

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

XVIII.

Náboženstvo v situácii 25 rokov
po nežnej revolúcii

PAVOL DANCÁK – RADOVAN ŠOLTÉS
(eds.)



Prešov 2015

DISPUTATIONES QUODLIBETALES XVIII.

Náboženstvo v situácii 25 rokov po nežnej revolúcii

Vedeckí garanti:

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.
dr hab. Marek REMBIERZ

Vedeckí redaktori – editori:

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.
ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Recenzenti:

prof. ThDr. PhDr. Amatius AKIMJAK, PhD.
prof. WSA dr hab. Wiesław WÓJCIK
doc. dr hab. Marek REMBIERZ

Redakčná rada Disputationes quodlibetales:

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD
PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.
ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Texty publikované v tomto zborníku neprešli jazykovou redakciou
– za jazykovú úroveň jednotlivých príspevkov zodpovedajú autori.

© Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta.
Prešov 2015

ISBN 978-80-555-1436-9

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Disputationes quodlibetales majú na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU už 18-ročnú históriu. Na podnet študentov GTF PU Prešov vznikli v roku 1997 s vedomým zámerom nadviazať na starobylú akademickú tradíciu pochádzajúcu z čias univerzitného pôsobenia sv. Tomáša Akvinského. Na stredovekých univerzitných diskusiách mohol vystúpiť ktokoľvek z členov akademickej obce s prednáškou na ľubovoľnú tému a ostatní ho kriticky počúvali. Následne sa na odprednášanú tému diskutovalo.

OBSAH

<i>Pavol DANCÁK</i> <i>Identita kresťana v súčasnej perspektíve.....</i>	<i>6</i>
<i>Krzysztof ŚLEZIŃSKI</i> <i>Racjonalność świata w ujęciu Michała Hellera</i> <i>i Józefa Życińskiego</i>	<i>17</i>
<i>Radovan ŠOLTÉS</i> <i>Aspekt „bytia“ a „vlastnenia“ v oblasti viery</i> <i>podľa Ericha Fromma</i>	<i>35</i>
<i>Daniel PORUBEC</i> <i>Kult ako prameň poznania a bytia v diele</i> <i>P. A. Florenského</i>	<i>48</i>
<i>Marián AMBROZY</i> <i>Heidegger a matematiciĉno</i>	<i>62</i>
<i>Martin LUPČO</i> <i>Religiozita pravoslávnych veriacich na Slovensku.</i> <i>Pokus o analýzu jej vývoja v komparácii so súčasným</i> <i>stavom.....</i>	<i>71</i>
<i>Barbara BALOGHOVÁ</i> <i>Ekumenický dialóg na území mesta Košice</i> <i>po roku 1989</i>	<i>107</i>

<i>Adresár prispievateľov</i>	<i>126</i>
-------------------------------------	------------

IDENTITA KREŠŤANA V SÚČASNEJ PERSPEKTÍVE

Pavol DANCÁK

Abstract: *The contribution introduces the concept of human identity, where the contemporary thinking about God plays an important role. Christian identity is to understand oneself, which is set in the context of the whole life of the individual in his constant questioning himself on relating to his past, present and future.*

Úvod

Identita kresťana ako identita človeka veriaceho v Ježiša Krista je porozumením sebe samému, ktoré ako určité kontinuálne dianie je zasadené do kontextu celého života jednotlivca v jeho neustálom pýtání sa na seba samého vzťahujúceho sa k jeho minulosti, prítomnosti a budúcnosti. Porozumenie sebe samému, je prejavom bytostnej starostlivosti jednotlivca o seba samého a predstavuje niečo, čo on sám ako bytosť obdarená schopnosťou sebareflexie stvárňuje do určitej podoby. V príspevku predstavíme pojem identity, v ktorej dôležitú úlohu zohráva náboženstvo a súčasné myslenie o Bohu, ktoré podmieňuje náboženské postoje.

Identita

Identita ako seba porozumenie obsahuje dva komplementárne elementy: 1. porozumenie sebe samému ako osobe, ktorú v každej fáze svojho života vždy už nachádzam ako niekoho tak či onak sformovaného, a 2. vzťahovanie sa k sebe samému ako k niekomu, kto sa vyvíja smerom do budúcnosti a kto vo svetle svojich predstáv o tom, kým by sa chcel stať, vystavuje svoju minulosť

a prítomnosť kritickej reflexii.¹ Na jednej strane každý človek je nejako „samým sebou“ a nejako sebe samému rozumie, resp. uvedomuje si, že je „niekým“, totiž niekým celkom určitým, daným a konkrétnym: určitou osobou, v určitom veku, z určitej rodiny, s určitými vlastnosťami, zásadami a hodnotovými presvedčeniami, s určitou individuálnou životnou cestou a s určitými plánmi do budúcnosti. Na druhej strane človek žije v istom napätí a súčasťou jeho identity je stále sa obnovujúce pýtanie sa na seba samého, čo si buduje sám ako slobodná individualita vnímajúca svoje túžby, životné potreby a možnosti.

Podľa Jürgena Habermasa osobná identita je „uchopená vo vlastnej réžii“. „Konvencionálna identita, vystavaná na určitých rolách a normách, sa nadobúda takým spôsobom, že dieťa internalizuje určité pripisované vzory správania a istým spôsobom si ich osvojuje. Od tohto stvárnenia pripísanej identity treba odlíšiť identitu takpovediac uchopenú vo vlastnej réžii. Na úrovni rolovej identity si niekto rozumie tým spôsobom, že pomocou pripísaných predikátov odpovedá na otázku, akým človekom sa stala a aký charakter nadobudla. Na úrovni Ja-identity si osoba rozumie iným spôsobom, totiž na základe zodpovedania otázky, kým alebo akým človekom sa chce stať. Namiesto orientácie na minulosť nastupuje orientácia na budúcnosť, vďaka ktorej sa minulosť stáva problémom“.² Z uvedeného vyplýva, že v osobnej identite možno rozlíšiť aspekt „diagnostický“ a aspekt projektovania sa do budúcnosti.³

Diagnostický aspekt predstavuje určitý komplex relatívne pevných určení jednotlivca, ktoré sú z jeho subjektívneho pohľadu odpoveďou na otázky typu: „Kto som?“, „Akým človekom som sa

¹ Porov. KORENÝ, P.: Fenomén svedomia a personálna identita človeka. In: *Filozofia*, roč. 64, 2009, č. 3, s. 279.

² HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, s. 161 – 162.

³ Porov. KORENÝ, P.: Fenomén svedomia a personálna identita človeka. In: *Filozofia*, roč. 64, 2009, č. 3, s. 279.

stal?“, „Čím ma vybavili moji doterajší vychovávatelia, teda aké sú moje danosti – charakter, vlastnosti, schopnosti, záľuby a túžby?“, „Čo sú moje najhlbšie morálne a náboženské presvedčenia, ktoré podstatným spôsobom určujú to, akým som človekom?“, „V akých prostrediach som ich nadobudol?“ Do tohto súboru patrí aj otázka: „Odkiaľ pochádzam?“, teda aké sú moje korene, ale aj otázka: „Kam patrím?“, teda čo všetko tvorí môj sociálny svet, s ktorým prichádzam do kontaktu a ktorého súčasťou sa cítim? Človek tu tak interpretuje seba samého ako konkrétneho jednotlivca, ktorý vyrastal v určitej krajine a v určitej rodine, ktorá mu vštepila určité hodnoty a vychovala ho v duchu určitého náboženstva či svetonázoru.

V identite je obsiahnutý aj aspekt projektovania do budúcnosti, ktorý z pohľadu jednotlivca znamená odpovedať na otázky celkom iného typu, ako boli otázky v prvom prípade: „Kým chcem byť?“ alebo: „Akého človeka chcem zo seba urobiť?“. Sú to otázky nasmerované do budúcnosti a tvoria súbor určitých, teda nie akýchkoľvek možností, ktoré pre mňa zostávajú ešte otvorené. Vo svetle tejto budúcnosti sa aj moja minulosť spolu s mojou danou identitou, ktorá je odpoveďou na diagnostickú otázku („Kto som?“), stáva pre mňa niečím nezavŕšeným, nanovo rekonštruovaným a vystaveným rôznym kritickým otázkam. Identita človeka je prihlásením sa k určitej tradícii, ktorá nie je nemenným dedičstvom, ale určitou situovanou živou a dynamickou skutočnosťou, ktorá človeka zásadne ovplyvňuje, ale zároveň je ním samým interpretovaná a aktuálne modifikovaná. Tu sa však otvára otázka čo je potrebné zachovať a do akej miery môžeme modifikovať, aby sme si ešte zachovali identitu.

V otázke náboženskej identity americký analytický filozof a logik Alvin Plantinga v diele *Defense of Religious Exclusivism* konštatuje, že v kontexte náboženského pluralizmu každý, kto praktizuje určité náboženstvo si musí byť vedomý, že jeho

presvedčenie nie je zdieľané každým jednotlivcom,⁴ ale k identite kresťana bez rozdielu konfesie patrí presvedčenie o pravdivosti nasledujúcich dvoch výrokov:

1. Svet bol stvorený Bohom, ktorý je všemohúcou, vševediacou dokonale dobrou osobou, a teda má presvedčenia, zámery, plány a intencie a koná v súlade s nimi.
2. Ľudia potrebujú spasenie, preto im Boh poskytol jedinečný spôsob spasenia prostredníctvom inkarnácie, života, smrti a vzkriesenia svojho Božieho syna.⁵

Charakteristické črty súčasného myslenia o Bohu

Podstatný vplyv na súčasne myslenie o Bohu vytvorila Nietzscheho filozofia, ktorá radikálnym spôsobom spochybnila to, čo tvorilo základ biblického náboženstva aj metafyziky – transcendenciu neviditeľnej skutočnosti, ktorá je a je prítomná v pravdivejšom a „silnejšom“ zmysle, než to vidíme vlastnými očami. Pre grécke aj pre židovské myslenie je samozrejmé, že nie všetko sa dá zredukovať na plynutie javov, ale je niečo, čo sa tomu vymyká a čo zároveň garantuje, že plynutie má vnútornú kontinuitu, svoj zdroj a cieľ.⁶

Súčasnú myslenie je podstatne ovplyvnené nevídanými úspechmi prírodných vied a techniky. Náboženstvo, a v ňom obsiahnutá otázka Boha, je ľahko narúšaná na základe simplificujúceho scientizmu, ktorý nekriticky preberá zastaraný slovník prírodných vied a uchováva v sebe nové mýty.⁷ Faktom

⁴ PLANTINGA, A.: Pluralism: Defense of Religious Exclusivism. In: ed. Quinn, L.P. – Meeker, K. (eds.): *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. Oxford : University Press, 2000, s. 172 – 193.

⁵ Porov. MACCORMICK, N.: *Institutions of Law*. Oxford : University Press, 2008, s. 231.

⁶ Porov. TARNOWSKI, K.: *Między mądrością a krytycznością*, rukopis, Kraków, 2000.

⁷ Porov. PEACOCKE A.: *Teológia pre vedecký vek*. Bratislava : Kalligram, 2009, s. 15.

však je, že veda s celým impozantným poznaním fyzikálneho a biologického sveta a našej telesnej ľudskej povahy nám nevie povedať nič o tom, prečo máme skúsenosť subjektivity. Práve ona vytvára identitu, celú jazykovú a osobnú skúsenosť a osobnú interakciu, ktoré sú pre väčšinu ľudí podstatnou časťou ich bdelého života a odrážajú sa v kultúre, výtvarnom umení, hudbe a vlastne v našej kultúre. Aj keď nám biológia pomáha pochopiť, ako nám naše poznávacie procesy pomáhajú prežiť a neurovedy nám začínajú pomáhať pri odhaľovaní toho, ako asi je kognitívne usporiadený náš mozog, je to na míle vzdialené od opisu skutočnej skúsenosti poznávania, nieto ešte od nespočetných aspektov subjektívne prežívanej ľudskej osobnosti.⁸

Napriek obrovskému rozvoju exaktných vied človek aj dnes jestvuje v permanentnom stave neistoty a túži po „definitívnom riešení“ otázok, ktoré vymedzujú jeho identitu: Kto som? Odkiaľ prichádzam a kam idem? Prečo je na svete zlo? Čo bude po tomto živote? Vtedy často podlieha pokušeniu racionalistickej redukcie a odvracajúc sa od celku bytia petrifikuje svoju situáciu a to sa symptomaticky prejavuje vo fragmentácii poznania. Táto fragmentácia, ale najmä rozšírená kultúrna tendencia interpretovať ju podľa potreby ochudobňuje život človeka a znižuje jeho úroveň. V. E. Frankl vo svojich filozoficko-existenciálnych úvahách upozorňuje na nebezpečenstvo redukcionizmu, ktoré prichádza zo strany neoprávnenej generalizácie špecialistov, ktorí ľudské fenomény vydávajú za epifenomény dajakej subhumánnej úrovne. Prejavuje sa to vo výrokoch typu: „človek nie je nič viac ako...(počítač, opica ap.)“.⁹ Ján Pavol II. zdôrazňuje, že „hľadanie pravdy, aj keď sa týka ohraničenej skutočnosti sveta alebo človeka, sa nikdy nekončí, ale vždy vedie k niečomu, čo je nad

⁸ Porov. PEACOCKE A.: *Teológia pre vedecký vek*. Bratislava : Kalligram, 2009, s. 135.

⁹ Porov. FRANKL, V. E.: *Vůle ke smyslu. Vybrané přednášky o logoterapii*. Brno : Cesta, 1994, s. 102.

bezprostredným predmetom štúdia, k otázkam, ktoré otvárajú prístup k Tajomstvu.“¹⁰

V súčasnom myslení o Bohu častokrát zaznievajú radikálne tvrdenia o jeho skrytosti, zatmení či neprítomnosti, ktoré sa odvolávajú na transcendenciu Boha vzhľadom na naše možnosti poznania. Toto tvrdenie nie je ničím novým, ale predstavuje najstaršiu súčasť filozofického aj teologického myslenia o Bohu. Potvrdzuje to Sväté písmo „Boha nikto nikdy nevidel.“ (Jn 1, 18), ale aj skúsenosť mystikov, čo však neznamená, že Boh nie je v žiadnom zmysle uchopiteľný. Ak by to tak bolo, tak by sa pojem Boha vôbec nedal vytvoriť. Znamená to však, že bez ohľadu na kvalitu a stupeň nášho intelektuálneho vybavenia a hĺbku našich skúseností, nie sme v stave v zvyčajnom slova zmysle dokázať jestvovanie Boha, ale ani pochopiť kým je. Môžeme len istým spôsobom „tušiť“, že svet aj my samotní sme závislí od mocnej transcendencie. Boh je niekým radikálne iným od všetkého čo môžeme doslovne zbadať alebo myslieť.¹¹ Ak by sme ho mohli postrehnúť našimi poznávacími schopnosťami, znamenalo by to, že je v jednom rade s inými materiálnymi skutočnosťami, ktoré naše poznávacie schopnosti registrujú priamo alebo za pomoci náradí a prístrojov.

Z novoveku až po súčasnosť dolieha dôrazné upozornenie, že my nemôžeme rozumieť, o čom hovoríme, keď hovoríme o Bohu. Problém, na ktorý poukázal D. Hume si všimli kresťanskí filozofi už dávno pred ním a zobrali ho skutočne vážne. Sv. Augustín ovplyvnený platónskym myslením veril, že zmysly nám nesprostredkujú skutočné poznanie.¹² Dionýzius Areopagita učil,

¹⁰ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava : SSV, 1998, s. 106.

¹¹ Porov. REMBIERZ, M.: Religia i teologia jako kontekst uprawiania filozofii. In: DRONZEK, J. (Ed.): *Boh vo filozofii 20. storočia*. Košice : KU TF, 2008, s. 124 – 140.

¹² Porov. AUGUSTÍN: *De Magistro*. BURNYEAT, M. F.: Wittgenstein and Augustine *De Megistro*. In: Ed. GARETH B. Matthews: *The Augustinian Tradition*. London, 1999. ROJKA, L.: *Filozofická teológia*. Bratislava : TF TT, 2007, s. 16.

že jazyk, ktorým popisujeme svet je úplne neadekvátny. Ak nejaký atribút pripíšeme Bohu, musíme ho hneď aj negovať, pretože naše pojmy, nemôžu uchopiť Božiu realitu. Boh je nadpravdivý, naddobrý, nadpodstatný (*hyperusion*), je vždy viac než my môžeme povedať, je vždy viac než naše tvrdenia alebo popierania, práve pre svoju eminentnú jednoduchosť a absolútnosť. Bohu prináleží úplne iná dimenzia než predmetom, ktoré sa môžu stať objektom našej skúsenosti. Toto tajomstvo zvlášť zdôrazňuje apofatické myslenie, ktoré uprednostňuje poznanie dosahujúce vrchol v mlčaní pred nevysloviteľným. Táto apofatická cesta odhaľuje pravdu, ktorá „*neznamená nič iné, ako uznanie božského tajomstva, spočívajúceho v prazáklade, v hĺbke bytia.*“¹³

Podľa Tomáša Akvinského Boh „*presahuje každú formu dosiahnutú našim intelektom. Preto nie sme schopní pochopiť, čo to je.*“¹⁴ Boh je väčší ako čokoľvek, čo my môžeme povedať alebo poznať. Boh presahuje chápanie akejkoľvek mysle – aj tej anjelskej.¹⁵ Akvinský však učí, že cez analógiu môžeme pravdivo hovoriť o Bohu napriek tomu, že je mysteriózny. Základná myšlienka je, že slová môžu dostať významy, ktoré nie sú ani jednoznačné a mnohoznačné. Slová použité pre stvorenia sa neaplikujú na Boha s tým istým významom.

Ak chceme čo len zbežne charakterizovať súčasné myslenie o Bohu, nemôžeme opomenúť Wittgensteinovu filozofiu. Prvú etapu¹⁶ jeho myslenia reprezentuje kniha *Tractatus Logico-Philosophicus*, ktorej hlavným problémom je otázka, ako nás jazyk spája so svetom. Odpoveď je, že jazyk je toho schopný, lebo z veľkej časti spočíva v tvrdeniach, ktoré zobrazujú fakty alebo situácie obsahujúce konkrétne objekty. Z tohto Wittgenstein

¹³ BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 126.

¹⁴ *Summa Contra Gentiles*, I, 14. Citované podľa ROJKA, L.: *Filozofická teológia*. Bratislava : TF TT, 2007, s. 20.

¹⁵ Porov, *Commentary on Dionysius's „Divine Names“*, I, iii, 77. Citované podľa ROJKA, L.: *Filozofická teológia*. Bratislava : TF TT, 2007, s. 20.

¹⁶ Druhá etapa je reprezentovaná textami ako *Philosophical Investigations*, *On Certainty* a *Lectures on Religious Belief*.

uzatvára, že zmysluplný jazyk je vo svojej podstate empirický: „*Totalita pravdivých tvrdení je obsiahnutá v celku prírodných vied.*“¹⁷ Tiež pridáva, že ak jazyk ide ďalej ako je popis sveta, stáva sa nezmyselným, pretože sa pokúša popísať čosi, o čom nemožno hovoriť zmysluplne a popri čom môžeme len „prejsť v tichosti“. ¹⁸ Nebolo by správne predpokladať, že Wittgenstein by podporil logických pozitivistov ohľadom ich postoja k náboženskej viere, lebo *Tractatus* nie je nepriateľský voči náboženskej viere. Wittgenstein veril, že všetko, čo je dôležité pre ľudský život je práve to, o čom máme mlčať.¹⁹

Podľa K. Rahnera reč o Bohu je možná na základe skúsenosti so slobodou, v ktorej je náš duch otvorený pre nepodmienený horizont a o svojej otvorenosti môže vedieť. Poznanie Boha skrz jazyk však práve preto nebude nikdy ukončené a vyčerpané. Bude to neustále prekračovanie horizontov na základe metafyzického vzťahu k nepodmienenému horizontu, ktorý sa odкрýva a zároveň zahaľuje v našom myslení. V tomto kontexte je otázka o Bohu nielen možná, ale má svoje legitímne postavenie v jazyku človeka. Nesmieme však zabúdať, že napriek všetkému táto reč predpokladá vieru, bez ktorej je nezdôvodniteľná.²⁰

Afirmácia Boha má vždy z podstaty charakter viery.²¹ Z tohto pohľadu viera je afirmáciou skutočnosti Boha a toho čo je božské, aj napriek nedostatočnosti našich poznávacích a asketických snažení. Nedostatočnosť však neznamená, že viera je niečím iracionálnym. Práve naopak; javí sa ako rozumná, pretože vo vlastných očiach je afirmáciou pravdy, ktorá zo svojej strany robí skutočnosť sveta pochopiteľnejšou, viac ju „osvetľuje“. To je dôvod, pre ktorý samotná viera a jej obsah sa domáhajú

¹⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Bratislava : Kalligram, 2003, 4.11.

¹⁸ WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus*, 7.

¹⁹ ROJKA, E.: *Filozofická teológia*. Bratislava : TF TT, 2007, s. 17.

²⁰ ŠOLTÉS, R. – DEMETER, M.: *Úvod do fenomenológie náboženstva a filozoficko-teologických súvislostiach*. Prešov : GTF, 2013, s. 98 – 11.

²¹ Porov. STOLÁRIK, S.: *Filozofia náboženstva*. Košice, 2002, s. 12.

porozumenia podstatným, a nie akcidentálnym spôsobom. Je to stále *fides quaerens intellectum*. Ale afirmácia Boha je vždy aj rizikom, teda niečím, čo „objektívne“ môže byť vždy spochybnené, a preto si vyžaduje napriek pochopeniu, podstatný podiel slobody.

Záver

Redukcionistické myslenie dokáže podryť silu náboženstva, ale nedokáže vyradiť potrebu vzťahu človeka k Bohu. Tá sa potom uspokojuje nepriamo, náhradkovými formami. O tom svedčia poklesnuté podoby mytológií, ktoré dnes ponúka mediálny trh.²² „Záujem o rôzne náhradné „náboženstvá“ a pseudoezoteriku je spojený, sociologicky, sociálne a individuálne psychologicky, s túžbou po prvotnej skúsenosti, po transcendencii, ktorá je reakciou na agresívnu strohosť doby pragmatizmu, utilitarizmu a straty schopnosti jasne rozlišovať hodnoty. Človek sa potrebuje včleniť do bytia: práve náboženstvo zaraďuje každodenné aktivity do kozmických súvislostí.“²³ Viera v Boha, resp. postoj k Bohu, je viac než čisto teoretickým názorom, je základom jeho identity v jej diagnostickom aj perspektívnom rozmere. Zasahuje celého človeka, zmysel jeho existencie, pohľad a ohodnotenie jeho sveta, a preto aj všetky rozhodnutia života.²⁴ „Utváranie identity, ku ktorej patria aj najhlbšie morálne či náboženské presvedčenia, nie je nikdy záležitosťou akejsi „radikálnej voľby seba“, ktorou sa subjekt, opojený vlastnou slobodou, povznáša tak nad všetky mravné mocnosti existujúce nezávislé od neho, či už si pod nimi bude predstavovať Boha, autoritu tradície, alebo rôzne

²² Porov. PAUER, J.: Náboženstvo v časoch bez Boha. In: *Filozofia*, roč. 53, č.2, s. 107.

²³ PAUER, J.: Náboženstvo v časoch bez Boha. In: *Filozofia*, roč. 53, č.2, s. 107.

²⁴ Porov. CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Bratislava : Serafín, 2008, s. 406.

spoločenstvá mravov, ako aj nad svoju osobu s daným charakterom a presvedčeniami.“²⁵

Kto verí v Boha, žije i inom horizonte zmyslu a hodnôt svojho sveta. Identita kresťana v súčasnom svete je úzko spojená s filozofickou otázkou Boha, ktorá práve v dnešnej dobe, sa musí začať u človeka; u človeka v jeho svete, v jeho otázke zmyslu života a úsilia, v jeho podstatnej transcencii, ktorá má ukázať jeho otvorenosť pre Boha a nasmerovanie k nemu v konkrétnych skutkoch lásky.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*. Bratislava : Kalligram, 2006.
- CZARNECKI, P.: Bóg i wartości chrześcijańskie w filozofii XX wieku w jednoczcej się „Nowej Europy“. In: DRONZEK, J. (Ed.): *Boh vo filozofii 20. storočia*. Košice : KU TF, 2008, s. 145 – 154.
- CORETH, E.: *Boh vo filozofickom myslení*. Bratislava : Serafín, 2008.
- FRANKL, V. E.: *Vůle ke smyslu. Vybrané přednášky o logoterapii*. Brno : Cesta, 1994.
- GILSON, E.: *Bůh a filosofie*. Praha : OIKOYMENH, 1994.
- GILSON, E.: *Elementy filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa, 1965.
- HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- JAEGER, W.: *Humanizm i teologia*. Prel. M. Plezia, Warszawa : PAX, 1957, s. 47.
- JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava : SSV, 1998.
- JASPERS, K.: *Úvod do filozofie*, Praha : OIKOYMENH, 1991.
- KORENÝ, P.: Fenomén svedomia a personálna identita človeka. In: *Filozofia*, roč. 64, 2009, č. 3, s. 275 – 285.

²⁵ KORENÝ, P.: Fenomén svedomia a personálna identita človeka. In: *FILOZOFIA*, roč. 64, 2009, č. 3, s. 280.

- MACCORMICK, N.: *Institutions of Law*. Oxford : University Press, 2008.
- Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes o Cirkvi v súčasnom svete*, č. 36.
In: Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I. Rím, SÚSCM, 1968, s. 263 – 264.
- PAUER, J.: *Náboženstvo v časoch bez Boha*. In *Filozofia* roč. 53, č. 2, s. 107.
- PEACOCKE A.: *Teológia pre vedecký vek*. Bratislava : Kalligram, 2009.
- PLANTINGA, A.: Pluralism: Defense of Religious Exclusivism. In: ed. QUINN, L.P. – MEEKER, K. (eds.): *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. Oxford : University Press, 2000, s. 172 – 193.
- REMBIERZ, M.: Religia i teologia jako kontekst uprawiania filozofii. In: DRONZEK, J. (Ed.): *Boh vo filozofii 20. storočia*. Košice : KU TF, 2008, s. 124 – 140.
- ROJKA, L.: *Filozofická teológia*. Bratislava : TF TT, 2007.
- SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*, Brno, 1998.
- STOLÁRIK, S.: *Filozofia náboženstva*. Košice, 2002.
- ŠOLTÉS, R. – DEMETER, M.: *Úvod do fenomenológie náboženstva vo filozoficko-teologických súvislostiach*. Prešov : GTF, 2013.
- TARNOWSKI, K.: *Między mądrością a krytycznością*. Rukopis, Kraków, 2000.
- WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Bratislava : Kalligram, 2003.

RACJONALNOŚĆ ŚWIATA W UJĘCIU MICHAŁA HELLERA I JÓZEFA ŻYCIŃSKIEGO

Krzysztof ŚLEZIŃSKI

Abstract: According to Michał Heller and Joseph Życiński the development of modern science reveals the pursuit of rational and coherent synthesis of knowledge, containing both resolve many scientific theoretical and practical issues and answers to fundamental questions metaphysical important from the point of view of man. At the same time many answers, including justifying the existence of the observed phenomena of nature can not be regarded as definitive.

Od roku 1989 w filozofii polskiej obserwujemy wzrost badań z zakresu filozofii analitycznej, egzystencjalnej, hermeneutyki, dialogiki, personalizmu, postmodernizmu, ale także filozofii nauki, filozofii przyrody i przyrodoznawstwa. Tym ostatnim obszarom badań poświęcam moją wypowiedź, a w sposób szczególnie koncentruję się na zagadnieniu racjonalności świata, które w ujęciu Michała Hellera i Józefa Życińskiego przejawia się w problematyce matematyczności świata. Nie będzie to jednak wyczerpujące omówienie wyróżnionych przeze mnie dwóch stanowisk filozoficznych, ponieważ ich bogactwo treściowe i argumentacja zasługują na osobne opracowania monograficzne. Zwrócę uwagę na niektóre podnoszone przez nich problemy, aby ukazać jedynie obszar podjętej dyskusji z zakresu racjonalności świata.

1. Racjonalność świata w kontekście stanowisk platonizujących

Zdaniem Michała Hellera oraz Józefa Życińskiego rozwój nauki nowożytnej ukazuje dążenie do racjonalnej i spójnej syntezy

wiedzy, zawierającej zarówno rozstrzygnięcia wielu naukowych zagadnień praktycznych i teoretycznych oraz odpowiedzi na fundamentalne pytania metafizyczne, ważne z punktu widzenia człowieka. Przy czym wiele odpowiedzi, w tym także uzasadniających istnienie obserwowanych zjawisk przyrody, nie można uznać za ostateczne.

Analizy filozoficzne, wyjaśniające zagadnienie matematyczności przyrody, tego, że podstawowym poziomem rzeczywistości jest rzeczywistość matematycznych struktur i formalnych relacji między ich elementami, prowadzą do przyjęcia określonej wersji platonizmu. Stanowiska te znajdują duże uznanie w kręgach filozofujących matematyków i fizyków oraz tych filozofów krytycznie uprawiając swoją dziedzinę wiedzy, którzy odwołują się do wyników nauk przyrodniczych. Do najczęściej wyróżnianych w tym zakresie stanowisk zaliczymy platonizm: krytyczny, umiarkowany i deklaratywny. W filozofii nauki wspólną cechą tych stanowisk jest przyjęcie istnienia idealnych obiektów matematycznych, niezależnych od umysłu ludzkiego.

Stanowiska platonizmu krytycznego stanowią uzupełniający wkład do systemu filozofii Platona. Odnoszą się w sposób krytyczny do kwestii szczegółowych tego systemu i wypracowują pełniejsze ich ujęcie oraz proponują lepsze ich rozumienie, dzięki wykorzystaniu osiągnięć nauk przyrodniczych i formalnych. W przyjmowanych stanowiskach platonizmu krytycznego, oprócz formułowania śmiałych hipotez, głoszenia określonych tez, wysuwania określonych koncepcji, dba się o to, aby wszelkie wysuwane postulaty posiadały swoje uzasadnienie. Nie wystarczy wprowadzić nową nazwę na określenie Platońskich form, lecz należy uzasadnić słuszność tych nowych ujęć, przez dostrzeżenie takich aspektów realnej rzeczywistości, dla której nie istniały dotychczas uzasadniające racje metafizyczne. W ten sposób otrzymuje się odpowiedzi na pytania o bytowe uwarunkowania zjawisk przyrodniczych izdobywa pełniejsze ich rozumienie oraz zdobywanowy „wgląd” w to, co istotne i zasadnicze w rzeczywistości.

W przyjmowanych stanowiskach platonizmu umiarkowanego, nie tyle mamy do czynienia z nowo wprowadzoną kategorią pojęciową, wkomponowaną w strukturę pojęć metafizycznych Platona, co raczej z szczegółowo przeprowadzaną analizą filozoficzną dotyczącą rezultatów badań naukowych oraz założeń przyjmowanych przez nauki szczegółowe. Filozoficzne analizy struktury świata rzeczywistego są najczęściej przeprowadzane w języku matematycznym. Zdziwienie, niekiedy zaduma nad możliwością opisu rzeczywistości w języku matematyki prowadzi do zaakceptowania poziomu rzeczywistości form Platónskich jako fundamentu zrozumienia zachodzących procesów w świecie fizycznym.

Natomiast w przyjmowanych stanowiskach platonizmu deklaratywnego przeprowadza się analizy filozoficzne obrazu świata rzeczywistego, wyłaniającego się z interpretacji formalizmu matematycznego teorii fizycznych. Przyjmujący to stanowisko opowiadają się jedynie za możliwością wyjaśnienia i uzasadnienia doświadczenia empirycznego przez uwzględnienie nieempirycznych warunków i źródeł tego, co empiryczne. Najczęściej wyjaśnianie sprowadza się do wskazania na konkretne rozstrzygnięcia przyjęte przez Platona. W ramach platonizmu deklaratywnego wyprowadzane są tezy filozoficzne, najczęściej jednak bez jakiegokolwiek ich uzasadnienia.

2. Józefa Życińskiego stanowisko platonizmu krytycznego

Każda próba sformułowania hipotezy czy przedstawienia koncepcji filozoficznej, która pozwala w sposób krytyczny uzupełnić, a tym samym wzbogacić myśl Platona, pozostaje dla nas zgodna z przyjęciem stanowiska platonizmu krytycznego. Typową cechą takiego stanowiska jest przyjęcie pierwotności struktury idei względem dynamicznie istniejącej rzeczywistości fizycznej. Przyjęcie stanowiska platonizmu krytycznego nie upoważnia jedynie do wysuwania określonych tez czy hipotez

ontologicznych, lecz zobowiązuje do przedstawienia analizy krytycznej i uzasadnienia ontologicznego ujęcia rzeczywistości.

Dla celów niniejszego artykułu do grona przedstawicieli platonizmu krytycznego zaliczymy m.in.: A. N. Whiteheada, Ch. Hartshorne'a i J. Życińskiego, którzy pozostają względem siebie w odpowiednich relacjach w wysuwaniu określonych propozycji filozoficznych.

Dokonana przez Whiteheada ontologiczna strukturalizacja rzeczywistości¹, dzięki wprowadzeniu takich kategorii pojęciowych jak byty aktualne (*actualities*) i obiekty ponadczasowe (*eternalobjects*), pozostaje bliska Platońskiej koncepcji idei. Najbardziej podstawowymi, najprostszymi i niepodzielnymi elementami struktury realnie istniejącej rzeczywistości są byty aktualne, określane również aktualnymi zaistnieniami. Whitehead, przybliżając znaczenie terminu „aktualnych zaistnień” (*actualoccasions*) wprowadza kategorię momentów doświadczenia (*moments of experience*).

Poznawana rzeczywistość jest nam dana w dynamicznym, twórczym rozwoju. Twórczy postęp dokonuje się w kierunku nowości, co określa zasada kreatywności (*creativity*).² Zasada ta dotyczy przejścia między tym, co stanowi jedno, a tym, co wielość.³ Zasada kreatywności, będąc zasadą ontyczną, określa autokreację poszczególnych bytów aktualnych. Jednym z przejawów zasady kreatywności pozostaje twórczy rozwój rzeczywistości w kierunku nowych form, co oddaje w filozofii procesu pojęcie współwzrostu.

Zadaniem filozofii jest poszukiwanie uzasadnień oraz wyjaśnień całości doświadczanej przez nas rzeczywistości w sposób spójny i logicznie uporządkowany, dlatego Whitehead w opisie

¹ A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, The Macmillan Company, New York 1969, s. 22-30.

² Tamże, s. 25-26.

³ Powraca w tych rozstrzygnięciach problem jedności-wielości przedstawiony przez Platona w *Parmenidesie*.

rzeczywistości odwołuje się do obiektów ponadczasowych, bytów transcendentnych względem zdarzeń⁴. Obiekty te umożliwiają nam traktowanie procesów kreacji i współwzrostu w kategoriach przejawiającej się ontologicznej racjonalności wszechświata. Przyjęcie koncepcji obiektów ponadczasowych stanowi zapewnienie racjonalności strukturom zdarzeń zachodzących w świecie. Proces zmian, kreacji, współwzrostu odbywa się w ściśle określonych ramach możliwości ich zachodzenia. Dlatego zaistnienie określonego wydarzenia w rzeczywistości zmienia prawdopodobieństwo wystąpienia innych zdarzeń⁵.

Analizy filozoficzne, dotyczące racjonalności struktur ciągów zdarzeń we wszechświecie, stają się dla Whiteheada podstawową formą odsłonięcia boskości. Tym sposobem, dzięki ujęciu powstawania rzeczy czasowych, na zasadzie egzemplifikowania lub partycypowania ich w rzeczach nadczasowych, w ramy filozofii procesu zostaje wprowadzony nowy obszar ontologicznych uzasadnień racjonalności świata⁶. Whitehead, podejmując tę problematykę, przedstawia trzy różne aspekty natury Bożej, które stanowią trzy aspekty Bożego współoddziaływania ze światem⁷. Dla naszych analiz ważne pozostaje wyróżnienie pierwotnego aspektu natury Bożej, która zawiera obiekty ponadczasowe konstytuujące uporządkowanie zdarzeń i obiektywną racjonalność świata. Obiekty ponadczasowe traktowane jako statyczne, idealne wzorce rozwoju świata i człowieka można z pewnym przybliżeniem uznać za odpowiedniki idei-form Platona⁸.

⁴ A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1987, s. 217.

⁵ A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, (...), s. 26.

⁶ Tamże, s. 53.

⁷ Tamże, s. 403-413; o trzech różnych aspektach natury Bożej traktuje np.: J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Wydawnictwo Biblios, Tarnów 1992, s. 27-30.

⁸ J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988, s. 94-95.

Whitehead zdaje sobie sprawę z wielu trudności w przyjęciu jego rozstrzygnięć filozoficznych⁹. Jest jednak przekonany, i że fakty dotyczące uporządkowanego rozwoju rzeczywistości, pojawienia się jej nowych własności, czy chociażby występowania zadziwiającej własności matematyczności przyrody, mogą zostać wyjaśnione, o ile pozostanie się poza nurtem epistemologii empiryzmu. Należy dodać, że w filozofii procesu krytyczne uzupełnienie koncepcji Platona dokonało się pod wpływem uwzględnienia rezultatów nauk szczegółowych, przede wszystkim matematyki i fizyki oraz, jak podkreśla Whitehead, uwzględnienia dorobku filozofii nowożytnego racjonalizmu¹⁰.

Propagatorem filozofii procesu jest Ch. Hartshorne. Do podstawowych kategorii metafizycznych przez niego przyjętych należy proces i czas. Jeżeli można rzeczywistość ująć jako stawanie się, a stawanie się pojąć jako proces zachodzący w czasie, to czas stanowi ostateczny wymiar rzeczywistości. Oznacza to, że stawanie się dotyczy temporalnego ujęcia rzeczywistości¹¹. Zatem, zarówno prawa przyrody jak i prawa logiki i matematyki nie mają charakteru pozaczasowego. Hartshorne wskazuje na rozróżnienie tego, co stanowi wieczność, od tego, co stanowi wiecznotrwałość (nieśmiertelność). W związku z tym prawdy logiki, matematyki oraz metafizyki nie są pozaczasowe, wieczne, gdyż mają swój początek w czasie – są natomiast wiecznotrwałe, ponieważ, od momentu ich powstania, istnieją w nieziennej postaci¹².

Hartshorne przyjmuje istnienie bytów aktualnych, które są pierwotnym elementem rzeczywistości. Ponieważ byty aktualne powstają z bytów je poprzedzających, dlatego zrozumiałe jest

⁹ A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, (...), s. 53.

¹⁰ A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, (...), s. 192-214.

¹¹ P. Gutowski, *Filozofia procesu i jej metafizologia. Studium metafizyki Ch. Hartshorne'a*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995, s. 29.

¹² Przyjęty przez Hartshorne'a radykalny temporalizm, szczególnie w wyjaśnienia czasowego początku obowiązywania praw logiki i matematyki, nie jest jednak zadowalający.

pochodzenie całej rzeczywistości od Boga. Oryginalnym pomysłem Hartshorne'a jest niewątpliwie koncepcja bytu jako uporządkowanego szeregu istniejących i czasowo następujących po sobie bytów aktualnych oraz przedstawiona wzajemna relacja Boga do świata. Zdaniem Hartshorne'a, Bóg transcenduje świat, gdyż żaden inny byt nie dorównuje mu wiedzą, mocą i doskonałością. Jednak w naturze Boga leży to, że sam siebie przekracza dzięki swemu umysłowi, ponieważ każdy kolejny Jego stan umysłu staje się bogatszy od poprzedniego¹³. Mówiąc o naturze Boga, Harshorne, wskazuje na dwie Jego natury. Natura pierwotna określa niezmienność Boga, a wtórna dotyczy zachodzących w Nim zmian. W ten sposób został wyjaśniony zarówno aspekt zmienności jak i niezmienności bytu Bożego¹⁴. Propozycje zrozumienia natury Boga stanowią jedynie pewien model interpretacyjny wypracowany w ramach epistemo-logicznych i ontologicznych rozważań przeprowadzanych w zakresie filozofii procesu, dlatego nie mogą zostać uznane za jedyne i ostateczne¹⁵.

W ramach platonizmu krytycznego pozostaje także Józef Życiński, który sformułował hipotezę pola racjonalności. Koncepcja ta została wyprowadzona pod inspirującym wpływem filozofii procesu oraz konstatacji problemu matematyczności przyrody. Życiński, przedstawiając zagadnienie matematyczności przyrody, wyróżnia kilka odpowiadających temu faktowi istotnych cech. Należy m.in. uwzględnić podatność poszczególnych zjawisk fizycznych na opis w języku matematyki, dzięki czemu możemy przewidywać ewolucję układów fizycznych w aspekcie ilościowym. Należy także dostrzec możliwość wykorzystania matematyki czystej, nierzadko wbrew intencjom jej twórców, do opisu procesów fizycznych. Opracowywanie nowych, matematycznych systemów pojęciowych umożliwia

¹³ P. Gutowski, *Filozofia procesu i jej metafizyka. Studium metafizyki Ch. Hartshorne'a*, (...), s. 240.

¹⁴ Tamże, s. 241.

¹⁵ J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1985, s. 56-58.

konstruowanie nowych teorii fizycznych. Inną cechą przyrody pozostaje możliwość idealizacji opisywanych zjawisk, przez wybieranie tylko pewnych aspektów rzeczywistości. Postępowanie takie zapewnia poprawny matematyczny opis badanych zjawisk i często doprowadza do przewidywania nowego ich typu¹⁶.

Intrygująca własność przyrody, dostępna w matematycznym jej opisie, w zależności od interpretacji samego zagadnienia matematyczności przyrody, pozwala na formułowanie filozoficznie zróżnicowanych uzasadnień tego faktu. Dla zrozumienia i podania próby uzasadnienia matematyczności przyrody, Życiński wskazuje na konieczność przyjęcia jakiejś wersji platonizmu¹⁷. Przyjęcie określonego poziomu rzeczywistości za podstawowy, wymaga takiego uzasadnienia, które ma charakter wysoce prawdopodobny. W tym celu Józef Życiński powołuje się na metodę rozumowania redukcyjnego F. Renoirte'a i K. Kłósaka, przy wyprowadzaniu implikacji ontologicznych dla niekwestionowalnych faktów naukowych¹⁸. Wykorzystując rozumowanie redukcyjne do wyjaśnienia matematyczności przyrody, należy doświadczaną rzeczywistość fizyczną traktować jako wtórną i drugorzędną w stosunku do relacji formalnych oraz struktur matematycznych, względnie tzw. racjonalnej matrycy świata, które przejawiają swą obecność w konkretnych procesach fizycznych. Podstawowy poziom ontycznej struktury rzeczywistości, zdaniem Życińskiego, stanowi pole racjonalności, będące ontologicznym założeniem matematyczności przyrody.

Pole racjonalności nie jest bezpośrednio poznawalne. Można jednak przezwyciężyć tę trudność powołując się na metodę

¹⁶ J. Życiński, *Jak rozumieć matematyczność przyrody?* [w:] *Matematyczność przyrody*, M. Heller, J. Życiński, A. Michalik (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 23-42.

¹⁷ J. Życiński, *Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody*, [w:] *Filozofować w kontekście nauki*, M. Heller, A. Michalik, J. Życiński (red.), Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1987, s. 174.

¹⁸ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1980, s. 136-142.

analogii i w tym celu odwołać się do zjawiska fluktuacji próżni i teorii elektrodynamiki kwantowej. W polach o energii zerowej nie występują żadne cząstki, lecz mamy do czynienia z tzw. drganiami zerowymi tego pola, które nie są bezpośrednio obserwowane. Dokładnie opisuje je formalizm matematyczny teorii elektrodynamiki kwantowej. W tak określonej próżni fizycznej zachodzi proces kreacji cząstek. Jeżeli rozpatrywany przez nas proces zachodzi w małych interwałach czasowych, to w próżni kreowane są kwanty wirtualne pojawiające się w postaci par wirtualnych cząstek i antycząstek, które w krótkim okresie czasu ulegają anihilacji. Proces ten zachodzi bez naruszania zasady zachowania energii. Z kolei przy wprowadzaniu energii do układu określanego jako próżnia, pojawiają się realne cząstki elementarne, a nabywanie masy przez te cząstki dokonuje się w wyniku naruszania symetrii. Pozostawiając na uboczu dyskusje fizyków nad pochodzeniem energii wnoszonej do analizowanego układu, generowaniem cząstek elementarnych i wyłanianiem się wszechświata z próżni w wyniku naruszania symetrii, pozostaje faktem to, że w kwantowej teorii pola i w ogólnej teorii względności istnienie relacji matematycznych jawi się jako podstawowy poziom rzeczywistości¹⁹. Odwołując się do teorii elektrodynamiki kwantowej, która między innymi traktuje o polach o najniższej energii, można, przez analogię, zrozumieć czym jest pole racjonalności.

Zaproponowana przez Życińskiego hipoteza pola racjonalności ma implikować dynamiczny charakter podstawowego poziomu rzeczywistości, wyrażającego się w relacjach i strukturach formalnych. Odzwierciedleniem związków i struktur zawartych w polu racjonalności pozostają zachodzące zmiany, przekształcenia i rozwój charakterystyczny dla procesów przyrodniczych. W strukturach pola racjonalności odnaleźć można racje dla zaistnienia wszystkich stanów fizycznych, przy czym racjonalność

¹⁹ J. Życiński, *Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody*, [w:] *Filozofować w kontekście nauki*, (...), s. 176-179.

i logiczność naszego świata pozwala na realizację jedynie niektórych stanów rzeczy, tych które nie są zakazane przez to pole.

Pole racjonalności można ujmować w aspekcie całościowym lub częściowym. Całe spektrum teoretycznych możliwości dających się zrealizować w naszym wszechświecie odpowiada aspektowi całościowemu, a aspektowi częściowemu odpowiadają egzemplifikacje tej części struktury pola, która odnosi się do faktycznie istniejących stanów rzeczy²⁰.

Przedstawiona hipoteza pola racjonalności pozwala na rozwiązywanie licznych problemów w wielu dziedzinach wiedzy, poczynając od nauk formalnych, poprzez nauki przyrodnicze, a kończąc na ontologii i filozofii nauki. Dodatkowo, zdaniem Życińskiego, hipoteza pola racjonalności stwarza warunki do przezwyciężenia trudności w rozstrzyganiu wielu spornych kwestii między platonizmem, intuicjonizmem oraz formalizmem²¹.

Hipoteza pola racjonalności, zdaniem Życińskiego, może posłużyć do przezwyciężenia szczegółowych kwestii metafizyki Whiteheada i Hartshorne'a, gdy chodzi o status obiektów ponadczasowych oraz aspektów natury Boga u Whiteheada i problem zawierania się świata w Bogu u Hartshorne'a. W tym zakresie postawiona została teza: „Pole racjonalności konstituowane przez obiekty ponadczasowe stanowi przejaw natury Bożej pojętej w sposób określony w metafizyce Whiteheada”²². Pole racjonalności wprowadza swą strukturę w rzeczywistość do tego stopnia, iż można w tej strukturze rozpoznawać przejaw Bożego bytu we wszechświecie. Warto podkreślić, że hipotezę pola racjonalności stosuje się do tłumaczenia uwarunkowań ontologicznych obserwowanych zjawisk przyrodniczych, a nie do tłumaczenia uwarunkowań empirycznych tych zjawisk. Jednocześnie w polu racjonalności

²⁰ Tamże, s. 180.

²¹ Tamże, s. 180.

²² J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988, s. 143.

należy widzieć jeden z naturalnych elementów składowych aspektu natury Boga. Natury, która przejawia się jako bezosobowa forma, określająca obiektywną racjonalność struktur i zasad formalnych.

Życiński podał panenteistyczną interpretację pola racjonalności, która pozwala na utożsamienie tego pola z Bożą immanencją w przyrodzie²³. Nie stanowi to jednak, zdaniem Życińskiego, jakiegokolwiek ograniczenia w przyjęciu panenteistycznie zinterpretowanej hipotezy przez tych, którzy ani nie przyjmują teologicznego panenteizmu, ani nie podzielają założeń ontologii Whiteheada²⁴. Zatem, wypracowana hipoteza pola racjonalności może stanowić wzbogacenie zarówno przyjmowanego stanowiska panenteizmu jak i filozofii procesu.

3. Michała Hellera stanowisko platonizmu umiarkowanego

W filozofii nauki stanowisko platonizmu umiarkowanego można przypisać Michałowi Hellerowi. Przeprowadzona analiza zagadnienia matematyczności przyrody doprowadziła go do wyróżnienia podstawowego poziomu rzeczywistości, który nazywa „strukturą Matematyki” lub „strukturą Platońską”²⁵ lub „polem formalnym”²⁶.

Dążenie do zrozumienia całego bogactwa rzeczywistości dokonuje się dzięki rozwojowi wiedzy i teorii naukowych. Zdaniem Hellera, dzisiejsze przekonanie o katastroficznym rozwoju nauki możemy łączyć z logiczną jej ewolucją. Przykładem

²³ Tamże, s. 146.

²⁴ J. Życiński, *Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody*, [w:] *Filozofować w kontekście nauki*, (...), s. 184-185.

²⁵ M. Heller, *Mechanika kwantowa dla filozofów*, Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych, Wydawnictwo Biblios, Kraków 1996, s. 112.

²⁶ M. Heller, *Uchwycić przemijanie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 237-238.

tego jest podany przez niego tzw. bifurkacyjny model rozwoju nauki²⁷. Model ten jest zgodny z dokonującymi się obecnie zmianami metod naukowych w matematyce i fizyce. Zastosowane matematyczne metody globalne w teorii nieliniowych układów dynamicznych pozwalają na wyjaśnienie powstawania i ewolucję struktur we wszechświecie²⁸. Ponadto, metody globalne stosowane do analizy struktur czasoprzestrzeni poczynając od dynamiki Arystotelesa aż do współczesnych teorii fizycznych, umożliwiają zrozumienie ciągłości ewolucji tych struktur²⁹.

Michał Heller, nawiązując do określenia Galileusza, iż „księga przyrody jest zapisana w języku matematyki”, zwraca uwagę na ten język jako nośnik informacji. Nośnik ten jest zawsze jakąś strukturą i „okazuje się, że struktura Wszechświata jest przedziwnie podobna do tych struktur, których studiowaniem zajmuje się matematyka”³⁰. Bogactwo struktur matematycznych nie daje się ująć całościowo, lecz częściowo. Wyizolowane określone struktury są wzajemnie z sobą powiązane tworząc większe nadstruktury, które zachowują względną autonomię wobec pozostałych dziedzin matematyki³¹.

Współczesna fizyka korzysta z osiągnięć matematyki i stosuje określone jej struktury do budowania teorii fizycznych. Wykorzystanie w tym celu struktur matematycznych polega jedynie na ich „przybliżonym zidentyfikowaniu” ze strukturą świata. W ten sposób na świat fizyczny zostaje przeniesiona racjonalność matematyki, a sposoby wyjaśniania np. w fizyce teoretycznej sprowadzają się do redukcjonowania fragmentów świata

²⁷ M. Heller, *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 175-184.

²⁸ I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990, s. 192-226.

²⁹ Zob. M. Heller, *Fizyka ruchu i czasoprzestrzeni*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1993, s. 30-34, 83-85, 126-167.

³⁰ M. Heller, *Co to znaczy, że przyroda jest matematyczna?* [w:] *Matematyczność przyrody*, (...), s. 10.

³¹ M. Heller, *Nauka i wyobraźnia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 63.

do odpowiednich struktur matematycznych, co oznacza, iż strukturą konstruowanych przez nas modeli i teorii pozostaje matematyka³².

Ze szczególnym zainteresowaniem Heller bada problem matematyczności przyrody. W celu określenia tego zagadnienia wyróżnia trzy jego aspekty odpowiadające: zagadnieniu natury matematyki, własności uzdalniających przyrodę do ujęć matematycznych oraz natury naszego poznania matematycznego. Pierwsze zagadnienie sprowadza się do przyjęcia stanowiska platonizmu w filozofii nauki, drugie – do określenia własności M przyrody, a trzecie – do podania uzupełnienia do tzw. efektu Kanta.

Przedstawiony przez Hellera efekt Kanta dotyczy rzutowania na świat elementów pochodzących z naszego „wyposażenia” poznawczego. Przy czym owo uwarunkowanie naszego sposobu poznawania świata nie zostało nam dane *a priori*, lecz ukształtowało się w drodze oddziaływania na nas środowiska przyrodniczego. Ukonstytuowane w ten sposób kategorie pojęciowe stanowią niewątpliwe utrudnienie w zdobywaniu obiektywnej wiedzy o świecie³³. Można tu podać wiele przykładów. My zwrócimy uwagę jedynie na ciągłe wzmaganie się naszej wyobraźni ze zrozumieniem odpowiednich struktur matematycznych stosowanych w teoriach fizycznych. Zrozumienie tych struktur najczęściej dokonuje się dzięki odejściu od potocznych, tzw. zdroworozsądkowych wyobrażeń świata przyrody. Z jednej strony, powinniśmy uwzględnić to, że analizowane przez nas równania matematyczne zawierają więcej informacji aniżeli ich poszczególne rozwiązania. Fakt ten jest związany z odpowiednio przyjmowanymi tzw. założeniami brzegowymi, na mocy których można rozwiązywać równania. Z drugiej strony, przyjmowane odpowiednie struktury matematyczne doprowadzają do nieustannego wykraczania poza dotychczasowe granice

³² M. Heller, *Co to znaczy, że przyroda jest matematyczna?* [w:] *Matematyczność przyrody*, (...), s. 11.

³³ Tamże, s. 20.

naszej wyobraźni. Przykładem może tu być niezależne traktowanie czasu, przestrzeni i grawitacji w mechanice klasycznej do momentu, kiedy to Einstein zauważył potrzebę połączenia tych niezależnych elementów w jedną strukturę matematyczną. W związku z tym, czas, przestrzeń i grawitacja zaczęły stanowić jedynie pewne aspekty czterowymiarowej rozmaitości Lorentza. Ponadto, Einstein wprowadzając ograniczenie na sformułowane przez siebie ogólne równania pola, które opisują określoną strukturę matematyczną, tak ograniczył składowe tensora metrycznego, że można było analizować jedynie te czterowymiarowe rozmaitości Lorentza, które są rozwiązaniami jego równań³⁴.

Do czasów Kanta naturalnym środowiskiem podejmowania ważnych problemów matematycznych, dotyczących tzw. Doświadczenia matematycznego, pozostawała filozofia. Bezpośrednio po tym okresie przyjmowane stanowisko psychologizmu odzwierciedlało poszukiwanie usprawiedliwienia matematyki, ale nie w odwoływaniu się do racji metafizycznych, lecz do uwarunkowań naszej psychiki. Kiedy powyższe próby uzasadnienia problemu doświadczenia matematycznego okazały się błędne, odwołano się do uzasadnień z zakresu metalogiki i metamatematyki. Matematyka ukazała swój charakter hipotetyczny, ze względu na sposób formułowania twierdzeń matematycznych, oparty na wykorzystaniu formuły okresu warunkowego³⁵. Zatem, od przyjmowanych założeń i aksjomatów zależy wartość logiczna całego budowanego systemu matematyki, a fakt prawdziwości poprzednika implikacji pozostaje w dalszym ciągu sprawą otwartą.

Heller wskazuje na istnienietzw. własności M przyrody, które nie są znanymi nam matematycznymi własnościami poznawanego świata. Aby to zagadnienie przybliżyć wyróżnia takie światy,

³⁴ M. Heller, *Nauka i wyobrażenia*, (...), s. 64.

³⁵ M. Heller, *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, (...), s. 79-82.

które mogłyby być światami bardzo złośliwymi, złośliwymi albo są jedynie łagodnie złośliwymi³⁶.

Światy bardzo złośliwe opisywane byłyby przez funkcje, których nie dało by się przybliżyć funkcjami prostszymi, związanymi z możliwością idealizacji świata bardzo złośliwego. Niemożliwość takiego postępowania i konieczność ujmowania świata w całej jego złożoności oraz skomplikowaniu narażała by nasze opisy na poważne problemy. Dostrzec to można na przykładzie fizyki Arystotelesa lub problemu związanego z opisem ruchu trzech i większej liczby ciał fizycznych. Okazuje się jednak, że przyroda radzi sobie dobrze nie tylko z tymi, ale i z wieloma innymi, trudno opisywalnymi i obliczalnymi przez nas zjawiskami. Problem opisu świata jest jedynie naszym problemem.

Z kolei świat łagodnie złośliwy mógłby być opisywany dobrze nam znanymi funkcjami, lecz utrudnieniem obliczalności zjawisk byłyby przykładowo pojawiające się w równaniach teorii fizycznych inne liczbowe wykładniki potęgowe niż obecnie przyjmowane. Własność M świata rzeczywistego mogłaby zachodzić na różne sposoby. Okazuje się jednak, że nasz świat jest matematyczny, a nie irracjonalny i amatematyczny³⁷. Dla Hellera warunkiem koniecznym istnienia świata jest zatem pewien stopień zgodności struktury świata rzeczywistego zokreśloną strukturą matematyczną³⁸.

³⁶ M. Heller, *Co to znaczy, że przyroda jest matematyczna?* [w:] *Matematyczność przyrody*, (...), s. 15-18.

³⁷ Analizując problem istnienia świata irracjonalnego, Heller przyrównuje go do świata ludzkich namiętności, gdyż nie można ich zmatematyzować. Z pewnością nie można utożsamiać irracjonalności z amatematycznością. Tak więc, na ile nasze namiętności, emocje są irracjonalne, a na ile są wytłumaczalne; jeśli wytłumaczalne, to z pewnością w pewnym stopniu racjonalne, temu zaś odpowiadałby już jakiś rodzaj struktury.

³⁸ M. Heller, *Co to znaczy, że przyroda jest matematyczna?* [w:] *Matematyczność przyrody*, (...), s. 17.

Heller odróżnia naszą matematykę od matematyki jako takiej³⁹. Nasza matematyka jest przez nas stwarzana i wyrażana w języku symboli, które przyjmowane są na zasadzie konwencji. Jednak stworzona przez nas matematyka stanowi odbicie określonych związków, względnie struktur uzasadniających ruchy ciał i inne zjawiska przyrody. Dla Hellera, te istniejące struktury i związki można nazwać Matematyką. O takiej Matematyce mówimy, gdy próbujemy określić zagadnienie matematyczności przyrody. W tym kontekście zrozumiałe staje się mówienie o matematyce teorii fizycznych jako o dobrym przybliżeniu świata rzeczywistego⁴⁰. Natomiast, interpretacja danego formalizmu matematycznego pozwala przyjąć określoną ontologię danej teorii fizycznej. Aby uniknąć subiektywizmu i nie narzucać teoriom fizycznym dowolnych względem nich założeń metafizycznych, Heller zgadza się z Quine'a postulatem przyjmowania istnienia obiektów, które są jedynie zakładane przez strukturę danej teorii⁴¹. Przyjęcie tego postulatu dla Hellera ma znaczenie metodologiczne i nie wpływa na przyjęcie platonizującego stanowiska w filozofii nauki. Zwrócenie uwagi na formalizm teorii fizycznych oraz na ich interpretację, świadczy o zaakceptowaniu strukturalistycznego podejścia w próbach zrozumienia problemu matematyczności przyrody⁴².

Na problem implikowania przez formalizm teorii fizycznych określonych ontologii oraz pewnej „zgodności” struktury teorii ze strukturą świata rzeczywistego można spojrzeć w dwóch wykluczających się aspektach⁴³. Pierwszy aspekt dotyczy spostrzeżenia, że przyjmowane poszczególne ontologie wynikające z interpretacji określonej struktury matematycznej muszą zawierać pewne „ontologiczne niezmienniki”, wspólne elementy

³⁹ Tamże, s. 18.

⁴⁰ M. Heller, *Mechanika kwantowa dla filozofów*, (...), s. 109-114.

⁴¹ Z. Hajduk, *Ontologiczne założenia matematyki*, [w:] *Matematyczność przyrody*, (...), s. 115-138.

⁴² M. Heller, *Nauka i wyobrażenia*, (...), s. 158-167.

⁴³ M. Heller, *Mechanika kwantowa dla filozofów*, (...), s. 111-114.

strukturalne, gdyż w przeciwnym razie nie można by za ich pomocą dokonywać takich samych przewidywań empirycznych. Drugi aspekt dotyczy założenia istnienia pewnych abstrakcyjnych struktur. Struktury te ujmujemy w sensie struktur Platońskich, a konstruowane przez nas formalizmy matematyczne stanowią zaledwie ich „cienie”.

Heller przedstawiając problem matematyczności przyrody wprowadza oprócz terminów „Matematyka” i „struktura Platońska” termin „pola formalnego”. Termin ten został wprowadzony w celu zaakcentowania tego, iż są w nim zawarte „nie tylko struktury matematyczne, lecz również wszelkie możliwe związki wynikania pomiędzy nimi (przy wszystkich możliwych do pomyślenia regułach wynikania), [...]”⁴⁴. Pola formalnego nie można utożsamić z jakimkolwiek systemem aksjomatycznym. Należy jednak uwagę zwrócić na jego potencjalność, nieograniczone możliwości w konstruowaniu określonych systemów formalnych, których aksjomaty pozostają w ograniczonych obszarach pola formalnego. Przeprowadzone ciągi wnioskowań, doprowadzające do rozbudowywania sytemu aksjomatycznego, umożliwiają sięgać w inne, coraz odleglejsze obszary pola formalnego. W ten sposób stosowanie rozumowań dedukcyjnych umożliwia „tworzyć rozgałęzioną siatkę wyników wewnątrz pola formalnego”⁴⁵. W celu uniknięcia sprzeczności, podobszar w polu formalnym musi pozostawać względnie mały, co powoduje, że rozpatrywany system aksjomatyczny staje się niezupełny; dopiero poza jego obszarem odnaleźć można uzasadnienie prawdziwości pewnych zdań tego systemu.

Hipoteza pola formalnego oprócz wykorzystania jej do interpretacji twierdzeń Gödla, posiada także znaczenie ontologiczne. Przyjęcie tej hipotezy uzasadnia istnienie tworzonej przez nas matematyki oraz wyjaśnia jej skuteczność w modelowaniu rzeczywistego świata.

⁴⁴ M. Heller, *Uchwycić przemijanie, (...)*, s. 237.

⁴⁵ Tamże, s. 237.

BIBLIOGRAFIA

- Gutowski, P.: *Filozofia procesu i jej metafizologia. Studium metafizyki Ch. Hartshorne'a*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995.
- Heller, M.: *Fizyka ruchu i czasoprzestrzeni*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1993.
- Heller, M.: *Mechanika kwantowa dla filozofów*, Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych, Wydawnictwo Biblios, Kraków 1996.
- Heller, M.: *Nauka i wyobrażenia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Heller, M.: *Uchwycić przemijanie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- Heller, M.: *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Kłósak, K.: *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1980.
- Prigogine, I. - Stengers, I.: *Z chaosu ku porządkowi*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990.
- Whitehead, A. N.: *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, The Macmillan Company, New York 1969.
- Whitehead, A. N.: *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1987.
- Życiński, J.: *Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody*, [w:] *Filozofować w kontekście nauki*, M. Heller, A. Michalik, J. Życiński (red.), Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1987.
- Życiński, J.: *Jak rozumieć matematyczność przyrody?* [w:] *Matematyczność przyrody*, M. Heller, J. Życiński, A. Michalik (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 1992.
- Życiński, J.: *Teizm i filozofia analityczna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988.

ASPEKT „BYTIA“ A „VLASTNENIA“ V OBLASTI VIERY PODĽA ERICHA FROMMA

Radovan ŠOLTÉS

Abstract: *The German psychoanalyst and sociologist Erich Fromm belongs to the Frankfurt School, which focused on the analysis and research of social aspects of today's society. In connection with the analysis of religion Fromm goes on mainly ideological background that participates on the creation of religious thought and attitude, without addressing the issue of the religion verity. He considers the religion as an indispensable part of human life. There is no one who does not need religion, but the point is, how it is expressed. A man can viz. venerate the other forms that become his idols, instead the God.*

Erich Fromm (1900–1980), nemecký psychoanalytik a sociológ, patrí k frankfurtskej škole, ktorá sa sústredila na analýzu a výskum sociálnych aspektov dnešnej spoločnosti, pričom vychádzala aj z Marxovej kritiky konzumnej spoločnosti a kapitalizmu. Tento neomarxistický prúd už nehľadá na kapitalizmus takým spôsobom ako Marx, pretože sa kapitalizmus od Marxových čias zmenil. Napriek tomu však kapitalizmus naďalej formuje myslenie spoločnosti a tým ovplyvňuje aj sebachápanie človeka. Podľa predstaviteľov frankfurtskej školy bude potrebné nanovo kriticky nazrieť na súčasnú spoločnosť, čo predpokladá zaoberanie sa typológiou ľudského myslenia a konania vôbec, neblahými prejavmi osvietenskej racionality, problémami odcudzenia, zmenami v sociálnom zaradení jedincov, ale aj nanovo si ujasniť samotnú podstatu človeka.¹ Napriek tomu, že bol Fromm zásadne ovplyvnený psychoanalýzou a marxizmom bol problematikou

¹ Porov. BLECHA, I.: *Filosofická čítanka*, 2000, s. 473.

náboženstvá neustále priťahovaný a opakovane sa k nej vracal počas celej doby svojej tvorivej práce.² Zvlášť jeho výstižná kritika prístupu k náboženstvu cez aspekt „vlastnenia“, ktorému uniká autentický zmysel viery, bude pre nás osobitne inšpirujúca.

1 Psychologické aspekty náboženského myslenia

Pri analýze náboženstva a náboženského myslenia sa Fromm opiera o psychoanalytický prístup. Vo všeobecnosti definuje náboženstvo ako *„akýkoľvek systém myslenia a konania zdieľaný skupinou ľudí, ktorý poskytuje jednotlivcovi rámec pre orientáciu a predmet uctievania.“*³ Frommovi teda pôjde predovšetkým o ideové pozadie, ktoré sa podieľa na kreovaní náboženského myslenia a postoja bez toho, aby riešil otázku pravdivosti náboženstva. Náboženstvo vo všeobecnosti považuje za neodmysliteľnú súčasť ľudského života. Ako konštatuje: *„Otázka nestojí náboženstvo áno alebo nie, ale aký druh náboženstva.“*⁴

Človek totiž podľa Fromma nemôže žiť len v móde uspokojovania telesných potrieb – dobre sa najesť a napiť, vyspať sa, sexuálne sa ukojiť a robiť svoju prácu bez toho, aby sa nekonfrontoval s neúspechom v seberealizácii, ktorá smeruje prežívaniu života, ktorý zahŕňa sebaapresahujúcu dimenziu. Inými slovami – štúdium človeka nás podľa Fromma presviedča, že človek naozaj *„nie je živý len z chleba“*.⁵

Náboženský postoj v ľudskom živote je vyjadrený v snahe dosiahnuť jednotu a integritu, ktorá istým spôsobom prevyšuje človeka a je premietnutá v ideáloch, ktoré si človek kladie. Opakom je sklznutie do opačných foriem kvázináboženského postoja, ktoré sa prejavujú v rôznych neurózach vyplývajúcich z modlárskeho postoja v uctievaní moci, úspechu a autority trhu,

² Porov. PECHOVÁ, O.: *Psychologie náboženství*, 2011, s. 39.

³ FROMM, E.: *Psychoanalýza a náboženství*, 2003, s. 31.

⁴ FROMM, E.: *Psychoanalýza a náboženství*, 2003, s. 36.

⁵ Porov. FROMM, E.: *Psychoanalýza a náboženství*, 2003, s. 38.

ktoré sú tak charakteristické pre západného človeka.⁶ Teda neexistuje nikto, kto by nemal náboženskú potrebu, len ide o to, akým spôsobom je vyjadrená. Človek môže totiž namiesto Boha uctievať aj iné formy, ktoré sa stávajú jeho modlami – od zvierat, kamenných modiel, cez národ, spoločenskú triedu, politickú stranu, peniaze, úspech atď.

Náboženský postoj je teda prejavom hlbkej religióznej orientácie každého človeka, ktorá však môže byť usmerňovaná rozličným spôsobom. Fromm preto hovorí o dvoch základných formách náboženského postoja a to *autoritárskej* a *humanistickej*. *Autoritárske náboženstvo* bude klásť dôraz na to, čo je akosi vopred dané v zmysle uzavretej náuky a dominuje v ňom obraz Boha, ktorý vládne mocou a silou, zatiaľ čo *humanistické náboženstvo* sa vyznačuje apelom na tvorivosť a vnútornú slobodu človeka, ktorý sa stáva cieľom Božieho konania a do popredia sa dostáva apel na autentický rozmer vzťahu medzi človekom a Bohom.⁷

Psychoanalýza náboženstva nám teda pomáha odhaliť práve tie skryté motivácie a problémy, ktoré sa v náboženskom postoji môžu objaviť a urobiť explicitným to, čo je skryté a čo môže byť kľúčovou motiváciou vedomého konania. Napríklad ľudia chodia do kostola a počúvajú kázeň o láske a dobročinnosti, ale sami by sa pokladali za bláznov, keby sa tým aj riadili v živote. Pre mnohých tak náboženstvo nemusí znamenať akt viery, ale môže byť skôr únikom pred neznesiteľnými pochybnosťami a tak sa stáva len prístavom bezpečia.⁸ Psychoanalýza takto zásluhou Sigmunda Freuda odhalila, že rozum ako najšpecifickejšia ľudská schopnosť značne podlieha deformujúcemu vplyvu vášni a človek ho môže nasmerovať k zdravému fungovaniu len vtedy, keď týmto vášňam, ktoré môžu pôsobiť v jeho podvedomí, porozumie. Preto aj náboženský postoj ešte sám osebe nemusí vyjadrovať hodnotovú orientáciu v zmysle existenciálneho aktu viery. Podľa toho, ako sa veriaci prejavuje v živote sa ukazuje či ide o autentické náboženské

⁶ Porov. FROMM, E.: *Psychoanalýza a náboženství*, 2003, s. 39.

⁷ Porov. FROMM, E.: *Psychoanalýza a náboženství*, 2003, s. 46.

⁸ Porov. FROMM, E.: *Psychoanalýza a náboženství*, 2003, s. 12 – 13.

prežívanie, alebo o motivácie, ktoré sa len skrývajú za náboženskými deklaráciami.⁹

Proces vyjasnenia v čom spočíva vnútorná sloboda je preto základnou úlohou procesu uzdravenia. Cieľom psychoanalytického procesu je rozpoznať, ktoré predstavy majú emocionálnu maticu, ktorá dominuje nad racionalitou a teda vedie k odhaleniu pravdy o skutočnosti vo vnútri človeka.¹⁰ Takto sa môže človek vymaniť z pút, ktoré môžu aj samotné náboženstvo len používať na zakrytie skutočných vnútorných problémov, čo sa prejavuje v neautentickom, niekedy až v zdeformovanom náboženskom prežívaní. Pacienta teda nie je možné vyliečiť len tým, že poukážeme na iracionalitu jeho správania, pretože to často vie aj sám, len akoby sa to týkalo len nejakej oddelenej priehradky mozgu, pretože citovo je kultu a zaužívanému spôsobu prežívania oddaný aj naďalej. Nižšej formy náboženstva sa tak môže zbaviť len tým, že bude schopný prijať nejakú vyššiu formu. Dokonca akákoľvek neľudská, zlá či iracionálna orientácia môže človeka naplňať istým uspokojením, ak ju bude zastávať celá skupina, čo sa prejavilo v ideologickom myslení masového šialenstva, ktorého sme boli svedkami v totalitárnych režimoch fašizmu či komunizmu.¹¹

Fromm teda upozorňuje na to, že musíme dôkladne rozlišovať medzi tým, čo sa deklaruje ako náboženský postoj a tým, čo je prejavom viery. Aj samotné náboženstvo môže byť ako prejavom obrody a realizovania slobody človeka, tak aj prejavom nasledovania skrytých nezriadených náklonností, ktoré vo vedomí môžu byť považované za správnu cestu. To je však podstata modloslužby.

Podrobnejšie sa zastavíme pri analýze problémov, ktoré vyplývajú z neraz podvedomej aplikácie ekonomického myslenia na ostatné oblasti života západného človeka, vrátane náboženstva.

⁹ Porov. FROMM, E.: *Psychoanalýza a náboženstvo*, 2003, 16 n.

¹⁰ Porov. FROMM, E.: *Psychoanalýza a náboženstvo*, 2003, s. 84.

¹¹ Porov. FROMM, E.: *Psychoanalýza a náboženstvo*, 2003, s. 40 – 42.

Fromm vo svojich prácach preto upozorňuje na problematickosť takých prístupov k človeku, ktoré ho redukovávajú na bytosť výlučne ekonomických vzťahov. Okrem iných publikácii sa stal v širokej verejnosti známy najmä svojím dielom (v českom preklade) pod názvom *Mít nebo Být?*, v ktorom autor výstižne analyzuje problémy súčasnej doby vzhľadom k etickému rozmeru spoločenského života. Hlavným zámerom knihy je analýza dvoch základných spôsobov existencie človeka: *spôsobu vlastníctva* a *spôsobu bytia*.

2 Prejavy vlastníckeho módu bytia v každodennom živote

Fromm upriamuje pozornosť na rozdiely medzi oboma spôsobmi bytia – „*mať*“ a „*byť*“ s použitím príkladov z každodenného života. Približuje základné problémy dnešnej spoločnosti. Upozorňuje na to, že dnešná doba sa nechala strhnúť konzumným spôsobom života, ktorý priviedol ľudí k mysleniu, ktoré sa príliš neodlišuje od hedonistického myslenia starovekej antiky. Do popredia sa dostávajú motívy ekonomického blaha a neobmedzenej slobody, čo vedie k prehlbovaniu priepasti medzi bohatými a chudobnými a k prehĺbeniu egoistického spôsobu myslenia. Ilúzia, že cieľom života je maximalizácia pôžitku, vedie ku chamtivosti a prázdnote. Heslom sa stáva slogan: *Som tým viac, čím viac mám*. Človek sa potom sústreďuje len na seba a prepadáva strachu z ohrozenia druhým človekom. Výstižne túto situáciu popísal aj Konrad Lorenz, keď upozornil na *strach* alebo akúsi *neistotu*, ktorá núti ľudí súťažiť: „*Strach, že budem predstihnutý v súťaži, strach z chudoby, strach, že sa zle rozhodnem a nebudem už na vyčerpávajúcu situáciu stačiť*.“¹² Táto stratégia, ktorá sa spája s individualizmom má paradoxne za následok to, že človek, neustále sa ponáhľajúci, hnaný záujmami o presadenie sa v súťaži (nielen v práci, ale aj v životnom štýle, obliekaní, konzumovaní

¹² LORENZ, K.: *Osm smrteľných hriechu*, 2000, s. 28.

atď.), *prestáva byť pre seba predmetom reflexie* a úzkostne sa vyhýba každej možnosti zamyslieť sa nad sebou a ponoriť sa do svojho vnútra, možno aj pred obavou, čo by mu mohla reflexia ukázať.¹³

Schopnosť nezištnej lásky sa vytráca. To však vedie celú spoločnosť ku katastrofe, ktorá spočíva na zániku ľudských vzťahov. Upriamanie sa na vlastné ego je tak silné, že „*človek dáva radšej prednosť tejto budúcej katastrofe pred obetou, ktorú by mal teraz priniesť.*“¹⁴ Tento spôsob myslenia sa neprejavuje len v osobnej sfére, ale v celej spoločnosti aj na politických rozhodnutiach, kde sa úspech hodnotí viac než spoločenská zodpovednosť za dobro všetkých. Ako hovorí Václav Bělohradský, človek je v súčasnej spoločnosti zredukovaný na obyčajný ľudský zdroj. Dochádza k prechodu od človeka k zdroju, ktorý je po vyčerpaní nahraditeľný iným. Dokonca sa mu vyčíta, že je drahší, než čínsky ľudský zdroj. Každý ľudský zdroj sa preto musí sebaoptimalizovať na vlastné náklady, aby bol k použitiu, ináč bude nepotrebným ľudským zdrojom – a to je veľká hanba.¹⁵

Fromm upozorňuje, že takáto „ekonomická“ mentalita sa stáva akoby dušou našej spoločnosti a aj náš jazyk je popretkávaný slovami (*mať* – *byť*), ktoré nás podvedome upriamujú na určitý spôsob konania. Podľa neho je nezmyslom povedať „*Mám k vám lásku.*“, pretože láska nepatrí do spôsobu vlastnenia. Je to spôsob bytia pre druhého. Lásku nemožno mať ako nejakú vec, ale v láske možno milovať. V skutočnosti čím menej mám, tým viac môžem milovať. Spôsob vlastnenia alebo bytia sa prejavuje v celom našom živote. Fromm to výstižne predstavil na niektorých oblastiach nášho života, v ktorých sa prejavil vlastnícky spôsob bytia.

Napríklad v *učení* a *myslení* majú študenti len jeden cieľ, a to *mať* čo *najviac vedomostí*. Mať poznanie a byť vzdelaný je veľký

¹³ Porov. LORENZ, K.: *Osm smrteľných hříchu*, 2000, s. 29.

¹⁴ FROMM, E.: *Mít nebo být?*, 1994, s. 16.

¹⁵ BĚLOHRADSKÝ, V.: *Postsekulární společnost II aneb Čtyři formy chaosu*. In: <http://www.novinky.cz/kultura/salon/203924-vaclav-belohradsky-postsekularni-spolecnost-ii-aneb-ctyri-formy-chaosu.html> (2.4.2015)

rozdiel. V postoji „mať“ ide len o kvantitu, ale podstata vzdelania je v pochopení problémov a ich prepojenie na život. Spôsob postoja „mať“ kladie veľký dôraz na memorovanie textu, ktorý by bolo možné použiť. Avšak ako píše Fromm: *„Pamäť zverená papieru je inou formou odcudzeného spomínania. Pri zapisovaní toho, čo si chcem zapamätať som si istý, že túto informáciu mám a nesnažím sa ju hlboko vtlačiť do svojho mozgu. So si istý svojím majetkom – až na to, že ak stratím svoje poznámky, stratil som rovnako svoje pamätanie informácie.“*¹⁶ Chýba tu otvorenosť tvorivého myslenia. Mať vedomosti a vedieť nie je to isté. V tomto kontexte môžeme hovoriť o rozdieli medzi vzdelaním a múdrosťou.

Ďalšou dôležitou témou je uplatňovanie *autority*, ktorá sa môže opierať o schopnosť alebo o silu toho kto ju má. Fromm v podstate načrtáva klasické dvojité uplatnenie *autority*, a to formálnej – vyplývajúcej z funkcie toho, kto *má* autoritu a neformálnej – vyplývajúcej zo schopnosti toho, kto *je* autoritou. Ten nepotrebuje rozkazovať, vyhrážať sa a podplácať. Pri móde „mať“ dochádza k procesu odcudzenia *autority*. *„Skutočná alebo domnelá počiatočná kompetencia sa prenáša na uniformu alebo titul autority. Ak nosí autorita tú správnu uniformu alebo má ten pravý titul, nahradzuje tento vonkajší znak kompetencie kompetenciu skutočnú a jej kvality. Kráľ – s použitím titulu ako symbolu pre tento typ autority – môže byť hlúpy, prefikáný, zlý, t.j. úplne neschopný byť autoritou, ale má autoritu. Pokiaľ má titul, predpokladá sa, že má kompetenčné kvality. I keď je cisár nahý, každý verí, že má krásne šaty.“*¹⁷

Podobne je to aj pri iných rovinách života. V *láske* je rozdiel medzi vlastníckym a osobným prístupom evidentný pri zamilovaných. Fromm to ilustruje na vzájomnom dvorení dvoch zamilovaných: Počas dvorenia si nikto nie je tým druhým istý. Každý sa snaží toho druhého získať. Obaja sú živí, príťažliví, zaujímaví, krásni. Snažia sa vyzeráť lepšie, lepšie sa správať, byť milí. Ani jeden ešte *nemá* toho druhého, preto sa každý snaží

¹⁶ FROMM, E.: *Mít nebo být?*, 1994, s. 33.

¹⁷ FROMM, E.: *Mít nebo být?*, 1994, s. 37 – 38.

zamerať svoju energiu na obdarovávanie a povzbudzovanie druhého. Na tom nie je navonok nič problematické. Aktom manželstva sa však situácia podstatne zmení. Manželská zmluva dáva každému partnerovi výhradné právo na telo, city, starostlivosť toho druhého. Už nemusia byť tou druhou stranou získavaní, pretože láska a ten druhý sa stali niečím, čo vlastní. Už to „nemôžu“ stratíť.

Omyl, že človek môže mať lásku, ich priviedol k tomu, že prestali milovať. Prestávajú sa snažiť byť k sebe milí, pozorní a stávajú sa navzájom nudnými a ich krása v ich očiach sa vytráca. Prichádza sklamanie, zmätok alebo aj frustrácia. Prečo to nie je také ako predtým? Prečo nie sú takí, akí boli?

Obyčajne každý hľadá príčinu zmeny v tom druhom a má pocit, že bol podvedený. Teraz, namiesto toho, aby milovali jeden druhého, zaisťujú dohromady to, čo vlastní: peniaze, spoločenské postavenie, dom, majetok, deti. Takto manželstvo započaté v láske sa premieňa na vzájomne podporované vlastníctvo, kde sa dva egoizmy spojili v jeden – „rodinný“.¹⁸

V zamilovanosti sa človek sústreďuje na seba. Často si ľudia mýlia pojem lásky so skutočnou láskou. Láska ako predmet neexistuje. Existuje len akt milovania. Zamilovaní v ilúzii, že majú lásku nakoniec po vyprchaní citu prichádzajú k tomu, že prestali milovať. Stratili totiž to, čo mali – *cit*. V knihe *Umenie milovať* podobne upozorňuje, že mnohí vnímajú problém lásky len zo svojej subjektívnej pozície, ako byť milovaný, ale málokto myslí na to, že láske je potrebné učiť sa. To nie je problém objektu, na ktorý sa zameriavam, ale problém schopnosti. Niektorých to vedie k omylu zamieňať lásku so zamilovanosťou. V zamilovanosti zohrávajú veľkú úlohu city a človek je v pokušení sústreďovať sa na to, čo z toho mám. Do popredia sa dostáva vlastné uspokojenie. Dvaja zamilovaní sa obmedzujú len na zovňajšok, a preto ich vzťahy časom prirodzene strácajú pocit jedinečnosti a očarujúcej

¹⁸ Porov. FROMM, E.: *Mít nebo být?*, 1994, s. 42 – 43.

intimity. Citové uspokojenie so sebou prináša pocit všednosti a samozrejmosti z prítomnosti druhého.

Korene takéhoto postoja nespočívajú len vo vlastníckom prístupe k druhému, ale neraz aj v skúsenosti s rodičovskou láskou, ktorá je pre dieťa v začiatkoch jeho života nesmierne dôležitá. Nachádza v nej pocit bezpečia a prijatia. Je to však ešte nezrelá láska, ktorá miluje preto, že je milovaná. Dieťa musí dozrieť k zrelej láske, ktorá je nezištná. Takáto láska sa riadi heslom: „*Som milovaný, pretože milujem.*“¹⁹ Byť milovaný pretože si to zaslúžim je vždy sprevádzané pocitom neistoty. Mnoho ľudí ostane vnútorne pri detských postojoch a nedokáže nastúpiť na cestu lásky. Zrelý človek sa oslobodzuje od všetkých pocitov zištnosti a dozrieva k vlastnej zodpovednosti za svoje rozhodnutie milovať.

3 Mať vieru a byť veriacim

Z toho, čo bolo naznačené je zrejmé, že aj náboženstvo a viera môžu byť odcudzené skrze vlastnícky prístup. Mať vieru ako zoznam formulácií a právd, ktoré sme sa naučili je veľmi odlišné od postoja odovzdanosti sa vo viere. Vo vlastníckom postoji je podľa Fromma človek v pokušení prisvojiť si Boha na svoj obraz. Zároveň takýto človek chce mať vo viere istotu, ktorá vyplýva z vlastníctva nejakého tvrdenia, pre ktoré chýba racionálny dôkaz. Súbor takýchto výrokov a ich inštitucionálne potvrdenie dodáva pocit istoty, ktorá na druhej strane zbavuje človeka náročnej úlohy myslieť a samostatne sa rozhodovať. Viera vo vlastníckom móde si tak robí nárok na konečné a neotrasiteľné poznanie. Z Boha sa tak stáva idol podriadený mysleniu, ktoré Boha myslí.²⁰ V tomto zmysle niektorí autori upozorňujú na rozdiel medzi náboženstvom a vierou.

¹⁹ FROMM, E.: *Umění milovat*, 1997, s. 45.

²⁰ Porov. FROMM, E.: *Mít nebo být?*, 1994, s. 40.

V postoji „byť“ ide o osobný rozmer viery, ktorá nevychádza z autority, ale z osobného zážitku. Tieto spôsoby bytia sú zachytené aj v biblickom kontexte Starého a Nového zákona. Obe knihy protestujú proti vlastníckemu spôsobu existencie a zdôrazňujú hodnoty, ktoré transcendujú ako intelektuálny svet: *„Nevezmeš meno Božie nadarmo.“* (Ex 20,7), tak aj materiálny svet: *„Nezhromažďujte si poklady na zemi, kde ich mol' a hrdza ničia... V nebi si zhromažďujte poklady... Lebo tam kde je tvoj poklad, tam bude aj tvoje srdce.“* (Mt 6, 19-21)

Podobne to vyjadril aj Eckhart, ktorý hovorí: *„Ľudia by nemali uvažovať toľko o tom, čo majú robiť, ako o tom, čím sú... Starajte sa o to, aby ste kládli dôraz na to, byť dobrý a nie na počet rôznych vecí, ktoré majú byť urobené. Zdôrazňujte skôr základy, na ktorých vaše konanie spočíva.“*²¹

Fromm poukazuje na skutočnosť, že spoločenské zmeny a spoločenský charakter sa vzájomne ovplyvňujú. V tejto súvislosti poukazuje na veľký vplyv náboženstva, ktoré prispieva k tomu, aby ľudia získali silu pre radikálnu zmenu života, pretože nová spoločnosť môže byť uskutočnená iba hlbokou zmenou v ľudskom srdci.

Aj keď Fromm chápe náboženstvo ako potrebu zmysluplnej orientácie, ktorá vznikla postupným vývojom ľudského druhu, predsa nemôže ísť o hocikaké náboženstvo. Musí to byť náboženstvo, ktoré podporuje rozvoj človeka. Fromm zdôrazňuje ideály kresťanského náboženstva, ale aj odvrátenie sa spoločnosti od kresťanských koreňov: *„Krátke obdobie pokresťančovania skončilo a Európa sa vrátila k svojmu pôvodnému pohanstvu.“*²² Pohanský hrdina, na rozdiel od hrdinu kresťanského náboženstva, ktorého predstavoval mučeník, sa snaží dobíjať, ničiť, vládnuť a jeho naplnením života je sláva a moc. To sa podľa Fromma deje aj v západnej civilizácii. Najviac sa to prejavuje v trhovom hospodárstve, ktoré dáva do popredia vlastnícky spôsob bytia. Môžeme

²¹ FROMM, E.: *Mít nebo být?*, 1994, s. 55.

²² FROMM, E.: *Mít nebo být?*, 1994, s. 110.

sa len pýtať, či sme tento trhový mechanizmus neaplikovali aj na samotné náboženstvo.

4 Od vlastníenia k bytiu

Vlastnícky spôsob existencie stojí na nesprávnom postoji k súkromnému vlastníctvu. Fromm zdôrazňuje, že vlastníenie vecí je neraz pred spôsobom ako ho dotýčný nadobudol. Ak nie je porušený zákon, je moje právo neobmedzené a absolútne. To sa prejavuje aj na majetníckom spôsobe života, ktorý vedie ku konzumizmu. Stále sa snažíme zamieňať „staré“ veci za nové a pod. Takéto myslenie sa premieta aj do vzťahov. Povieme „Mám toho lekára“ „Sú to moji robotníci“... Vo vlastníckom vzťahu ide o vzťah medzi subjektom a objektom. *„Spôsob vlastníenia však neumožňuje živý, produktívny proces medzi subjektom a objektom; robí zo subjektu a objektu veci. Je to mŕtvy, neživotný vzťah.“*²³

Fromm však rozlišuje medzi *existenčným vlastníením* a *charakterologickým vlastníením*. Prvý spôsob nie je v konflikte s bytím. I človek, ktorý sa snaží žiť sväto musí chcieť mať to dobré a pozitívne. Priemerný človek však ostáva pri charakterologickom spôsobe vlastníenia, ktoré sa preň stáva hnacou silou privlastňovať si veci (i ľudí). V ekonomickej rovine sme tomu podriadili aj náš slovník a človek sa stal len „ľudským zdrojom“. Preto Fromm zdôrazňuje, že pokrok by mal napredovať tak, aby nebol nebezpečný pre ľudstvo. Upozorňuje pred neobmedzeným ekonomickým rastom, ktorý prináša aj veľké rozdiely medzi bohatými a chudobnými. Poukazuje na zameranie výroby tak, aby sa podporovala zdravá spotreba. Aby jej cieľom nebol len zisk, ale celkový úžitok a pod. Cieľom je, aby sa človek nestal nástrojom výroby, ale aby výroba a pokrok slúžili človeku. To sa dá len vtedy, keď humánnosť zvíťazí nad ekonomickým, vlastníckym myslením.

²³ FROMM, E.: *Mít nebo být?*, 1994, s. 64.

Spôsob bytia na rozdiel od vlastnenia zdôrazňuje jedinečnosť a individualitu osoby. Už nejde len o naučené opakovanie konania, ale o osobný, aktívny postoj spojený s tvorivosťou. Človek sa dáva druhým, miluje, zaujíma sa a načúva. Objavuje jedinečnosť a neopakovateľnosť druhého, ku ktorému sa môže priblížiť len cez proces živého dialogického vzťahu, ktorý rešpektuje slobodu a dôstojnosť človeka.

Len tento spôsob bytia pomáha človeku k optimálnej realizácii jeho prirodzenosti ak rastu jeho osoby. Cesta k bytiu neostáva len na povrchu, ale snaží sa preniknúť pod povrch skutočnosti. Vo vzťahoch sa takýto postoj prejavuje v láske, ktorá obdarováva druhých. V pravej láske miluje človek celý svet.²⁴

Rozdiel medzi vlastnením a postojom „byť“ sa prejavuje v strachu zo straty toho, čo vlastním a v slobode obdarovávať. Človek otvorený pre aktívny život vie prežiť radosť z prítomnosti druhého a zo života, ktorý prežíva. Nie je sklúčený obavami o budúcnosť a zviazaný nespokojnosťou vyplývajúcou z vlastníckeho postoja. Práve naopak, radosť je vždy sprevádzaná nádejou a tvorivou činnosťou. Je to „žiara“ doprevádzajúca bytie. Ako hovorí Spinoza: „*Múdry premýšľa o živote, nie o smrti.*“²⁵ Postoj „byť“ pred „mať“ teda patrí k základným princípom, ktoré sú dôležité pre vývoj nového človeka.

Hoci spomenuté Frommove myšlienky zazneli už v 70. rokoch dvadsiateho storočia, sú stále aktuálne a ponúkajú mnoho podnetov pre zamyslenie sa nad tým, čo je cieľom a čo má byť prostriedkom v konaní jednotlivca a spoločnosti dnešnej doby.

²⁴ Porov. FROMM, E.: *Mít nebo být?*, 1994, s. 83.

²⁵ FROMM, E.: *Mít nebo být?*, 1994, s. 100.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BĚLOHRADSKÝ, V.: *Postsekulární společnost II aneb Čtyři formy chaosu*. In: <http://www.novinky.cz/kultura/salon/203924-vaclav-belohradsky-postsekularni-spolecnost-ii-aneb-ctyri-formy-chaosu.html> (2.4.2015)
- BLECHA, I.: *Filosofická čítanka*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2000.
- FROMM, E.: *Mít nebo být?* Praha : Naše vojsko, 1994.
- FROMM, E.: *Psychoanalýza a náboženství*. Praha : Aurora, 2003.
- FROMM, E.: *Umění milovat*. Praha : Nakladatelství Josefa Šimona, 1997.
- LORENZ, K.: *Osm smrtelných hříchů*. Praha : Academia, 2000.
- PECHOVÁ, O.: *Psychologie náboženství*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2011.

KULT AKO PRAMEŇ POZNANIA A BYTIA V DIELE P. A. FLORENSKÉHO

Daniel PORUBEC

Abstract: *The article presens views of the Russian theologian P. A. Florenskij who lived and worked at the turn of the 20th century. His views on the Christian cult will be presented in the following sections: an apparent logos of Kant's philosophy; a word as a unity of „two truths“; a prayer; a word pronounced at a cultic performance as a „spiritual-physical process“; the seven sacraments.*

Ruský filozof a teológ zároveň matematik, inžinier a kritik umenia a predovšetkým kňaz Pavel Alexandrovič Florenskij (*1882, +1937) je v súčasných vedeckých kruhoch „objavovaný“ stále s väčším záujmom. Nazvali ho dokonca ruským „Leonardom da Vincim“ obzvlášť pre svoj špecifický interdisciplinárny pohľad spojený s nezlomnou túžbou nachádzať styčné body medzi vedou a teológiou. V prvých vedeckých publikáciách autor upútal pozornosť najmä svojimi široko-spektrálnymi vedomosťami pojednávajúcich o slove a jazyku (*Dialektika, Antinomija jazyka, Termin, Strojenije slova, Magičnosť slova, Imjeslavije kak filosofskaja predposilka, Ob Imeni Božijem* skompletizované v rokoch 1920-1922). Florenskij mnohých prekvapil svojimi lingvisticko-filozofickými bádaniami ešte ako študent na Moskovskej Duchovnej Akadémii. Už v práci *Sojščennnoje pereimenovanie* z roku 1907, „položil základy“ pre svoje ďalšie spisy a to *Filosofia kul'ta* (1922) a *Imena* (1923-1926). Bez pochyb najznámejším sa stalo jeho dielo *Stolp i utverždenije istiny* (1914), v ktorom pomerne často na tých istých frekvenciách rezonujú lingvistické a teologické koncepty.

Nájsť oporný bod nášho bytia a nášho poznania, nájsť sám prameň života, je možné podľa slov autora jedine v kulte, ktorý je

skoncentrovaný v pravde o vtelenom Pánovi Ježišovi Kristovi, **Predvečnom Slove - Logose**. Ježiš Kristus je absolútny zmysel nášho života (V ňom bolo **všetko** stvorené)¹, je absolútna realnosť (V ňom **bolo** všetko stvorené). Každý poznávací proces sa buď zakladá na tejto pravde, alebo je jednoducho lživým a nereálnym. Tvár Ježiša Krista je *Vteleným zmyslom*, opravdivý základ (ориентировка) mysle. Kult je konkrétna realizácia tohto základu. V kulte naša myseľ nachádza konkrétne a zároveň reálne kategórie svojej existencie. Mimo kultu, ako reálneho stvárnenia Ježiša Krista – Zmyslu všetkých zmyslov (Porov. Jn 1,3), niet ničoho, čo je duchovné, rozumné, niet opravdivých slov, niet etických princípov.² Kult je „*opravdivá plnosť pravdivého života*.“ O tejto plnosti „*možno uvažovať a uvažovať, znova a znova k nej prichádzať nikdy ju nevyčerpať*.“³ Tajomstvá kultu, t.j. Sviatosti neustále živia našu myseľ a rodia ju k životu svojím zmyslom (λόγος). „*Jedna pravda, vo svojej plnosti, povie viac, jediná objektívna pravda ponúkaná človeku sú jedine tajomstvá-sviatosti, ktoré si v presnom zmysle zasluhujú predikát pravdivosti*.“⁴

Ako prízvukuje Florenskij „*celý život je potrebné ohraničiť kultom, koncentrujúc sa okolo jeho bezpodmienečného Centra – Golgoty a Vzkriesenia. Od kolísky až po hrob, všetky momenty, všetok rast, všetky životné boje, všetky skutočnosti, všetky hnutia, všetko úsilie, všetky slová, všetko, aj najmenšie a najnepatrnejšie hnutie majú byť kultu – centrické, gravitujuce k svojmu centru, ako každá (вечная) častica je priťahovaná centrom gravitácie Slnecnej sústavy*.“⁵ V kultúrnom živote nemôže existovať nič svetské, nič samoučelné, ľahkomyseľne samočinné,

¹ Porov. Vyznanie viery 318 otcov, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, 1991, s. 5.

² Porov. FLORENSKIJ, P. A. *Kul't i filosofija*, in: *Filosofia kul'ta*, Sobranije sočineniji, Moskva : Mysľ, 2004, s. 115 - 116.

³ FLORENSKIJ, P. A. *Tainstva i obrjady*, in: *Filosofia kul'ta*, Sobranije sočineniji, Moskva : Mysľ, 2004, s. 127.

⁴ Tamtiež.

⁵ FLORENSKIJ, P. A. *Sem tainstv*, in: *Filosofia kul'ta*, Sobranije sočineniji, Moskva : Mysľ, 2004, s. 156.

nič privátne, čo by nebolo predmetom kultu a tak nebolo priťahované Slnkom Života - Kristom.⁶

Florenskij bol teda presvedčený, že nový šat poznania Pravdy je nám daný samou Pravdou. Obrazne povedané, pozvaní, ktorí na svadobnú hostinu poznania Pravdy prídu siným (svojím) „odevom poznania“, než tým, im darovaným, nikým a ničím nezaslúženým odevom Pravdy, veľmi riskujú vyhodenie „von“, lepšie povedané už sami sa tým pádom nebezpečne separujú od možnosti poznať samú Pravdu. Autor sa snažil dokázať, že pravdivý proces poznania a bytia je založený transcendentne, teda na vonkajších podmienkach rozumu a nie transcendentálne, teda na základe štruktúr samého rozumu. Samotný fakt nezávislosti poznávajúceho rozumu tým pádom stavia už mimo možnosť transcendentného poznania, teda stavia ho za hranice ním samým stanovených hraníc.⁷Človeku je ponúknuté rozhodnúť sa medzi opravdivým kultom slobodného prijatia daru samej Pravdy a „kultom slobodnej rozumovej autonómie“ s jej nekonečným plukom vlastných „právd“.

1. Zdanlivý „logos“ kantizmu

Nemecký filozof Immanuel Kant, ako hovorí Florenskij v stati *Kult a filozofia*⁸, vybudoval vlastný „kult“ myslenia i jazyka tak, že Platónovu filozofiu obrátil akoby na hlavu. „Kant sa zmocnil

⁶ Porov. Tamtiež., s.156.

⁷ Porov. FLORENSKIJ, P. A. *Sem tainstv*, s. 157.

⁸ Už v úvode tejto state autor vyslovil zaujímavý názor, že filozofia je neposlušná dcéra, ktorá utiekla svojej matke, teda náboženstvu. Nesie v sebe všetky znaky, rodnú krv, črty a maniere náboženstva. Dávna filozofia je antickým náboženstvom, ktoré sa rozhodlo byť ne-náboženstvom. Porov. FLORENSKIJ, P. A. *Kult i filozofia*, s. 99 Tento fakt je možné podľa autora spozorovať pri porovnaní náboženskej /v originály doslovne bohosloveckej/ a filozofickej terminológie. História filozofickej terminológie sa žiaľ málokto zaoberá. Tamtiež, s. 100.

Platónovho ponímania sveta a mení pred ním znak plus na mínus. Vtedy sa menia všetky plusy na mínusy a všetky mínusy na plusy vo všetkých názoroch platonizmu tak vzniká kantizmus.“⁹ I keď sa podľa autora Kant vzpíeral kultu ako priznaniu aktívneho, konkrétneho zjavovania sa objektívnej reality človeku, vybudoval si na druhej strane svoj uzamknutý nanajvyš subjektívny „kult filozofie“.¹⁰ „Všetko, čo hovorí Kant je axiomatika kultu, rovnako používaná Kantom s utajením potrebného ohraničenia a preto javiacej sa ako klamstvo. Povieme, že poznávané musí byť názorným, v skúmaní daným, reálne existujúcim (бытийственным). Áno, práve taký je kult, to je jeho prvá podmienka. Existujú veci v sebe, ale sú v sebe nepoznatelné. Áno, to sú **sviatosti**. Poznávané sú, samozrejme, zjavenia sviatostí, a nimi sú **obrad**y. Oblasť noumenov je nepostihnuteľná, ale ohraničuje život. Práve taký je **kult**, ktorý určuje život. V nej, t.j. oblasti noumenov je sloboda a niet slobody mimo nej, tak práve milostivá účasť na kulte oslobodzuje a v oblasti mimo – kultovej je živočíšna, nevedomá existencia, kráľovstvo živlov.“¹¹

Akékoľvek filozofické bádanie má podľa autora už jasne vytýčené hranice v predvečnom Slove, Logose – Ježišovi Kristovi, našom Spasiteľovi. Myšlienkový systém, ktorý by odignoroval túto absolútnosť zmyslu a absolútnu reálnosť v Kristovi, je lživý a odsúdený na zánik, pretože, ako bolo povedané „bez neho nepovstalo nič z toho, čo povstalo.“¹²

⁹ FLORENSKIJ, P. A. Kul't i filosofia, s. 106.

¹⁰ Tamtiež. Ako ďalej dodáva Florenskij: „Kant sa chcel zbaviť kultu. No on len dokázal, že filozofia nemôže existovať ináč, než filozofia kultu t.j. Kant jasne objavuje, čo je jeho úloha objasniť, ako je možné poznanie, ako je možná veda.“ Úprimne povedané z druhej strany „nepotrebuje toto objasnenie, lebo vo svojej filozofii verí v nevyhnutnosť a bezpodmienečnosť vedy. V skrytosti však celý jeho systém hovorí iba o jednom, o kulte, ako nie je možný. Ako a prečo nie je možný kult, to je prvá otázka Kantovej mysle. To je pátos Kanta, možno že ním samým z polovice uznaný, ale zároveň nie menej ovplyvňujúci celý systém.“ Tamtiež., s. 105.

¹¹ FLORENSKIJ, P. A. Kul't i filosofia, s. 105.

¹² Ďalej autor dodáva: „Vtelený Zmysel - Toár Pána Ježiša Krista je opravdivým základom orientácie myslenia. Kult predstavuje konkrétne rozvinutie tejto

Kant teda správne vytyčil, akým smerom sa má uberať človek hľadajúci odpovede ohľadom možností ľudského rozumu. Uvedomil si, že musí existovať bytie objektívne dané a nám zjavujúce sa, teda spĺňajúce všetky požiadavky kultu vo vzťahu k človeku. Nezniesol však tú skutočnosť, že podmienky si nekladie sám človek, t.j. jeho „čistý rozum“. Tak nie náhodou vzniká spätná projekcia, rafinovaný spätný odraz pravého kultu v človeku, ktorý je v skutočnosti už mimo samého človeka postavený výlučne na základoch sebaurčenia Ja = Ja.

Florenskij bol presvedčený, že sám človek nemôže klásť iný základ skutočnosti než ten, ktorý mu bol daný, nemôže proklamovať svoj „logos“ za strojcu reality a nevidieť „Logos“, ktorý bol na počiatku a vytvoril nám nielen všetky podmienky nášho poznávacieho procesu, ale umožnil samo poznanie ako také.¹³

2. Slovo - jednota dvoch právd

Florenskij si uvedomoval, že predvečný Logos, zmysel všetkých vecí, alebo vecnosť zmyslu, Bytie samo, nie je iba predmetom nášho rozumu, ale sám Logos je náš opravdivý rozum, je naše pravé etické Ja, tak neutíchajúcim predmetom rozumu, ako i jeho neodmysliteľnou príčinou.¹⁴ Prvou pravdou každého bytia „je ono samo, jeho danosť, prvá nepravda je neexistencia. Prvé dobro je bytie, prvé zlo nebytie.“¹⁵ Práve v dôsledku toho, že sloveso „je“

orientácie. Nezmeniteľné elementy kultu sú kresťanské kategórie: ony sú konkrétne a reálne súčasne, zodpovedajúc samotnej orientácii. Takými kategóriami sú Kríž, krv, svetlo atď. ... Pán, je Človek, spomedzi mnohých druhých ľudí, ale zároveň je i Jednorodený Syn Boha i Jednopodstatný Bezpodmienečnému a Večnému. Všetky hodnoty ducha sú také, že majú schopnosť byť omnoho viac než sú sami v sebe, teda sú symbolické.“ Tamtiež., s. 116.

¹³ Porov. FLORENSKIJ, P. A. *Kult i filosofia*, s. 112.

¹⁴ Porov. Tamtiež., s. 115.

¹⁵ FLORENSKIJ, P. A. *Tainstva i obrjady*, s. 135.

v Kantovej filozofii nepochopiteľné, zmutuje na sloveso „javí sa“ (ako čisto predmet poznania subjektu) a zmutovala sa a zdeformovala aj samá skutočnosť, ktorá výslovne, alebo mlčky obsahuje už spomínané „je“.¹⁶ Naše slová, ako to už bolo povedané, sú teda zjavením sa samého bytia, zjavením sa reality, ktorá **Je** a nielen sa nám „javí“ ako taká. Slová v zásade musia byť vyjadrením jednoty, ako človek sám je jednotou dvoch právd: *pravdy bytia* a *pravdy zmyslu*, *pravdy úsie* a *pravdy hypostázy*.¹⁷ Všetko to, čím sa človek, zjavuje ako človek, nesie pečať týchto dvoch právd, pravdy *Vteleného Slova*, *Syna Božieho Ježiša Krista* a pravdy, či reálnosti *Presvätej Trojice* vo svojom *Neprístupnom Svetle*.¹⁸ „Človek nie je iba οὐσία, ale aj ὑπόστασις, tvár.“ Nie je možné pochopiť náboženskú antropológiu bez týchto termínov.¹⁹ „Človek nie je iba slepá vôľa, ale i svetlý obraz. (...) nielen bytie, ale i pravda (...) nielen sila, ale aj um (νοῦς) , nielen telo, ale i duch. V Bohu je harmónia úzie a hypostázy. Tvár Božia úplne (всесолено) vyjadruje Jeho Podstatu, Jeho Podstata je úplne vyjadrená Jeho Tvárou. V človeku, naproti tomu, sa antinómia pólov nenachádza v harmónii; temná prapríčina (темная подоснова)

¹⁶ LENCZ, L. *Od konfrontácie k dialógu, Križovatky kresťanstva a filozofie*, Nové mesto, 1991, s. 48. „Kant vo svojej analýze zabudol na jednu zdanlivo bezvýznamnú vec, ktorá je však v skutočnosti podstatná. (...) Jeho pozornosti totiž ušlo, že každé tvrdenie obsahuje – výslovne alebo mlčky – slovko „je“. Presnejšie všimol so ho, ale považoval ho iba za spojku, za „technický“ detail.“ Tamtiež.

¹⁷ Porov. FLORENSKIJ, P. A. *Tajnstva i obrjady*, s. 136.

¹⁸ Porov. Tamtiež., s. 143.

¹⁹ Termín hypostáza, grec. ὑπόστασις, lat. persona, rus. ипостась, сущность, označuje konkrétnu existenciu jednotlivca. Spočiatku bol užívaný ako synonymum slova οὐσία teda *bytnosť*, *prirodzenosť* (inak povedané podstata, ako ju chápe Aristoteles, /*Metafyzika*, 1029A/, teda to, čo jednoducho je, čomu jedinému náleží bytie vo vlastnom zmysle slova. Podstata je teda najvyššou kategóriou). Až neskôr počnúc Chalcedónskym snedom termín ὑπόστασις (451) nadobudol jasných kontúr, teda termínu na označenie osoby πρόσωπον Ježiša Ktrista v dvoch prirodzenostiach - Božskej a ľudskej. Porov. FARRUGIA, E. G. *Encykopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2008, s. 383 - 384.

*bytia povstáva proti tvári, vyžadujúc od nej realizáciu; tvár si podmaňuje živelné vzrušenie, dožadujúc od neho svoju pravdu.*²⁰

Jednota *hypostasis* a *oúsie* v človeku nemôže byť dosiahnutá za cenu vzájomných ústupkov. Obidva póly ľudského bytia potrebujú nekonečnosť, ako i limitáciu svojej realizácie.²¹ Iba v Bohu, ako plnosti reálnosti a plnosti zmyslu, môže človek dôjsť k harmónii dvoch právd tvoriacich jeho etický základ. Florenskij používajúc termíny z gnozeológie tak hovoril o človeku ako o jednote danosti a dokázateľnosti, o jednote intuície a diskurzu, používajúc ontologický termín, človek bude Absolútna Tvár (Absolútna jednota Bytia a Tváre - Pravdy), bude inak povedané zbožštený človek na Boží obraz a podobu.

Florenskij však upresnil, že takýto etický proces premeny človeka, t.j. povstania k *Opravdivému Životu* je spojený so *sebe-umieraním*, lebo naopak už nie človek túžil a svojou túžbou zapríčinil, či kantovsky skonštruoval čisto „svoju – premenu“, ale bol to Sám Zmysel, Samá Pravda, v *mene* ktorej človek dokázal rozpoznať klamstvo zdanlivých právd, zdanlivých tvárí, zdanlivých spredmetnení, zdanlivých rámov ako ohraničení skutočnosti, zdanlivých diabolských právd. Áno, bolo to Samé Bytie, Samá Reálnosť v *mene* ktorej odhalil bytostnú krádež, krádež reality, iluzórnosť neohraničeného, živelného – titanského bytia.²²

²⁰ FLORENSKIJ, P. A. *Tainstva i obrjady*, s. 136.

²¹ Tamtiež., s. 136 - 137. „Nie v ohraničenosti každého každým, ale v ich vzájomnom priznaní im bezpodmienečnej pravdy – pravdy ich bohu-podobnej nekonečnosti – môže existovať ich harmónia; teda celistvosť človeka. Nie bezprostredne v sebe samých, ale iba vo svojich absolútnych určeníach (predeloch), vyčerpávajúc svoje nekonečné možnosti, môžu získať jeden druhého. Každé ich zastavenie na ceste je lož. Je nevyhnutné, aby bolo vyčerpané hľadanie súcnosti (бытийственности) dosiahnutím ohraničujúceho božieho súcna (бытийности), je potrebné, aby bolo vyčerpané hľadanie rozumnosti, dosiahnutím ohraničujúcej božej rozumnosti, inak nedôjde k naplneniu obidvoch základov človeka.“ Tamtiež.

²² Porov. FLORENSKIJ, P. A. *Tainstva i obrjady*, s. 137 - 143.

Vtelené Slovo a Reálnosť, táto nerozlučná jednota v rôznosti, preniknutím do viditeľného sveta, obrazne povedané, mení svoj šat práve v našej myslí, v našom rozume, zaodeje sa do antinómií, avšak nie zdanlivých kantovských protirečení, ale reálnych, konkrétnych symbolov. Na tejto „rozumovej hranici“, či strete dvoch svetov, sa Vtelené Slovo a Reálnosť vtelujú do „našich“ slov a reálností. Nezredukujú sa čisto na prostriedok nášho rozumu, zachovajúc si plne ráz Božej transcendencie. Naopak oživotvoria našu myseľ, tým, že sa stávajú nielen predmetom, ale i príčinou nášho poznania.²³

3. Modlitba – Slovesná služba ako prototyp slovesnosti

Ak sa zamyslíme nad kultom, právom sa môžeme pýtať, čo je všeobecnou podmienkou toho, čo v obrade posväčuje? Je to azda samotný obrad, to znamená kult? Zvykneme jasne odpovedať, že je to sám Boh, sám Svätý, Silný, Nesmrteľný. Naša otázka sa však netýka Konečnej príčiny posvätenia, o Tej niet pochyb (teda o Bohu samom), ale o spolu – príčine, z dôvodu ktorej sa uskutoční posvätenie.

Je nepochybné, že obrady sami o sebe neposväcujú ak sa nestali predmetom nášho vedomia. Je teda potrebné nájsť isté médium, ktoré ho učiní zjavným, teda je potrebné ohraničiť ho *slovom*, nazvať obradový úkon tým čím je – *pomenovať ho*. Kult teda jestvuje objektívne iba vďaka spolu – príčine, ktorou je **slovesná služba**, teda **modlitba**. „Ponoriť niekoho do vody ešte neznamená krstiť, vyrezať časť prosfory (kvaseného chleba), nie iba nerozprávuajúc, ale nemať úmysel spojený s modlitebnými formulami, ešte neznamená

²³ Porov. FLORENSKIJ, P. A. *Imjeslavije kak filosofskaja predposilka*, s. 273. Takýto pohľad na skutočnosť Božej transcendencie vo vzťahu k ľudskému poznaniu je vlastný jedine Platonizmu, čoho si je Florenskij jasne vedomý vyjadrujú sa už vo filozofických termínoch, teda podstate a jej manifestácii (manifestácia ♣ podstata: podstata ♣ - manifestácia). Porov. Tamtiež.

urobiť proskomídiu (prípravu obetných darov), ako aj dať niekomu na hlavu vence ešte neznámená zosobašiť.“²⁴ Iba slovom sa rad skutočností stáva posvätenou - skutočnosťou, rad vonkajších procesov obradom, zjavené sviatosťou (tajomstvom), každodenné sa slovom premieňa na sviatosť. Naopak, bez slova ostáva všetko iba na empirickej, nerozumnej, vonkajšej, pociťovej, spodnej úrovni. Slovo zdvíha všetko nahor.

V prípade slovesnej služby – modlitby, ktorá tvorí základ každého kultu tak pochopiteľne, v čisto chronologickom poriadku, „pôsobíme“ my, my sa modlíme, my vyriekneme slová, ale na druhej strane z opačnej perspektívy už nie my sami, ale s Bohom, v pravom zmysle slova, v boho-pôsobení, v službe slovu, podriadení sa slovu človek vyriekne slová ako dar.²⁵

Modlitba je Boho-lidské synergické pôsobenie nevyhnutné pre posvätenie a premenu sveta. Láskavé poníženie sa človeka pre etické povýšenie a zrodenie nového človeka v Bohu a s ním všetkého čo jestvuje. Florenskij využíval na to, aby objavil modlitbu ako etickú nevyhnutnosť, pohľad zdola. Ako sa „modlil“ pohanský svet k svojim božstvám? Nech človek sám je dôkazom majstrovstva toho Majstra, ktorý ho stvoril.

Florenskij z dôvodu objektívnosti najprv analyzoval pohanskú – nekresťanskú modlitbu. Vybral si preň arabského spisovateľa z desiateho storočia Ibn-Dasta. Ten totiž opísal modlitbu dávnych slovanských pohanských národov takto:

„Všetci (Slovania) sú modloslužobníci. ... V čase žatvy zoberú preosiate zrno vo vedre, pozdvihnú ho k nebu a hovoria: „Pane, Ty, ktorý si nás zásobil potravou (doposiaľ), zásob nás ňou aj teraz v hojnosti.““²⁶

Z tejto krátkej modlitby autor poukázal na jej jasnú schému. 1. „Pane“ – oslovenie. 2. „Ty, ktorý si nás zásobil potravou“ – odvolanie sa na minulosť, ktorá charakterizuje Osobu, ku ktorej sa obracajú,

²⁴ FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, in: *Filosofia kul'ta, Sobranije sočineniji*, Moskva : Mysľ, 2004, s. 381.

²⁵ Porov. Tamtiež., s. 382.

²⁶ Tamtiež., s. 383.

ktorá môže byť ontologickým motívom ďalšej prosby. 3. „*Zásob nás ňou aj teraz v hojnosti*“ – samotná prosba, teda obsah modlitby. Podobná schéma je charakteristická aj pre iné pohanské modlitby (i keď bývajú po už spomínanej druhej časti) charakterizujúcej Osobu, ku ktorej sa modliaci obracia, neraz rozšírené o rétorické odvolanie sa na zásluhy prosiaceho, ktoré sú akousi jeho subjektívnou motiváciou s právom byť vypočutý, ako je tomu napr. v „*Iliade*“ v modlitbe žreca Chrisa k Apolónovi.²⁷

4. Kresťanská modlitba

Autor si všímal, že podobnosť týchto modlitieb so súčasnými liturgickými modlitbami je nepopierateľná, avšak s podstatnými rozdielmi, ktoré v prípade opravdivej modlitby nikdy nemôžu chýbať.

Z *Trebníka*, z bohoslužobnej liturgickej knihy poriadku obradov sviatostí a svätenín v byzantskom obrade, Florenskij citoval viacero modlitieb. Uvedieme napr. modlitbu z obradu korunovania manželov, v ktorej môžeme rozpoznať tieto časti:

1. „*Svätý Bože*“ – oslovenie, obrátenie sa k Bohu,
2. „*z prachu si stvárnil Adama, z jeho rebra si utvoril ženu a manželským zväzkom si mu pridal pomocníčku jemu podobnú, lebo tvojej velebnosti sa páčilo, aby človek nebol na zemi sám.*“ – odvolanie sa na minulosť ako na typ, ontologicky charakterizujúcu silu a vôľu Božiu,
3. „*Aj teraz, Vládca, vystri svoju ruku z tvojho svätého príbytku a zjednot' svojho služobníka povie meno a svoju služobníčku povie meno, lebo práve ty zjednocuješ muža so ženou. Spoj ich v jednomyselnosti, korunuj ich láskou, urob z nich jedno telo a daruj im plod lona i ochotu prijať mnoho detí.*“ Samotná prosba, podriaďujúc sa už existujúcemu typu, Bohom daného ľudstvu a následne uskutočňovaného prostredníctvom kultu, ktorý sa nám neprotiví a nepodkopáva

²⁷ FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s.383.

našu vieru, ale na prvom mieste, v cirkevnej modlitbe, zvýrazňuje duchovné posvätenie, teda vnútorné, duchovné kvality oproti vonkajším kvantitám, charakteristických pre pohanský naturalizmus²⁸.

4. „*Lebo ty vládneš a tvoje je kráľovstvo a moc i sláva, Otca i Syna i Svätého Ducha, teraz i vždycky i na veky vekov.*“ – tajomne pôsobiaci impulz pravdivého Mena Božieho, odkrývajúci a potvrdzujúci existenciu Boha v troch Osobách, ako Boha Pravého. Touto oslavou /slavoslovím/ sa kresťanská modlitba bytostne odlišuje od pohanskej, pretože dokazuje, že pôsobí nie smutným vedomím akýchsi božích síl, ale zjaveným, Boho – zjaveným, pravdivým, zhora – logickým, nepochádzajúcim od človeka, MENOM PRAVÉHO BOHA.
5. „*Amen*“²⁹ – utvrdenie, „pravdivo“, teda vyjadrenie vôle človeka, ktorá vovádza do činnosti božskú energiu, nakoľko Boh očakáva naše slobodné rozhodnutie a spoluprácu – synergiu s Ním.

Záver

Vidíme, že kresťanská modlitba má päť častí, pričom prvé tri sú analogické s pohanskou modlitbou, hoci sa rozvíjajú už na inej platforme. Posledné dva však zásadne charakterizujú kresťanskú modlitbu, pretože sú zjavením sa Pravého Boha a zároveň odovzdaním seba Bohu.³⁰ Tú istú schému modlitby je možné

²⁸ „Naturalizmus je filozofický názor, ktorý tvrdí, že príroda (lat. *natura*) je jediná skutočnosť, jediné bytie, že teda neexistuje nijaký duchovný princíp odlišný od prírody a jej nadradený. Neexistuje nijaký Boh stvoriteľ, nijaká platónska ríša ideí, nijaké Kantovo transcendentno.“ Uvedené in: FILIT, OTVORENÁ FILOZOFICKÁ ENCYKLOPÉDIA, <http://ii.fmph.uniba.sk/~filit/fvn/naturalizmus.html>, heslo: naturalizmus.

²⁹ Malý Trebník, I. časť, Prešov : Vydavateľstvo Petra, 2006, s. 68.

³⁰ Porov. FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s. 384, 385.

spozorovať i v ďalších liturgických modlitbách napr. v modlitbe vchodu z liturgie svätého Jána Zlatoústeho. „*Vládca, Pane a Bože náš* (1. oslovenie, obrátenie sa na Boha), *ty si na nebesiach ustanovil zbory anjelov i archanjelov, aby slúžili tvojej sláve* (2. odvolanie sa na typ, charakterizujúci Božiu moc). *Pripoj k nášmu vchodu sprievod svätých anjelov, aby sme ti spolu s nimi slúžili a velebili tvoju dobrotu* (3. samotná prosba). *Lebo tebe patrí všetka sláva, česť i poklona, Otcu i Synu i Svätému Duchu, teraz i vždycky i na veky vekov* (4. Meno Presvätej Trojice ako svedectvo o Pramene všetkej stvoriteľskej energie). *Amen* (5. mystické utvrdenie, nech sa tak stane).“³¹

Autor kladie dôraz predovšetkým na Trojičnú formulu, teda oslavu Najsvätejšej trojice, ktorá je vyjadrením plnosti kresťanského poznania o Bohu, ako aj organizmu všetkých kresťanských dogiem. Celá byzantská liturgia je poprerastaná vzývaním Presvätej Trojice, či už sú to časti čítané, alebo spievané, kaftizmy, rôzne stychiry, kánon, vozhlasy kňaza... Všetko sa v kresťanskom kulte odohráva v rytme Trojičnej formuly, ktorá je centrom nášho myslenia, cítenia a túžob. „*Najvyššia Pravda sa vteľuje v konkrétnom vedomí a sebou naplňuje celý jeho obsah.*“³² Florenský pre potvrdenie päť – členného rozdelenia modlitby z hľadiska jej formy uvádza i príklad zaklínania – exorcizmu, z obradu Sviatosti Krstu, ktorá je v skutočnosti zápornou, negatívnou modlitbou. Tá sa od modlitby líši iba v dvoch častiach, konkrétne v prvej časti - oslovení adresovanom diablu a v tretej časti - samotnom zakliatí, t.j. našom želaní negatívneho charakteru.³³ *Teba, diabol* (1.), *trestá Pán, ktorý prišiel na svet a prebýval medzi ľuďmi, aby zvrhol tvoju tyranii a vyslobodil ľudí. On premohol na dreve nepriateľské mocnosti, pričom sa slnko zatmelilo a zem sa zatriasla, hroby sa otvorili a telá svätých vstali. On smrťou zničil smrť a odstránil panovanie toho, ktorý mal moc nad smrťou, teda teba, diabol* (2.). *Zaprisahávam Ťa skrze Boha, ktorý ukázal strom života a postavil*

³¹ *Svätá Božská Liturgia nášho Otca Svätého Jána Zlatoústeho*, Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998, s. 24.

³² FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s. 386.

³³ Porov. FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, s. 388.

k nemu cherubínov a vytasený ohnivý meč, aby ho strážil: Bud' potrestaný! Zaprisahávam Ťa skrze toho, ktorý kráčaľ po morskej hladine ako po súši a rozkazoval vetrom búrky, ktorého pohľad vysušuje priepasti a hrozba roztápa vrchy. Ved' aj teraz ti skrze nás prikazuje on sám: Plný strachu vyjdi z tohto stvorenia a vzdial' sa od neho. Nevráť sa doňho, neutaj sa v ňom, nezaútoč naňho a neúčinkuj v ňom ani v noci, ani vo dne, ani napoludnie, ani v inom čase, ale odíď do svojej priepasti až do pripraveného veľkého súdneho dňa. Maj strach z Boha, ktorý sedí na cherubínoch a hľadá do hĺbín. Pred ním sa chvejú anjeli, archanjeli, tróny, panstvá, kniežatstvá, mocnosti, sily, mnohokí cherubíni a šestorokridlí serafíni. Pred ním sa chvejú nebo i zem, more a všetko, čo je v nich. Vyjdi a vzdial' sa od nového Kristovho vojaka, ktorého si on, náš Boh, vyvolil a označil pečatou. Zaprisahávam Ťa skrze toho, ktorý chodí na krídlach vetra a robí zo svojich anjelov spaľujúci oheň: Vyjdi a vzdial' sa od tohto stvorenia so všetkou svojou mocou a so svojimi poslami (3.).

*Lebo je oslávené meno Otca i Syna i Svätého Ducha teraz i vždycky i na veky vekov (4.). Amen (5.).*³⁴

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- FARRUGIA, E. G. *Encykopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2008.
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, 1991.
- FLORENSKIJ, P. A. *Kul't i filosofia*, in: *Filosofia kul'ta*, Sobranije sočineniji, Moskva : Mysľ, 2004.
- FLORENSKIJ, P. A. *Sem tainstv*, in: *Filosofia kul'ta*, Sobranije sočineniji, Moskva : Mysľ, 2004.
- FLORENSKIJ, P. A. *Slovesnoje služenie (Molitva)*, in: *Filosofia kul'ta*, Sobranije sočineniji, Moskva : Mysľ, 2004.
- FLORENSKIJ, P. A. *Tainstva i obrjady*, in: *Filosofia kul'ta*, Sobranije sočineniji, Moskva : Mysľ, 2004.

³⁴ Modlitba na ustanovenie ohláseného, *Malý Trebník*, I. časť, s. 23 - 24.

LENCZ, L. *Od konfrontácie k dialógu, Križovatky kresťanstva a filozofie*, Nové mesto, 1991.

Malý Trebník, I. časť, Prešov : Vydavateľstvo Petra, 2006.

OTVORENÁ FILOZOFICKÁ ENCYKLOPÉDIA, <http://ii.fmph.uniba.sk/~filit/fvn/naturalizmus.html>.

Svätá Božská Liturgia nášho Otca Svätého Jána Zlatoustého, Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998.

HEIDEGGER A MATEMATIČNO

Marián AMBROZY

Abstract: *Heidegger's philosophy of mathematics is not among the frequently mentioned. Yet Heidegger responded to this problem. The question is linked to the fate of modern times science and technology relationship with a man. Significantly, Heidegger does not address directly the philosophical problems of mathematics as a science. However, the reflection is given significant.*

Martin Heidegger – jeden z najvplyvnejších filozofov 20. storočia prejavil vo svojom nesmierne rozsiahlom diele rôzne tendencie. Okrem implementu do metafyziky, antropológie sa venoval viacerým ťažiskovým filozofickým témam. Aj keď sa napríklad nezaoberal priamo etikou, možno súhlasiť s tým, čo vyjadril napr. Geniusas, že mnohé jeho témy sú priamo využiteľné v etike v najrôznejších aspektoch.¹ Okrem uvedeného sa venoval i filozofii vedy, v rámci čoho sa často vyjadroval k matematike. Jeho závery sú také výrazné, že je možné hovoriť cum grano salis o vlastnej filozofii matematiky. Heidegger predovšetkým vníma matematiku širšie než je jej tradičné ponímanie.

Je zrejmé, že Heidegger si stále uvedomoval diferencie medzi odpoveďami vedy a filozofie na isté otázky, povedzme „Heideggerova filozofia nám dáva odpoveď na otázku času celkom zvláštnym spôsobom.“² Heideggerova filozofia matema-

¹ porovnaj Geniusas, S., Ethics as Second Philosophy, or the Traces of the Pre-ethical in Heidegger's Being and Time, In: *Santalka: Filosofija, Komunikacija*, 17 (3), 2009, pp. 62-70.

² Sucharek, P. Komentár k schéme časovosti k Bytí a čase (§§ 65 – 68), In: *Cestami Heideggerovho myslenia*. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2011. ISBN 978-80-89488-02-5, s. 164

tiky je špecifická a tradičné i moderné vymedzenie vedy transcenduje. Kľúčovým je pojem matematického, v klasickom zmysle etymologicky „τὰ μαθήματα, to čomu sa dá naučiť, a preto zároveň to, čo je možné vyučovať“³. Pri odpovedi na otázku čo je matematika Heidegger nevychádza z matematiky. Domnieva sa, že vnímanie adjektíva matematický nemôžeme hodnotiť len z matematiky ako vedy samej. Odmietajú predstavu spájať matematické iba s číslami. Podľa Heideggera μαθήματα sú už vopred známe veci, pri ktorých sa snažíme iba brať to, čo už vieme, čo už máme v sebe. Usilujeme sa vziať na vedomie to, čo už vlastne vieme. Matematické nezískavame z vecí, ale určitým spôsobom už prinášame so sebou. Tri ako číslo poznáme už vopred a empirický stav vecí nám k tomu nič nepovie, hovorí náš filozof. Trojnosť nespoznávame z vecí. Matematické v ponímaní Heideggera je teda „1. to, čomu sa je možné charakterizovaným spôsobom a iba ním naučiť, 2. spôsob učenia a postupu sám“⁴. To, čím veci sú dané už vopred, predskúsenostne, je podľa Heideggera matematické. Je to v podstate vedenie o základnom predpoklade všetkého vedenia, o tom že jestvujú určité predpoklady pre ozajstné vedenie, ktoré má človek v sebe. Ide o Heideggerovo intenzívne vyrovnávanie sa s Platónom ale najmä s Kantom. „Kant mohol určiť metafyziku ako vedu len potom, čo zistil, ako je možná čistá matematika a čistá prírodoveda ako veda.“⁵ Úsilie poňať matematické je spojené s ponímaním vecí, je to to, čo je o veciach vopred dané. Platón (poznávanie ako „spomínanie“), ale i Kant (apriórne formy zmyslovosti) jednoducho z Heideggerovej štúdie *Novoveká matematická prírodná veda* jednoducho trčí.

Matematika v názore Heideggera ani prírodnou vedou nie je, pretože nezáleží na stave vecí, t. j. nie je prírodovedou. Vedenie

³ Heidegger, M. Novoveká matematická prírodná veda, In: *ScientiaPhilosophia 6, interní sborník MFF UK*. Praha: UK, 1994., s. 79

⁴ Heidegger, M. Novoveká matematická prírodná veda, In: *ScientiaPhilosophia 6, interní sborník MFF UK*. Praha: UK, 1994, s. 84

⁵ Leško, V. Heidegger – novoveká matematická prírodoveda a metafyzika, In: *Filozofia*, roč. 61, 2006. č. 5, 2006. ISSN 0046-385X, s. 348

samotné predpokladá určité pred – poznanie, čo je opäť len poznámka na okraj Platónovo diela. Čo je naozaj zaujímavé, podľa Heideggera z matematická vyšli nielen novoveká matematika, ale aj novoveká metafyzika a novoveká prírodoveda. Čo je zaujímavé, matematicko je postavené na základných vetách, axiómach. Axiomatický systém práce vedenia nazýva Heidegger matematickým. Axíomy nevníma len ako fundamentálne nedokázateľné predpoklady matematického systému, podľa neho „axíomy sú základné vety“⁶. Matematicko je tak pôdorys, ktorý ukazuje za čo sú veci považované, a najmä spôsob prístupu k nim. V prírodovede je to i prístup v číselnom meraní. „To znamená, že predpokladom a podmienkou matematických prírodných vied je vnútorné „matematické“ zariadenie prírody, t. j. jednoducho povedané objektívne úplne kvantitatívne vzťahy“⁷.

Matematicko je základným rysom myslenia novoveku. Je to na jednej strane koniec previazanosti teológie a profánnych vied. Na druhej strane, novoveká metafyzika i novoveká matematika majú svoj koreň v matematicke. Položenie základných téz ako axiomaticko je jeden zo základných rysov matematická, celá výstavba novovekej metafyziky, matematiky i prírodovedy nie je podľa Heideggera možná bez základných predpokladov, axióm. Ako konštatuje V. Leško, „Heidegger vidí tieto axíomy správne v tom zmysle, že musia byť absolútne prvé, v sebe a zo seba nahliadnuteľné čiže evidentné a v tejto evidentnosti jednoznačne isté.“⁸

Heidegger odmieta osvietenské a pozitivistické hodnotenia roly Descartesa, no taktiež nepodáva nijaké jeho neutrálne,

⁶ Heidegger, M. Novověká matematická přírodní věda, In: *Scientia Philosophia 6, interní sborník MFF UK*. Praha: UK, 1994, s. 98

⁷ Belousov, A.I. *Философия математики М. Хайдеггера*, In: *Доказательство. Очевидность, достоверность и убедительность в математике : Труды Московского семинара по философии математики*. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», URSS, 2014, s. 121

⁸ Leško, V. *Heidegger – novověká matematická přírodoveda a metafyzika*, In: *Filozofia*, roč. 61, č. 5, 2006. ISSN 0046-385X, s. 355

nezafažené hodnotenie. Ako filozof jednej témy, témy bytia ho vníma ako metafyzicky významného mysliteľa, obnovujúceho bytostne dôležité metafyzické témy antickej filozofie. Okrem toho hovorí, že Descartes predznamenal metódu vedy v novoveku v zmysle jej matematickej povahy ako „postup, tzn. spôsob, ako vôbec na veci ideme (μέθοδος), vopred rozhoduje o tom, čo na veciach ako pravdu vypátrame.“⁹ Podľa Heideggerových slov tak Descartes predznamenal, že metóda určuje čo a ako sa môže stať predmetom vedy. Hodnotenie Descartesa ako mysliteľa významného z hľadiska metafyziky je utrafené, i to ako charakterizoval Descartesovo založenie novovekej vedy.

Pozornosť v uvedenej prednáške venuje Heidegger i zákonu sporu. Vylúčenie sporu je vo vede podľa Heideggera jednou z viet, ktoré „pochádzajú z povahy myslenia samého“¹⁰ Súhlasíme s prof. Leškom, ktorý nepokladá za korektné Heideggerovo hľadanie čistého myslenia, resp. čistého rozumu vo filozofickom systéme R. Descartesa. Zákon sporu, ako aj Descartesovo dubitatívne cogito vníma Heidegger ako axiómy celého stromu vedenia, ktorý z matematického vychádza, v prvom rade novovekej metafyziky.

Pokus o vyjadrenie Heideggerových názorov na matematiku musí byť cestou rekonštrukcie toho, ako definoval matematicko. Explicitne sa Heidegger nevyjadroval k matematickým entitám, no v úsilí podať charakteristiku novovekej matematickej prírodovedy pokúša sa podať výklad matematického. Presne tým na jednej strane vystihol Descartesovu úlohu najmä pri konštituovaní novovekej vedy, na druhej strane typicky heideggerovsky vzťahuje matematicko ako fundamentálny postoj vo vede a s ním spojené axiómy, na určovanie vecnosti vecí, čo už nie je opis historika vedy, ale priamou výpoveďou Heideggera v úlohe filozofa dejín filozofie.

⁹ Heidegger, M. Novověká matematická přírodní věda, In: *Scientia Philosophia 6, interní sborník MFF UK*. Praha: UK, 1994, s. 107

¹⁰ Heidegger, M. Novověká matematická přírodní věda, In: *Scientia Philosophia 6, interní sborník MFF UK*. Praha: UK, 1994, s. 111

S Heideggerovou charakteristikou úlohy Descartesa v histórii vedy plne súhlasíme. Spornejším sa javia niektoré momenty jeho založenia matematická, a to v kontexte samotných dejín matematiky, i vzhľadom na samotné pôsobenie na Descartesa. Ako uvádza prof. Kvasz, vnímať pytagorejský objav nesúmerateľnosti strany strany a uhlopriečky štvorca ako mysleniu už vopred daný, objav paradoxu, ktorý v mnohom podkopával pytagorejskú predstavu čísla ako $\pi\epsilon\rho\acute{\alpha}\varsigma$, predsa nemôže byť korektné v intenciách čohosi, čo sme už vopred poznali. Ak by aj platónska interpretácia bola možná (v zmysle že sa nejednalo o tu prítomné poznanie, ale na rozpomínanie z pobytu duše vo svete ideí), ťažšie nájsť kantiánsku interpretáciu neeuklidovskej geometrie alebo objavu komplexných čísel. „Heideggerov výklad matematiky je možno v zhode s tým, ako matematike rozumel Galileo.“¹¹ Extrapolovať antickú matematiku aj v jej najrozvinutejšej forme na matematizáciu prírody v zmysle novovekej prírodovedy pokladá L. Kvasz za nemiestne. Po prínose Arabov, Nicolasa Oresmeho, samotného Descartesa antické poňatie matematiky s príslušným aparátom jednoducho na rozvoj prírodovedy nestačí. Sám Descartes bol inšpirovaný algebrou, ktorej základy položil až Muhammad al – Chwarizmí. Rozvoj novovekej prírodovedy rozkvitol i vďaka diferenciálnemu počtu, čo je záležitosť konca 17. storočia. Vlastný diferenciálny počet, ako uvádza prof. Kvasz, sotva možno pokladať za explicitne vopred zjavný majetok ľudského vedenia. Heideggerov výklad je tak na jednej strane utrafeným opisom Descartesovej úlohy na formovanie novovekej prírodovedy, na druhej strane je svojvoľným výkladom – cez prizmu vlastnej filozofie dejín filozofie – pojmu matematického. Ponímanie Descartesovej inšpirácie cez výsostný vplyv antickej matematiky je pritom z historického hľadiska zrejme nekorektné.

Nekompatibilnosť uvedeného výkladu s detailmi z dejín vedy pokračuje i pri pohľade z uhla dejín fyziky. Matematický aparát

¹¹ Kvasz, L. *Zrod vedy ako lingvistická udalosť*. Praha: Filosofia, 2013. ISBN 978-80-7007-397-1, s. 242

antickej matematiky, použitý ešte G. Galileim sa z hľadiska dejín novovekej fyziky neukázal ako použiteľný, s výnimkou zákona o zotrvačnosti, ktorý sa podľa Kvasza ukazuje byť hranicou využiteľnosti antickej matematiky v novovekej fyzike. Heidegger pri postulovaní základov matematickej prírodovedy absolútne nerozlíšil medzi diferenciálnym používaním matematického aparátu a tým vlastne značne rozdielnym ponímaním úlohy matematiky v prírodovede u G. Galileiho, R. Descartesa a I. Newtona. „Každá z týchto troch teórií má svoje vlastné poňatie matematická.“¹² Okrem uvedeného, uvedené koncepcie nie sú kompatibilné ani po fyzikálnej stránke.

Martin Heidegger ponúkol vo svojej zaujímavej štúdií pozoruhodný výklad ponímania matematická. Vo svojej podstate to cum grano salis možno označiť za akúsi filozofiu matematiky. „Heidegger sa matematizáciu usiluje uchopiť v rovine ontologickej, v rovine metafyzického zmyslu matematická a rozvrhu vecnosti vecí.“¹³ Jeho hodnotenie vplyvu niektorých matematikov a fyzikov na zrod matematickej prírodovedy sa nesie v omyle nerozlišovania dištinkcie medzi nimi, ako presvedčivo ukázal Ladislav Kvasz. Vedľajším produktom jeho pokusu charakterizovať matematická ako základ novovekej prírodovedy, metafyziky a v konečnom dôsledku i matematiky je zrejme jeho analýza Descartesovho vplyvu na založenie novovekej prírodovedy, ktorá sa javí byť hodnotným nadčasovým historickým výkladom.

Novoveká prírodoveda, od čias Descartesa prepojená s filozofiou môže byť označená ako matematická. Heidegger sa nazdáva, že „na matematickom rozvrhu prírody stojí novoveká prírodoveda, ale od čias R. Descartesa aj novoveká filozofia“¹⁴ (Tholt, 2003, 86). Matematický je samozrejme odvodený od $\tau\alpha$

¹² Kvasz, L. *Zrod vedy ako lingvistická udalosť*. Praha: Filosofia, 2013. ISBN 978-80-7007-397-1, s. 244

¹³ Kvasz, L. *Zrod vedy ako lingvistická udalosť*. Praha: Filosofia, 2013. ISBN 978-80-7007-397-1, s. 258

¹⁴ Tholt, P. J. *Patočka a vznik matematickej prírodovedy*. Košice : Interart, 2003. ISBN 80-968856-3-4, s. 86

μαθήματα, to čo je vopred dané ako naučiteľné. V uvedenej prednáške termín matematická príroda opisuje ako „v sebe uzavretá súvislosť pohybu bodov nás vzťahujúcich sa v sebe v čase a v priestore“¹⁵. Ide o väzbu na predmetný okruh, kde sa jedná o kvantitatívne vyjadriteľné určenie pohybu bodov v čase a priestore.

Max Planck vyjadril skutočnosť ako to, čo je merateľné. Ak spočíva poznanie v merateľnosti, potom je to ukotvené v matematickej povahe fyziky, ktorá „očakáva vyrovnanosť poriadkových vzťahov vyjadrenú rovnicami“¹⁶.

Tematike kalkulácie vo vede sa Heidegger nevyhýba ani v doslove k prednáške Čo je metafyzika?, ktorý pochádza z roku 1943. O novovekej vede sa vyjadruje, že nie je účelová, ale ani nehľadá pravdu o sebe. Veda je „istý spôsob kalkulujúceho spredmetňovania súcna“¹⁷, pričom toto spredmetňovanie sa vyčerpáva opatrovaním a zaisťovaním súcna. Tu sa Heidegger vyjadruje i k exaktnosti myslenia. Myslí si, že jeho obmedzenie spočíva v kalkulácii s súcnom, ktorá je jedinou doménou exaktného myslenia. Kvantitatívne myslenie, počítanie nevygeneruje nič nového, ale iba „spotrebúva čísla“. Heidegger hovorí o stravovaní kalkuláciou. Súcno podľa neho privádza len v takej podobe, v akej je možné ho opatriť a stráviť.

Filozofia matematiky Martina Heideggera sa tak stáva skôr filozofiou širšie poňatého matematického, než systematickejšiemu poňatím hraničných problémov matematiky a filozofie. Napriek tomu možno konštatovať, že Heidegger v tomto zmysle prejavil vlastné a originálne názory. Sú späté predovšetkým s jeho ontologickým určením podstaty novovekej prírodnej vedy. Rozdiel v poňatí matematického v porovnaní s posunom názorov na vedu

¹⁵ Heidegger, M. *Věk obrazu světa*, In: Antológia z diel filozofov pre právnikov 2. Bratislava: UK, 1991. ISBN 80-223-0391-7, s. 127

¹⁶ Heidegger, M. *Věda a zamyšlení*, In: Heidegger, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Praha : Oikoumenh, 2004. ISBN 80-7298-083-1, s. 49

¹⁷ Heidegger, M. *Co je metafyzika*. Praha: Oikoumenh, 1993. ISBN 80-7298-167-6, s. 69

počas obdobia po obrate a po ňom je kompatibilný so spomínaným posunom, rovnako v rozdielnosti ako i v niektorých rysoch kontinuality. Tak ako veda nedokáže vyjadriť sama svoju podstatu, tým menej je schopná matematika pojednávať o podstate matematická. Pokus o charakterizáciu matematická navyše nesúvisí iba s reflexiou vedy, ale aj so vzťahom človeka a techniky. Považujeme za vhodné, aby Heideggerov rozhodne zaujímavý pokus o charakterizáciu matematická bol omnoho viac implementovaný do súhrnných prác, ktoré sa zaoberajú filozofiou matematiky. V jej kontexte je žiadúce pokladať Heideggerov implement do filozofie matematiky za vplyvný.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- Belousov, A.I. *Философия математики М. Хайдеггера*, In: Доказательство. Очевидность, достоверность и убедительность в математике : Труды Московского семинара по философии математики. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», URSS, 2014. с. 121-137
- Geniusas, S., *Ethics as Second Philosophy, or the Traces of the Pre-ethical in Heidegger's Being and Time*, In: *Santalka: Filosofija, Komunikacija*, 17 (3), 2009, pp. 62-70.
- Heidegger, M. *Věk obrazu světa*, In: *Antológia z diel filozofov pre právnikov 2*. Bratislava: UK, 1991. ISBN 80-223-0391-7.
- Heidegger, M. *Co je metafyzika?*. Praha: Oikoumenh, 1993. ISBN 80-7298-167-6
- Heidegger, M. *Novověká matematická přírodní věda*, In: *Scientia Philosophia 6, interní sborník MFF UK*. Praha: UK, 1994. s.76- 112.
- Heidegger, M. *Věda a zamyšlení*. In: Heidegger, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Praha : Oikoumenh, 2004. ISBN 80-7298-083-1.
- Kvasz, L. *Zrod vedy ako lingvistická udalosť*. Praha: Filosofia, 2013. ISBN 978-80-7007-397-1.
- Leško, V. *Heidegger – novověká matematická přírodoveda a metafyzika*, In: *Filozofia*, roč. 61, 2006. č. 5, 2006. ISSN 0046-385X.

Sucharek, P. Komentár k schéme časovosti k Bytí a čase (§§ 65 – 68), In: *Cestami Heideggerovho myslenia*. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2011. ISBN 978-80-89488-02-5

Tholt, P. J. *Patočka a vznik matematickej prírodovedy*. Košice: Interart, 2003. ISBN 80-968856-3-4.

RELIGIOZITA PRAVOSLÁVNÝCH VERIACICH
NA SLOVENSKU
POKUS O ANALÝZU JEJ VÝVOJA V KOMPARÁCII
SO SÚČASNÝM STAVOM¹

Martin LUPČO

Abstract: *With the birth of „tender revolution“ and the fall of the totalitarian regime there has been considerable increase of interest in the research of the church history in Czech and Slovak historiography. It is heart-warming that in the process of general deconsecrating of society the attention of academic and university institutions is aimed at such direction. Since 1989 scientific monographs or editions of documents and memoirs along with essays have gained ground in former communistic states of central and south-east Europe that endeavour to evaluate the church history of western (the Roman catholic) and eastern (orthodox) rite objectively and complex. This submitted report that is aimed at describing and analyzing the position of Orthodox believers in the 20th and 21th century with emphasis on the region of eastern and north-eastern Slovakia also tries to extend the publication activity. We believe that this study will be a valuable source of new information and enrichment for the readers interested in history of the Orthodox Church in the area of former Czechoslovakia.*

¹ Nakoľko skúmanej problematike sme sa venovali aj v minulosti, niektoré časti tohto príspevku boli použité aj v štúdií: LUPČO, Martin. Religiozita pravoslávnych veriacich v slovenskej spoločnosti. In *Kultúrne dejiny*, 2011, roč. 2, č. 1, s. 88-107.

Úvod

Po páde „železnej opony“ sa v bývalých komunistických štátoch strednej a juhovýchodnej Európy čoraz viac dostáva do popredia otázka religiozity,² ktorá je spájaná s uvedomovaním si vlastnej nábožnosti. O tom, že význam religiozity v dnešnej sekularizovanej spoločnosti narastá a vo vzťah ku konkrétnej osobe i komunite je dôležitým činiteľom, nás ubezpečujú výsledky zo sčítania obyvateľstva z rokov 2001 a 2011.³ Hoci posledné výsledky sčítania obyvateľstva z 21. mája 2011⁴ avizujú nárast veriacich v komparácii s posledným československým sčítaním ľudu roku 1991, je nutné pripomenúť, že daný stav je odrazom nových spoločenských podmienok (napr. Preambula Ústavy

² Religiozita - pochádza z latinského slova *religio*, čo znamená úzko viazať. Vo všeobecnosti sa chápe ako nábožnosť, resp. ako vzťah človeka k posvätnému, prostredníctvom ktorého človek transcenduje svoju skúsenosť s vonkajšou realitou. V úzkom zmysle je náboženstvo vierou v jedného Boha alebo vo viacerých bohov. Nemecký učenec Max Mueller (1823 – 1900) tvrdí: „*Náboženstvo je duchovná sila, ktorá pomáha človeku pochopiť nekonečno.*“ Pozri bližšie: BUCKINGHAM, Thomas. Veda a religiozita. In HULÍN, Ivan a kol. *Úvod do vedeckého bádania 1*. Bratislava : SAP, 2003, s. 406. NIKULIN, Andrej. Charakteristika vybraných teórií vývinu religiozity človeka. In *Pravoslávny teologický zborník*, 2010, roč. 36, č. 21, s. 205-214; STRÍŽENEC, Michal. *Psychológia náboženstva*. Bratislava : Veda, 1996, 108 s.

³ *Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2001. Základné údaje. Náboženské vyznanie obyvateľstva*. 240 s. Pozri bližšie: MORAVČÍKOVÁ, Michaela - CIPÁR, Marián. *Religiozita na Slovensku 2*. Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2003, s. 9.

⁴ *Štatistický úrad Slovenskej republiky. Základné údaje zo sčítania obyvateľov, domov a bytov 2011. Obyvateľstvo podľa náboženského vyznania*. Bratislava 2012. Dostupné na internete: <https://slovak.statistics.sk/wps/wcm/connect/54eb0cba-ec99-4549-8a33-5c86eead59c1/Tab_14_Obyvateľstvo_SR_podľa_nabozenskeho_vyznania_scitanie_2011_2001_1991.pdf?MOD=AJPERES>

Slovenskej republiky, ktorou sa Slovensko oficiálne prihlásilo ku kresťanstvu a cyrilo-metodskej tradícii). Zaškrtnutím konfesie v sčítacom hárku s odstupom vyše dvoch desaťročí od pádu komunistického režimu sa stalo nielen „módnym“, ale aj prejavom lojality v novom demokratickom zriadení. Podľa záznamov, ktoré sú k dispozícii, vzrástol počet obyvateľov hlásiacich sa k pravoslávnej cirkvi z 34 376 (0,7 %) roku 1991 na 49 133 (0,9 %) roku 2011.⁵

„Vžitý“ stereotyp, ktorý Slovensku v minulosti priznal status klasickej rímskokatolíckej krajiny, už dnes neplatí. Hoci najväčší vplyv v slovenskej spoločnosti si stále udržiava cirkev katolícka, či už rítu rímskeho alebo gréckeho, významné postavenie má aj evanjelická cirkev augsburského vyznania (luteráni) ako aj reformovaná kresťanská cirkev (kalvíni). Pravoslávna cirkev je v súčasnosti piatou najpočetnejšou cirkvou v Slovenskej republike a radí sa medzi východné ortodoxné cirkvi.⁶ Svoje pozície si udržiava predovšetkým na východnom a severovýchodnom Slovensku. Na ďalšom území možno povedať, že existuje skôr v diaspóre. Hoci v minulosti táto cirkev nikdy nevynikala početnosťou a radovo predstavovala niekoľko desaťtisíc veriacich, jej demografický vývoj a štruktúra religiozity si v posledných rokoch zasluhujú našu pozornosť. Obzvlášť, keď doposiaľ táto téma ostávala na periférii záujmu.

Na základe spomenutého je cieľom príspevku podrobnejšie charakterizovať vývoj religiozity pravoslávnych veriacich v 20. a 21. storočí, s dôrazom na územie východného a severovýchodného Slovenska. V príspevku sa neobmedzíme len na najdôležitejšie kvantitatívne udalosti zo života pravoslávnej cirkvi v bývalom Československu, t. j. príchod volynských Čechov⁷

⁵ Tamže.

⁶ Tamže.

⁷ VACULÍK, Jaroslav. *České menšiny v Evropě a ve světě*. Praha : Libri, 2009, 319 s.; VACULÍK, Jaroslav. *Reemigrace zahraničních Čechů a Slováků v letech 1945 – 1950*. Brno : Masarykova univerzita, 1993, 158 s.; VACULÍK, Jaroslav. K průběhu reemigrace Čechů z Volyně po druhé

z bývalej Volyňskej gubernie, ako aj demobilizovaných vojakov 1. čs. armádneho zboru,⁸ ale zameriame sa aj na zásahy štátnej moci, ktoré značnou mierou prispeli k rapídному nárastu pravoslávnych na východnom Slovensku. Aj keď historické udalosti ohľadom tzv. Akcie „P“, prípadne „pravoslavizácie“ gréckokatolíkov na východnom Slovensku sú už dnes v slovenskej historiografii⁹ dostatočne

světové válce. In HARBULOVÁ, Lubica (ed.). *Migrácia obyvateľov východnej Európy na územie Slovenska a Čiech (prvá polovica 20. storočia)*. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2009, s. 280-296; VACULÍK, Jaroslav. Konverze volyňských Čechů k pravoslaví v 80. letech 19. století. In *Verbum historiae*, 2008, č. 1, s. 195-210; VACULÍK, Jaroslav. České a slovenské vysťahovalectvo v 1. polovici 20. storočia. In *Historická revue*, 2006, roč. 17, č. 11-12, s. 48-51; VACULÍK, Jaroslav. Poválečná reemigrace Čechů z ciziny. In *Československo 1945 – 1992*. Brno : Masarykova univerzita, 2007, s. 66-72. Zároveň v spomínanom období informovala verejnosť o problematike návratu volyňských Čechov do vlasti aj periodická tlač článkami ako napr.: Volyňští Češi se vrátí do vlasti. In *Svobodné Československo*, 13. apríla 1946; Repatriace volyňských Čechů. In *Svobodné Slovo*, 17. novembra 1946; Češi z Volyně do staré vlasti. In *Svobodné Československo*, 14. júla 1946; SSSR umožní reemigraci 40 000 Čechů. In *Lidová Demokracie*, 18. októbra 1946. Pozri bližšie: Národní archiv Praha (ďalej NA Praha), fond Výstřižkový archiv Ministerstva zahraničních věcí 1945 – 1951 (ďalej VA MZV 1945 – 1951), kartón 451 (ďalej k.), inv. č. 1615.

⁸ VOPATRNÝ, Gorazd. *Pravoslavná církev v Československu v letech 1945 – 1951*. Brno : L. Marek, 1998, s. 56.

⁹ BARNOVSKÝ, Michal. Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu roku 1950. In *Soudobé dějiny*, 2001, roč. 8, č. 2-3, s. 312-331; BARNOVSKÝ, Michal. Gréckokatolícka a pravoslávna cirkev na Slovensku v rokoch 1945 – 1950. In BARNOVSKÝ, Michal - KODAJOVÁ, Daniela. *Koniec druhej svetovej vojny a problémy cirkevnej politiky v nasledujúcom období*. Bratislava : AEPress, s. r. o.; Historický ústav SAV, 2006, 160 s.; CORANIČ, Jaroslav. *Násilná likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi a tzv. „Prešovský sobor“ 28. 04. 1950*. Dostupné na internete: <http://www.zoe.sk/pub/doc/theologos/t_presovsky_sobor.pdf>; CORANIČ, Jaroslav - ŠTURÁK, Peter - KOPRIVNÁKOVÁ, Jana (eds.). *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2010,

známe, našou snahou je odhliadnuc od týchto okolností, komplexnejšie informovať čitateľa o udalostiach, ktoré súviseli s prípravou, realizáciou a dôsledkami „Veľkého soboru“. Podľa nášho názoru je nutné tomuto obdobiu venovať prioritnú pozornosť, aby sme mohli objektívne pochopiť ďalší vývoj pravoslávnej cirkvi, ktorá sa po likvidácii gréckokatolíckej cirkvi až do roku 1968 stala jej „nástupníckou organizáciou“.¹⁰

Pravoslávni na začiatku 20. storočia

Pre komplexnejšie pochopenie situácie, ktorá zavládla v pravoslávnej cirkvi v 50. rokoch 20. storočia je nutné aspoň

474 s.; FEDOR, Michal. *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945 – máj 1950*. Košice : Byzant, 1993, 347 s.; HORŇÁK, Viliam. *Prešovský gréckokatolícky sobor v roku 1950*. Prešov, b. v., 1951, s. 1-6; HORŇÁK, Viliam. *Prešovský řeckokatolícký sobor 1950*. In *Teologické texty*, 1990, roč. 1, č. 5 (27), s. 182-183; LETZ, Róbert. *Postavenie gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1968*. In *Historický časopis*, 1996, roč. 44, č. 2, s. 262-280; LETZ, Róbert. *Cirkevná politika štátu na Slovensku v rokoch 1948 – 1989*. Dostupné na internete: <http://www.mtatk.hu/interreg/kotet2/07_sz_letz.pdf>; LUPČO, Martin. *O likvidácii grécko-kat. cirkvi pred 60 rokmi*. In *Vranovské noviny*, 2010, roč. 42, č. 16, s. 5; MAČALA, Pavol - MAREK, Pavel - HANUŠ, Jiří. *Církev 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, 647 s.; OLEKSA, Michal. *Neklamte proti pravde (Jk 3, 14)*. Prešov : PBF PU v Prešove, 2000, 213 s.; SEMAN, Ján. *A znova žijeme*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1997, 96 s.; VAŠKO, Václav. *Likvidace řeckokatolícké církve*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, 70 s.

¹⁰ MAREK, Pavel. „Akce 100“. Příspěvek k dějinám řeckokatolícké církve v Československu po druhé světové válce. In *Historica Olomucensia*, 2009, roč. 24, č. 36, s. 85-86. Pozri aj MAREK, Pavel. *Pokus dokončit likvidaci řeckokatolícké církve v Československu: „Akce 100“*. In CORANIČ, Jaroslav - ŠTURÁK, Peter - KOPRIVŇÁKOVÁ, Jana (eds.). *Církev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2010, s. 157-173.

stručne charakterizovať obdobie pravoslavizačného hnutia, ktorého počiatky siahajú do čias existencie rakúsko-uhorskej monarchie.¹¹ Kým v Haliči a na Zakarpatsku, hlavne v Marmarošskej župe (Iza, Veľké Lúčky a Becherov) sa vo väčšej miere rozvíjalo pravoslávie vďaka prechodu veriacich z gréckokatolíckej do pravoslávnej cirkvi prostredníctvom vysťahovalcov, tak územia Slovenska sa toto hnutie spočiatku dotklo len nepatrne. Svoje tvrdenie de facto opierame o štatistiku obyvateľstva podľa úradného sčítania ľudu z roku 1890, keď na území Šarišskej a Zemplínskej župy bol celkový počet gréckokatolíkov (Slovákov) 66 223 a Rusínov 50 086, kým pravoslávnych veriacich tu žilo len deväť osôb.¹²

Výraznou mierou o obnovu pravoslavia sa zaslúžili aj duchovní, ktorí pôsobili v zahraničí. Konkrétne v Amerike medzi prvými do pravoslávnej cirkvi prestúpil gréckokatolícky kňaz, bývalý profesor cirkevného práva na gréckokatolíckom seminári v Prešove Alexej Tóth.¹³ Stal sa tak prvým iniciátorom návratu

¹¹ WANDRUSZKA, Adam und URBANITSCH, Peter (eds.). *Die Habsburgermonarchie 1848 – 1918, 4. Die Konfessionen*. Wien : Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1995, s. 155-160.

¹² FILLO, Mikuláš. *Gréckokatolíci Slováci v minulosti a prítomnosti*. Michalovce : Jednota sv. Cyrila a Metoda, 1943, s. 63-64.

¹³ Alexej Tóth - sa narodil 18. marca 1854 v obci Kobylnica (Kobulnica) pri Giraltovciach. Pochádzal z významnej gréckokatolíckej kňazskej rodiny. Jeho otec a brat Viktor boli kňazmi a strýko Nikolaj bol biskupom v Prešove. V roku 1879 pôsobil ako kancelár eparchie a riaditeľ sirotinca, a od roku 1881 ako riaditeľ gréckokatolíckeho seminára v Prešove. V roku 1889 bol ustanovený za duchovného v Mineapolise v USA. S povolením prešovského biskupa Jána Valya prišiel do Spojených štátov amerických za prisťahovalcami. Zväziac svoje postavenie a učenie cirkvi, spolu so svojimi veriacimi prešiel do pravoslávnej cirkvi, konkrétne do ruskej jurisdikcie. Nasledovalo ho ďalších, viac ako 20 000 veriacich. Migráciou obyvateľstva sa toto hnutie prenieslo v roku 1902 aj na územie Slovenska, do obce Becherov a na terajšie Zakarpatsko a južné Poľsko. Otec Alexej vynikal skromnosťou, nezištnosťou a usilovnou prácou pre pravoslávie. Zomrel 7. mája 1909. Dňa 29. mája 1994 bol Americkou pravoslávnu

gréckokatolíckych vysťahovalcov v Amerike do pravoslávia. Prostredníctvom jeho angažovanosti dochádza v USA k hromadnému oficiálnemu návratu slovenských a rusínsko-ukrajinských vysťahovalcov do pravoslávnej cirkvi. K ďalšej ústrednej postave, ktorá sa pričinila o rozvoj pravoslávia na našom území, patrili vo Velykich (Veľkých) Lúčkach aj Ivan Hazi.

Nápomocnou pri šírení pravoslávia na východnom území Československa sa stala aj maďarizačná politika gréckokatolíckej cirkvi, ktorou sa mnohí kňazi odcudzili veriacim. K ďalším dôvodom patrili aj neutešené sociálne pomery roľníkov. Prestupom k pravoslávii sa roľníci zbavili polofeudálnych prežitkov, cirkevnej povinnosti v podobe tzv. kobliny a rokoviny,¹⁴ ktorú museli dovtedy odvádzať svojmu gréckokatolíckemu kňazovi. Veľmi rýchlo prechádzali k „viere otcov“ aj dediny, kde chýbal gréckokatolícky duchovný, a kde jeho funkcie sa ujal emigrant – pravoslávny kňaz. Ukázalo sa to napríklad aj v obciach Hrabské a Telepovce.¹⁵ V roku 1902 sa pravoslávie rozšírilo do obcí

cirkvou kanonizovaný za svätého. Pozri bližšie: DŽUGANOVÁ, Dana (zost.). *Pravoslávny cirkevný kalendár 2009*. Prešov : Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, 2009, s. 37; HORKAJ, Štefan. Pravoslávni veriaci na Slovensku (v okrese Vranov nad Topľou). In *Pravoslávny teologický zborník*, 2004, roč. 27, č. 12, s. 219; POLÁČIK, Štefan (ed.). *Atlas cirkví, náboženských spoločností a religiozity Slovenska*. Bratislava : Chronos, 2000, s. 40.

¹⁴ Koblina - naturálna daň, ktorú platili veriaci slúžiteľom kultu, teda farárovi a kantorovi. Rokovina - robota, povinnosť odpracovať na cirkevných majetkoch určitý počet dní. Pozri bližšie: Národní archiv Praha (ďalej NA Praha), fond Ministerstvo školství 1918 – 1949 (ďalej MŠ 1918 – 1949), kartón 796 (ďalej k.), inv. č. 1321. Pozri aj BARNOVSKÝ, Michal. Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu roku 1950. In *Soudobé dějiny*, 2001, roč. 8, č. 2-3, s. 313; ŠVORC, Peter. Rusíni a ich konfesijný život v kontexte ruskej a ukrajinskej emigrácie v medzivojnovom období. In HARBULOVÁ, Lubica (ed.). *Migrácia obyvateľov východnej Európy na územie Slovenska a Čiech (prvá polovica 20. storočia)*. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2009, s. 164-165.

¹⁵ ŠVORC, Rusíni, s. 165.

Becherov(okres Bardejov) a Ladomirová (okres Svidník). Nasledujúci rok prešla k pravosláviu na Podkarpatskej Rusi takmer celá obec Iza (okres Chust) z podnetu Vasiľa Pliska a neskôr ju v roku 1904 nasledovali obce: Jasiňa, Lypča, Belki, Košeljovo, Davydkovo (Davidkovo), Strabyčovo (Strabičovo), Rakošyno, (Rakošin), Spasovo, Čumaljevo, Dulovo, Babyči Pokuťje (Babyči) a i.¹⁶

Predstavitelia gréckokatolíckej cirkvi a štátnych orgánov túto expanziu pravoslavia na území Podkarpatskej Rusi a čiastočne aj severovýchodného Slovenska prijímali s veľkou nevôľou. Vládnuce kruhy sa obávali masového prechodu gréckokatolíckych veriacich na pravoslávnu vieru. Pravoslávnych veriacich obviňovali z rusofilstva a panslavizmu. Tieto tendencie boli v 19. a na začiatku 20. storočia spájané s politickými aspektmi, pri ktorých sa na mocné cárské impérium hľadalo s nádejou politického oslobodenia slovanských národov. Pri voľbe medzi rakúskym a uhorským impériom si Slovania spolu s národným buditeľom Jánom Kollárom navzájom priali: „...raději k velikému tomu tam přichyl se dubisku“. Keď sa táto tendencia prejavila v politickej rovine, bola označovaná ako „panslavizmus“.¹⁷ Nakoniec mukačevský biskup požiadal o policajný zásah. Dňa 21. apríla 1904 prebehol prvý marmarošsko-sihotský proces (tzv. ižský proces) v Marmarošskej Sihoti (mesto ležiace dnes v Rumunsku pod názvom *Sighetu Marmatei*) proti 22 obvineným veriacim pravoslávneho rítu. Obžaloba ich vinila z velezrady a povstania proti gréckokatolíckej cirkvi. Roľníci Akim Vakarov, Vasiľ Lazar a Vasiľ Kenyz boli odsúdení na 14 mesiacov väzenia a k 1 000 korunovej

¹⁶ MAREK, Pavel - BUREHA, Volodymyr. *Pravoslavní v Československu v letech 1918 – 1953. Příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi*. Brno : CDK, 2008, s. 38. Pozri aj MAREK, Pavel - LUPČO, Martin. *Nástin dějin pravoslavné církve v 19. a 20. století. Prolegomena k vývoji pravoslaví v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi v letech 1860 – 1992*. Brno : CDK, 2012, s. 41-42.

¹⁷ VASIL, Cyril, SJ. *Gréckokatolíci. Dejiny - osudy - osobnosti*. Košice : Byzant, Vydavateľstvo Spolku sv. Cyrila a Metoda, 2000, s. 117.

pokute, Vasil' Pliska na jeden rok väzenia, ostatní dostali menšie tresty na slobode a peňažité tresty od 200 – 500 korún. Ižský proces bol charakterizovaný štátom ako „moskovilský“.¹⁸ Obyvateľov Izy však tieto udalosti neodradili od pravoslavia, ale naopak, ešte viac ich upevnili.

Roku 1910 bol cholmským arcibiskupom Evlogijom (Georgievskij) vysvätený Alexej Kabaljuk (1877 – 1947)¹⁹ na jeromonacha. Počas prvého marmaroško-sihotského procesu

¹⁸ HORKAJ, Štefan. Súdy proti pravoslávnyim veriacim na Slovensku začiatkom 20. storočia (naše slovenské „marmaroš-sigotské“ súdy). In *Pravoslávny teologický zborník*, 2005, roč. 28, č. 13, s. 203-234; IVAN, Róbert. *Obnova pravoslavia na území Slovenska v 20. storočí*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU v Prešove, s. 19-29; K. N. K otázce pravoslavia a únie na východnom Slovensku. *Snahy ľudu o návrat k pravoslaviu*. (Prvý a druhý marmaroško-sihotský proces). In *Pravoslávny teologický zborník*, 1971, č. 3, s. 120-127; MAREK - BUREