločnosti. Poslednou potrebou je potreba sebarealizácie, potreba naplnenia. Súčasná kríza ohrozuje všetky základne potreby.

DOPAD SOCIÁLNEJ IZOLÁCIE NA OBYVATELSTVO

Súčasná neistota a nepredvídateľnosť budúceho vývoja spôsobujú stres. Ďurdiak [2] definuje stres ako záťaž, bremeno, tlak, nátlak na osobu a to v oblasti fyziologickej, biologickej, psychologickkej, ale aj sociologickej a to úzko súvisí s duševným zdravím, pretože je faktorom, ktorý vo významnej miere narúša

duševnú rovnováhu človeka. V súvislosti s tým, je potrebné si objasniť pojem duševná rovnováha, čiže duševné zdravie.

Svetová zdravotnícka organizácia charakterizuje duševné zdravie ako stav, keď všetky duševné procesy prebiehajú optimálnym spôsobom, harmonicky a umožňujú odražať podnety a riešiť bežné aj neočakávané situácie, stále sa zdokonaľovať a mať pocit uspokojenia zo svojej činnosti [2].

Gerald Caplan sa už v roku 1970 zaoberal potrebou zvýšiť duševné zdravie, čiže zvýšiť schopnosť človeka reálne sa vyrovnáť s vlastnými problémami so zreteľom na realitu a tým pozdvihnúť úroveň duševného zdravia ľudí v spoločnosti a znížiť tak počet tých, ktorí trpia duševnými ťažkosťami [1].

Ak si zhrnieme celú túto situáciu okolo korona krízy, ohrozené základné ľudské potreby, ohrozené zdravie a duševné zdravie, neistota, stres. Dokáže sa s danou situáciou vyrovnáť jednotlivec sám? Známa je skutočnosť, že u pacienta s dobrým psychickým stavom, dobrým duševným zdravím, prebieha liečba priaznivejšie [2].

Každý túto izoláciu zvláda inak. Neriešený problém narastá, počiatočná úzkosť, trápenie môžu viesť až k depresii. Komunikácia je dôležitá. Riešenie všetkých problémov, začína rozhovorom. Ak ťa niečo trápi, je potrebné sa s niekým porozprávať. Rozhovorom s niekým z rodiny, priateľom, prípadne odborníkom, učiteľom, sociálnym pracovníkom, psychológom, lekárom alebo kňazom.

Aj keď sa napríklad rozhovorom konkrétny problém úplne nevyrieši, empatia a spolupatričnosť druhej osoby pôsobia priaznivo na jednotlivca, že v danej situácii nie je sám. Taktiež to pomáha získať nadhľad a pohľad a názor druhej osoby.

Aj lekár sa pri vyšetrovaní rozpráva s pacientom, aby správne identifikoval diagnózu a možné príčiny. V súčasnosti prebieha komunikácia s lekárom prevažne telefonicky. Kde pacient bez lekárskeho záznamu sa snaží opísať svoj zdravotný stav.

Veľký vplyv má na človeka aj viera. Náboženstvo má na človeka pozitívny vplyv najmä preto, že dáva človeku zmysel života a umožňuje mu prijať skrytý zmysel udalostí i ťažkostí, aj keď im v danej situácii nerozumie [2]. Dáva človeku vnútornú silu na riešenie každodenných životných situácií.

V tomto článku sme si vyšpecifikovali skupiny a analyzovali ako sociálna izolácia vplýva na tieto jednotlivé skupiny: na seniorov, na ľudí v produktívnom veku, ktorí ostali doma v izolácii, na žiakov a študentov, na deti v predškolskom veku a matky na rodičovskej dovolenke.

DOPAD SOCIÁLNEJ IZOLÁCIE NA SENIOROV

Covid-19 sa na začiatku najvýraznejšie prejavil v Domovoch sociálnych služieb, kde si vybral krutú daň vo forme viacerých úmrtí. Tým sa poukázalo na najzraniteľnejšiu časť populácie, na dôchodcov. Medzi prvé opatrenia tak patrili vyhradené nákupné časy pre seniorov, či prednostné očkovanie. V povedomí spoločnosti tak znelo odporúčanie izolovať a nenavštevovať seniorov pre ich ochranu. Rodiny minimalizovali kontakt so staršími rodičmi, aby im kontaktom nepriniesli „trojského koňa“ v podobe ochorenia covid-19. Kontakt s inými rodinnými príslušníkmi sa minimalizoval, prípadne obmedzoval iba na doručenie základných potravín a liekov.

Aj aktívni seniori, ktorí boli zvyknutí aktívne fungovať na spoločenskom živote, chodiť na výlety s inými seniormi, navštevovať aktívne rodinu, vnúčatá, sa tak postupne začali izolovať na svoju ochranu. Aj návšteva kostolov a stacionárov, kde sa zvykli stretávať sa obmedzila.

Pamätám si na slová svojej starej mamy, ktorá vravievala, že staroba nie je zlá. Horšia je samota. Človek, ktorý ostane sám, chradne.

Negatívne vnímanie izolácie zo strany seniorov, je spôsobené aj tým, že väčšinu svojho života prežili bez moderných komunikačných technológií. Technická a počítačová zručnosť pri práci s počítačmi a využívanie moderných spôsobov komunikácie prostredníctvom videohovoru je u seniorov nízka. Alternatívny spôsob komunikácie s okolím je skôr výnimočný.

Boli zvyknutí na osobný kontakt – s rodinou, s inými ľuďmi, s lekárom, kňazom. Osobný kontakt je teraz nahradený telefonickým rozhovorom s lekárom, online objednávkou na vyšetrenie u lekára cez časenku, registrácia na očkovanie resp. online účasťou na bohoslužbe. V tomto boli odkázaní na pomoc zo strany mladších členov rodiny. Aj táto strata určitej samostatnosti a závislosti vplýva na duchovnú, duševnú stránku dôchodcu.

V neposlednom rade negatívne na duševné zdravie pôsobia aj informácie týkajúce o úmrtí známeho.

DOPAD SOCIÁLNEJ IZOLÁCIE NA ĽUDÍ V PRODUKTÍVNOU VEKU

V tejto časti príspevku sme sa zamerali na dospelých ľudí v produktívnom veku, ktorí ostali doma v izolácii z dôvodu korona krízy. Môžeme ich rozdeliť do troch skupín. Na tých, ktorí ostali doma na home-office, čiže naďalej vykonávajú svoju prácu z domova, a na tých, ktorí dočasne nemôžu vykonávať svoju prácu, alebo o ňu počas korona krízy prišli.

Prvá kategória, ktorým ich povaha práce umožnila vykonávať svoju prácu z domova pociťujú sociálnu izoláciu minimálne, nakoľko sú stále v kontakte s kolegami a klientmi cez elektronické kanály. Táto skupina túto situáciu vníma skôr pozitívne. Dokonca hovoria o osobnom prínose pre rodinu, nakoľko nestrácajú čas cestovaním do práce a z práce, ale po skončení práce sa môžu hneď venovať rodine.

Náporom je to pre matky, ktoré majú školopovinné deti a počas vykonávania home-office práce, musia byť súčasne aj učiteľkami, kuchárkami.

Druhou kategóriou sú ľudia, ktorým povaha práce neumožňuje vykonávať prácu z domu a ani pokračovať vo vykonávaní práce pracovisku z dôvodu uzatvorenia prevádzok alebo podnikov. V dôsledku štátnych intervencií, keďže ide o prekážku na stane zamestnávateľa, ostávajú doma, ale plynú im určité percento z príjmu. Na jednej strane majú možnosť venovať sa doma rodine, deťom, prípadne domácim činnostiam, ktoré dovtedy kvôli práci nestíhali. Na druhej strane je tu otázka zníženia príjmu a určitá neistota z budúcnosti. Nikto si nemôže dovoliť dlhodobo platiť zamestnancov, ktorí neprodujú. Cieľom každého podnikateľského subjektu je dosahovať zisk. Každá firma musí mať výnosy, aby vedela pokryť svoje náklady, kde okrem iného patria aj mzdy.

Treťou kategóriou sú ľudia, ktorí počas korona krízy nemôžu vykonávať svoju prácu, alebo o ňu počas korona krízy prišli. Kategória ľudí s výrazne zníženým príjmom. Sú odkázaní na podporu v nezamestnanosti alebo sociálne dávky. Aktívne vyhľadávanie práce je presunuté do online sveta, prostredníctvom mailov, online pohovorov.

A ako som spomínala na začiatku, zadlženosť Slovákov je vysoká. Výrazne zníženie príjmov má preto pre mnohé rodiny katastrofické následky. Vláda prišla na začiatku pandémie v marci 2020 s možnosťou odkladu splátok pôžičiek maximálne na 6 mesiacov a hypoték maximálne na 9 mesiacov. Avšak tento odklad je možné využiť iba raz za celé obdobie trvania úveru. A korona kríza trvá už minimálne 20 mesiacov.

Dlhodobá sociálna izolácia ľudí má za následok stratu pracovných návykov. Z histórie z praxe môžeme povedať, že čím dlhšie je človek bez práce, tým je pre neho ťažší nábeh do pracovného kolobehu a získavanie a znovubudovanie kolegiálnych a sociálnych vzťahov na pracovisku.

DOPAD SOCIÁLNEJ IZOLÁCIE NA ŽIAKOV A ŠTUDENTOV

Pre zdravý vývoj sociálnych, mentálnych a komunikačných zručností dieťaťa je potrebný kolektív, ktorý to dieťa stimuluje. Nástupom do základnej

školy dieťa získava základné vedomosti, ako písanie, čítanie a počítanie, ktoré bude následným štúdiom rozvíjať. Na týchto základoch bude stavať. Odborne vyškolený pedagogický pracovník má znalosti, schopnosti a zručnosti, aby dieťa dokázal zaujať a naučiť. A súčasťou výuky je nielen obsah, ale aj forma komunikácie, spôsob podania, štýl reči, mimika a gestá. Určitý osobný prínos učiteľa. V prípade dištančného vyučovania cez elektronické kanály sa stráca priama interakcia medzi učiteľom a žiakom, a nielen technickými zlyhaniami. Žiaci sú ostýchavejší ozvať sa, že niečomu nerozumejú. V prípade dištančného vyučovania formou zadávania úloh, tak bremeno výučby prechádza na rodičov. Väčšina rodičov nemá vyštudovanú pedagogiku, aby to zvládli v rovnakej kvalite. Navyše v prípade pracujúcich rodičov v praxi prebieha učenie s deťmi vo večerných hodinách, kedy je unavené dieťa aj rodič.

U starších žiakov, študentov stredných a vysokých škôl sa už očakáva určitý stupeň samostatnosti a zvládania samoštúdia. Študijné osnovy a predmety sú v skladbe, aby študenti kontinuálne získavali vedomosti. Zvládanie odborných predmetov iba samoštúdiom nie je dostačujúce. Viaceré si vyžadujú praktické cvičenia. Napríklad študent drevárskej priemyslovky sa nenaučí opracovávať drevo naštudovaním literatúry. Presne tak, ako sa lekár nenaučí operovať naštudovaním knihy o operačných zákrokoch.

Dištančné vyučovanie je zatiaľ v plienkach a aj vyučujúci pedagógovia sa učia za pochodu.

Ďalším dopadom izolácie je strata pevného režimu. Škola je miestom socializácie žiakov a faktory, ktoré najviac spolupôsobia pri vytváraní duševného zdravia žiakov sú samotný žiak, učiteľ, vonkajšie podmienky školskej práce, organizácia vyučovania a školská klíma [2]. V škole mali deti pevne stanovený režim, jednotlivé vyučujúce hodiny, presne stanovené prestávky. Nečakane sa tak dostali mimo zabehnutých koľají. Žiaci ešte nemajú dostatočnú vlastnú disciplínu. Nie v každom prípade má rodič možnosť dohliadnuť na dodržiavanie presného režimu, prípadne sa učiť dieťaťom celý čas.

Následne návrat do škôl je poznačený nielen novým nábehom na režim, ale aj komunikačnými ťažkosťami a obnovou vzťahov v kolektíve so spolužiakmi.

DOPAD SOCIÁLNEJ IZOLÁCIE NA DETÍ V PREDŠKOLSKOM VEKU A MATKY NA RODIČOVskej DOVOLENKE

Matky na materskej alebo rodičovskej dovolenke zažívali určitú sociálnu izoláciu aj pred koronakrízou. Každodenný život naplnený starostlivosťou o deti

a rodinu prestavoval rutinu. Okruh ľudí, s ktorými bol udržiavaný aktívny sociálny kontakt, bol úzky. Počas koronakrízy sa ešte zúžil. Sociálnymi kontaktmi boli okrem členov domácnosti, rodičia alebo svokrovci, priateľky, iné matky na rodičovskej dovolenke, s ktorými sa stretávali napríklad na detských ihriskách. Návšteva detského ihriska predstavovala pre matku nielen sociálny kontakt s inou osobou, ale aj určitú psychohygienu. Významný vplyv to bol aj na vývoj dieťaťa, ktoré si tak v kolektíve rovesníkov osvojovalo základné sociálne a komunikačné zručnosti. Lockdownom a zákazom vychádzania boli matky a deti o tento sociálny kontakt ochudobnené.

Kontakt s inými deťmi a inými ľuďmi má výrazný vplyv aj na komunikačné a vyjadrovacie schopnosti dieťaťa. Matky inštinktívne rozumejú svojim deťom. Od narodenia matka rozumie prvým pazvukom prípadne neskorším skomoleninám dieťaťa. Dieťa, ktoré nie je v častom kontakte s inými deťmi, ale prevažne s matkou, tak nemá dostatočnú motiváciu na jasnejšiu a zrozumiteľnejšiu komunikáciu a formuláciu jednoduchých viet.

ZÁVER

Covid-19 zasiahol do našich životov a v krátkom čase výrazne zmenil fungovanie spoločnosti. Čelíme kríze, ktorá zasiahla každú jednu sféru pôsobenia v krajine i na celom svete. Zasiahla politiku, hospodárstvo, ekonomiku, školstvo, zdravotníctvo. Zasiahla celú spoločnosť. A zasiahla človeka, človeka spoločenského, ktorý sa musí vysporiadať okrem iného aj so sociálnou izoláciou a postupnou elimináciou sociálnych vzťahov. Ohrozené základné ľudské potreby, strach z ochorenia, neistota z budúcnosti a sociálna izolácia spôsobujú výskyt stresových situácií, čo nepriaznivo ovplyvňuje duševné zdravie jedinca.

Je potrebné čo najskôr rozprúdiť dialóg a zamerať sa na duchovnú stránku človeka. Znižovať dopady sociálnej izolácie na jedinca a prijímať včasné opatrenia duševného zdravia.

V súvislosti s plánovanými lockdownovými opatreniami sa situácia tak skoro nezmení.

SUMMARY

Covid-19 intervened in our lives and in a short time significantly changed the functioning of society. We are facing a crisis that has affected every single sphere of activity in the country and around the world. It has affected politics, the economy, the economy, education, healthcare. It has affected the whole of

society. And it has affected man, social man, who has to deal with, among other things, social isolation and the gradual elimination of social relations. Threatened basic human needs, fear of illness, uncertainty about the future and social isolation cause the emergence of stressful situations, which adversely affect the individual's mental health. There is a need to open a dialogue as soon as possible and to focus on the spiritual side of the person. Reduce the impact of social isolation on the individual and take early mental health measures. In the context of the planned lockdown measures, the situation will not change so soon.

REFERENCES

1. CAPLAN, G, 1970. *Duševné zdravie v rodine a spoločnosti*. 1. vyd. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1970. 217s. ISBN 071-016-70.
2. ĎURDIAK, E. 2001. *Psychohygienu mladého človeka*. 1.vyd. Nitra : ENIGMA Nitra, 2001. 149s. ISBN 80-85471-84-1.
3. MURPHY, R.F. 2006. *Úvod do kultúrnej a sociálnej antropológie*. 2.vyd. Praha : Sociologické nakladatelství SLON, 2006. 268s. ISBN 80-864-29-25-3.
4. SEDERER, L.I.2020. *Ako zlepšiť duševné zdravie, štyri tajomstvá priamo pred očami*. 1. vyd. Bratislava : Vydavateľstvo F, Pro mente sana, 2020. 113. ISBN 978-80-99982-01-08.
5. SKARUPSKÁ, H. 2006. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. 1. vyd. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2006. 70s. ISBN 80-244-1509-7.
6. ŠLOSIAR, J. 2002. *Od antropologizmu k filozofickej antropológii*. 1. vyd. Bratislava : IRIS, 2002. 164s. ISBN 80-89018-37-8.

THE IMPACT OF SOCIAL ISOLATION CAUSED BY THE COVID-19 CRISIS ON PARTICULAR GROUPS OF POPULATION

Monika MIKITOVÁ, doctorand, Department of Christian pedagogy and psychology, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, monikamikitova@gmail.com, 00421911262820, 00421918343454

Abstract

The covid-19 crisis has affected the entire society and has ongoing impact on all the areas of human functioning. One of the negative impacts on a human being is social isolation. The human being is a social being. The need for social interaction and contact with other people belong to basic human needs. The focus is on the specification of particular groups of population who were affected by social isolation. The aim of the report is to analyze the influence of social isolation on particular groups of population.

Key words

Social isolation, social interaction, communication, mental health.

FILOZOFIA DEJÍN ALEBO PRAVOSLÁVNA ANTROPOLÓGIA

Marián FEĎO

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

ZNAKY FILOZOFIE DEJÍN

- Systematická filozofia: podáva filozofiu dejín ako dejiny vedomia, kde využíva rôzne typy doktrín pri jej interpretácii.
- Hľadanie zmyslu bytia: ponúka motiváciu hľadať religiózny princíp v chode dejín, v ich význame, prítomnosti; hľadá a overuje duchovné princípy alebo sa snaží nájsť zmysel bytia v konci dejín.

V 19. storočí táto koncepcia filozofie utrpela, dehonestovanie zo strany osvietenického hnutia. Vplyv tohto novovzniknutého filozofického, voľnomyšlienkového hnutia v 18. storočí vo Francúzsku je podľa nášho pohľadu nesporne negatívny. Hlavným princípom v ich nazeraní na svet je filozofická disciplína logika, avšak logika stredovekého západu.

„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 koniec-koncov aj vrchol spadá do obdobia osvietenstva (18. storočie)“ [4].

Tu sa dostávame k deleniu filozofických odnoží. Ak hovoríme o filozofii dejín, je ťažké ju bližšie skúmať a predkladať vcelku bez toho, aby sme spomenuli a stručne priblížili hlavné princípy prakresťanského intelektuálneho dedičstva Európy, ktorá na týchto kultúrnych kresťanských základoch dozaista stojí dodnes.

Filozofické hnutie bolo a, dá sa povedať, stále aj je poznačené „logikou kresťanského stredovekého západu“, ktorá prevažovala v akademických diskurzoch ako hlavný princíp v intelektuálnych kruhoch západnej Európy. Čo sa týka východného kresťanského myslenia, ktoré sa prejavuje v slobodnej vôli ducha a jeho nescholastických kategóriách logiky a vyznačuje sa ontologickou slobodou bytia, jeho filozofická predstava o dejinách, podporená patristickým

základom, je úplne odlišná. Avšak bolo by mylné tvrdiť, žeby filozofia dejín patrila medzi hlavné témy svätotočcovskej patristickej tvorby. Všeobecne možno povedať, že filozofia dejín je v pravoslávnom bohosloveckom myslení antropológia a eschatológia.

Prečo hovoríme práve o kresťanskom období a nielen o období antických filozofov, či starého biblického sveta patriarchov? Ako sme spomínali, v staroveku, samozrejme, existovali jednotlivé koncepcie o filozofii dejín, ale domnievame sa, že neboli tak rozpracované, systematicky formulované či sledované, ako počas obdobia mysliteľov kresťanskej éry.

V prípade, že o filozofii dejín hovoríme všeobecne, v prvom rade si musíme uvedomiť obrovskú spojitosť s ďalšími filozofickými prúdmi, popri ktorých táto filozofia s duchovným významom vstávala z popola antiky.

Ak sme povedali, že filozofia dejín naberá systematický výklad v 18. storočí, je to preto, lebo v antickom filozofickom myslení nebola natoľko vnímaná či reflektovaná.

Prvá vec, ktorá oddeľuje a vymedzuje chápanie filozofie dejín, je „čas“. Čas, hmota, pohyb a priestor, o ktorých ešte bude reč, sú základnými filozofickými otázkami najstarších antických filozofov, prorokov, svätých otcov či iných mysliteľov.

„Na počiatku stvoril Boh nebo a zem. Zem bola pustá a prázdna, tma bola nad prahlinou a Boží duch sa vznášal nad vodami.³ Boh povedal: ‚Nech je svetlo!‘ A bolo svetlo.⁴ Boh videl, že svetlo je dobré, a oddelil svetlo od tmy.⁵ Boh nazval svetlo dňom a tmu nazval nocou. Bol večer, bolo ráno, prvý deň“ [9]. Hneď úvodné stránky Svätého písma nám podávajú zmienky o čase, čiže o „počiatku“. Ako hovorí sv. Vasil Veľký: „Boh stvoril svet na počiatku času“ [2]. Teda prv bol stvorený čas, až potom hmota. Čas vôbec nie je zanedbateľnou otázkou, ktorá by nevyžadovala hlbšiu pozornosťaj mimo kontextu s filozofiou dejín.

Ak je teda čas to, čo definitívne určuje a vymedzuje hlavné chápanie času medzi antickým a kresťanským myslením, musíme si uvedomiť, že čas antiky bol časom cyklickým a čas Christovej éry je časom dynamickým [8].

Čas antiky je kozmický a čas po Christovi je historický. Treba však povedať, že jediným národom starého sveta, kde sa dá hovoriť o dynamickom čase a čase začiatku a konca, je starý Izrael. Dynamický čas bude teda rozhodujúcim prvkom, ako sme už spomínali, pri chápaní pohľadu na dejiny antických filozofov a ich koncepcie filozofie dejín. Po slovách Vasiľa Veľkého o čase, ak sa vôbec chápe biblické podanie o vzniku hmoty v čase a priestore, možno jednoznačne vyvodiť záver o dynamickom čase.

Chápanie cyklického času sa dá priblížiť prostredníctvom krátkeho citátu z Aristotelovej filozofickej tvorby: „Vznik a zničenie pozemských javov je rovnako nedynamické, ako aj kruhovitý pohyb hviezd. Podľa Aristotela nehľadiac na to, že príroda sa neustále mení, nemá táto históriu, pretože organický život je upevnený v stálosti foriem a presnom, večne sa opakujúcom rytme. Podobne tomu, aj svet ľudí – štát, spoločnosť, systém názorov, nie je zachytený pohybom neuchopiteľného a nepredpovedateľného historického osudu, ale pokiaľ hovoríme o histórii osobnosti, národa či kultúry, pevne sa zakladá a spočíva na stacionárnych formách, ktoré, meniac sa v jednotlivostiach, zachovávajú si svoju podstatu a predestináciu“ [6]. Z toho vyplýva, že chápanie časovej cyklickosti v antike je nesporné.

Čo sa týka filozofických koncepcií o hmote ako jednej z hlavných prvkov, ktoré nám pomáhajú dotvárať celistvý obraz o filozofii dejín v časoch antických, môžeme spomenúť napríklad známeho mysliteľa Parmenida a jeho filozofickú koncepciu „dvoch ciest“. Tento žiak svojho učiteľa Gorgiása z Leontín bol jedným z hlavných predstaviteľov eleátskej školy, ktorej myslenie značne rozvinul. Treba pripomenúť, že v antike si filozofia dejín nijako špeciálne nerazila cestu. Bola to skôr konzekvencia širokospektrálnej filozofickej paradigmy.

Božie zjavenie

Parmenides a jeho dve cesty, dovoľujeme si ich nazvať „cesta bytia“ a „cesta nebytia“, je podľa nás dokonalým príkladom, ako môžeme dôjsť k pochopeniu, že človek antiky nedisponoval Božím zjavením. Otázka Božieho zjavenia je jednou z hlavných bohosloveckých otázok a zohráva veľkú úlohu pri pohľade na dejiny, teda pri samotnej koncepcii filozofie dejín. Zároveň plní jednu z hlavných úloh v kresťanskom chápaní dejín, o čom ešte bude reč v neskoršej časti. Vzhľadom na spojitosť Božieho zjavenia a Parmenidovej filozofie dochádzame k záveru, že jeho filozofovanie o hmote bolo naklonené a priblížilo sa túžbe prísť na to, odkiaľ pochádza vesmír, život, človek, príroda, čo zároveň viedlo snahe pochopiť pôvod atómov. Snaha o pochopenie pôvodu sveta Parmenida neskôr priviedla ku odpovede, že svet a všetko, čo nás obklopuje jednoducho neexistuje. To je tá cesta bytia, akú ju on sám nazýva. Tento svoj názor vyslovil preto, lebo nedokázal pochopiť pôvod počiatočnej hmoty (atómov). Nutne chápal, že hmota musí mať svoj pôvod z hmoty a potom vyvstáva myšlienka, odkiaľ sa nabrala tá skutočná prahmota, ak nie zase z ďalšej hmoty? A takto by sme mohli postupovať do nekonečna. Jedine, žeby táto hmota mala nehmotný pôvod, čo by samozrejme bolo vysvetliteľné, ale keďže antický človek nedisponoval Božím zjavením, táto filozofická koncepcia o stvorení sveta bola veľmi ťažko adaptovateľná do ich myslenia. Preto jeho odpoveď na pôvod

okolitého sveta bol ten, že svet neexistuje alebo povstal z ničoty. Príchodom Isusa Christa na svet nastal obrovský zlom vo vnímaní „arché“. Krstianska skúsenosť priniesla možnosť viery v Boha otca, ako odpovede odkiaľ sa nabrala pôvodna prahmota, ktorá tak trápila Parmenida. Problém pochopiť odkiaľ sa nabrala pôvodna hmota už nie je viac nedosiahnuteľným poznaním, keďže každý kresťan ho utopí vo viere v Isusa Christa. To je jeden z plodov pre človeka Božieho zjavenia vo svete.

Zle vysvetlená, pochopená a interpretovaná Aristotelova filozofia logiky, sa v antike vôbec nechápala s odtrhnutím od kontextu metafyzického sveta ideí, teda nebola odtrhnutá od duchovna antického človeka. Západné kresťanstvo ju značne skresalo do kategórii ľudského recepcného poznania „fyzis“ všetkých inteligibilných vecí. Tým uväznilo ľudskú dušu a bránilo jej ontologickej slobode v kontemplatívnom myslení. Západné myslenie bolo uväznené pod šedou škupinou ľudskej mysle. Spomínané osvietenstvo však na začiatku svojej apológie nemalo zlé postrehy v oblasti neobjektívnej a objektívnej histórie.

„Študovať dejiny bez filozofie je čisté bludárstvo“

Jedným z hlavných princípov učenia dejín je to, že sú často študované z dôvodu vypátrania svojej vlastnej existencie, teda existencie človeka. Je v nich hľadaný zmysel bytia či pôvod života, ako aj snaha odpovedať si na pôvod hriechu, povedzme obšírne „zla“, snaha určiť jednak pôvod, ale popritom aj cieľ, zmysel života či odhaliť tajomstvo bytia a nefyzický sveta, ktorý nás presahuje. V momente, keď človek nachádza v dejinách omrvinky istej „pravdy“, postupne prichádza k tomu, že nás niečo presahuje, a začína si klásť otázky. Napríklad, či je to, čo nás presahuje, nám nadriadené a nezávislé; či má počiatok a koniec; alebo či ho teda musí mať, ak nás „to“ presahuje... Ak je to nejaká bytosť, musí nám byť nutne nadriadená? Zaväzuje nás to automaticky k tomu, že jej máme byť podriadení? Je to bytosť alebo bytie, čo môže a musí byť dokonalé? Malo by to byť predsa bytie, keďže bytosť je ohraničená priestorom, časom a pohybom. Zvážiac hlavné filozofické koncepcie antických mysliteľov o pôvode sveta, dôjdeme k tomu, že atribúty ako čas, pohyb či hmota sú rozhodujúce pri definícii pôvodu kozmu, čo smeruje k faktu, že prvý hýbateľ musí byť definovaný ako bytie. Ak na základe receptivity dochádzame k skutočnému poznaniu a odhaleniu, že ak existuje bytie, ktoré nás presahuje, stojí pred nami otázka, či musím, alebo či by som mal byť jej posluhovačom? Prečo by vlastne bytie malobyť dokonalé? Staré predstavy v antickej filozofii, ktoré mali konkrétne pôvod v eleátskej filozofickej škole, definovali bytie ako nevyhnutne jediné. A keďže bolo jediné, bolo zároveň nevyhnutne dokonalé. Toto boli predstavy starých Eleátov. Jedným z hlavných predstaviteľov tejto školy bol Gorgiás z Leontín, ktorého ontológiou sa zaoberali už Platón s Theofrastom [3].

Čo sa týka svätotočcovskej dogmatiky z pohľadu Pravoslávnej cirkvi, platí, že Boh je bytie a nie bytosť, keďže pojem bytosť evokuje ohraničenosť a determinovanosť časom. Božia podstata je pre človeka nepochopiteľná a nedosiahnuteľná v poznaní. Neskôr toto učenie rozvinul sv. Gregor Palama. Myšlienka o nepoznatelnosti Božej podstaty bola kulminačnou myšlienkou Palamovej dogmatiky v oblasti o nestvorených Božích energiách [5].

Cirkevné dejiny sú časťou ľudských dejín a ako také sú tiež istým súhrnom ľudských poznatkov a chýb, ktoré, ako sa domnievame a ako to vyplýva aj z historických konzekvencií, je dobré odovzdať ďalším generáciám. „Človek je spoločenský tvor, ktorý nemôže žiť izolovane bez ostatných ľudí“ [1]. Ako vravel Aristoteles: „Človek je tvor spoločenský“. Dejiny sú z filozofického a teologického hľadiska pohyb ľudských ideí v čase. „A kto nepozná vlastnú históriu, ten ju musí prežiť ešte raz“, hovoril Cicero. Z biblického hľadiska vieme, že Boh Otec bol predovšetkým tvorcom spoločenstva. Koniec-koncov, On sám v spoločenstve prebýva a je jeho životodarným prameňom. Ako sa píše na prvých stránkach Sv. písma Starého zákona: „Boh povedal: ‚Utvorme človeka na svoj obraz, na svoju podobu. Nech ľudia vládnu nad morskými rybami, nebeským vtáctvom, dobytkom, nad celou zemou a nad všetkými plazmi, čo sa hýbu po zemi!“ [9]. Z asketickej svätotočcovskej literatúry vieme, že svätí otcovia mali jasné vyjadrenie k stavu života človeka na tejto zemi. Sv. Paisij Svätohorský tvrdil, že sú dve cesty spôsobu života, mníšstvo a manželstvo [7]. Stále ide o spoločenstvo, táto otázka má dve životné cesty a je v svätotočcovskej literatúre absolútne zhodná.

Čo sa týka biblických východísk filozofie dejín, môžeme začať slovami sv. Šalamúna, ktorý, ako jeden z mála ľudí starého sveta, rozumel princípom fungovania duchovna a pochopil, že všetko, čo je bez vyššieho zmyslu, nemá hlbší význam a nie je v tom ukrytá pravda života. „Márnosť márností,“ povedal Kazateľ, „márnosť márností, všetko je márnosť“ [9]. Tieto slová Svätého písma Starého zákona sú dôkazom Šalamúnovej prirodzenej reakcie, keď sa hlbšie ponáral do pochopenia zmyslu vlastného bytia. Empíria, ktorá vyplývala z uvedomenia si svojich hriechov a pokleskov, ho doviedla k pochopeniu vyšších duchovných princípov. Hlboká skúsenosť, ktorú získal, však nepochádzala len z uvedomenia si svojich prehreškov. Šalamún zároveň chápal, že jeho poklesky sú hriechy, ktoré odjakživa trápili ľudstvo, teda uvedomoval si ich dejinný kontext. Vnímal ich ako prekážky k hľadaniu vyššieho dobra, previnenia, ktorými ľudstvo hrešilo odjakživa. Z tohto citátu dokážeme vychádzať ako z biblického východiska filozofie dejín. Ako dodáva biskup Valerián Cimiejskij: „Čo je to márnosť, ak nie priviazanie sa k bohatstvám a honba za svetskými pôžitkami. Ako o tom vraví aj svätý Šalamún“ [10].

„Čo bolo, to bude, a čo sa robilo, to sa bude robiť. Niet nič nového pod slnkom “ [11].

REFERENCES

1. ALEŠ, P. 2009. *Cirkevné Dejiny I. Úvod a prvé obdobie cirkevných dejín*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2009. 3-224 s. ISBN 978-80-8068-991-9.
2. BASIL VELKÝ., 2004. *Basil z Cesareje. Devět kázání o stvoření světa*. Praha : Oikoymenh vydavatelstvo. 2004. 306 s. ISBN 80-7298-102-1.
3. HOBZA, P. 2004. Górgias o „nebytí“. In: *Filozofický časopis*. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 2004, VI./2004. s. 883-1033. ISSN 0015-1831.
4. KYSLAN, 2020. Kresťanstvo a modely filozofie dejín. In: *Acta Patristica*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2020, č. 22, s. 92-102. ISSN 1338- 3299.
5. KOCHAN, P. 2009. Božie energie. In: *Pravoslávny teologický zborník*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2009, s. 4-129. ISBN 978-80-8068-998-8.
6. ŠAFIN, J. 2021. Filozofia dejín v Biblii a v novoveku. In: *PRAWOSŁAWNY BIBLIJNY ALMANACH*. Gorlice : Diecezjalny Ośrodek Kultury Prawosławnej ELPIS, 2021, s. 4- 121. ISBN 978-83-65055-73-8.
7. ZOZULAK, J. 2020. *Život starca Paisija svätohorského. 2. diel*. Bratislava : Polygrafické centrum, 2020. 4-344 s. ISBN 978-80-971806-3-8.
8. ŽUPINA, M. 2017. *Biblicko-patristický pohľad na človeka v protologickom, historickom a eschatologickom kontexte*. 1. vydanie. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017. 133 s. ISBN 978-80-555-1970-8.
9. *Biblia.sk* [online]. [2022-03-01]. Dostupné z: <https://biblia.sk/citanie/seb/gn/1>
10. Ekzeget.ru [online]. [2022-03-01]. Dostupné z: <https://ekzeget.ru/bible/kniga-ekkleciasta/glava1/stih20/>
11. *Biblia.sk* [online]. [2022-03-01]. Dostupné z: <https://biblia.sk/vyhľadavanie?q=Niet%20ni%C4%8D%20nov%C3%A9ho%20pod%20slnkom/>

PHILOSOPHY OF HISTORY OR ORTHODOX ANTHROPOLOGY

Marián FEĎO, doctorand, Department of Church history and byzantology, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, marian.fedo@smail.unipo.sk, 00421918261933

Abstract

From the Orthodox theological point of view, the philosophy of human history is an anthropological expression of the essence of man as well as his fall into sin. Resurrection, the seeking of repentance, freedom, and truth. Also, an essential part of people in the context of history is the effort to understand their own existence. Ever since ancient times, ancient thinkers and philosophers have sought to gain a deeper understanding of metaphysical contexts. This effort of people in the mirror of history captures and depicts both the Holy Gospel, as well as philosophical texts from various philosophical streams. The way, truth and life in anthropological-eschatological is Jesus Christ.

Keywords

Anthropology, Orthodoxy, Theology, Philosophy, History, Eschatology, Antiquity, Enlightenment.

References:

References: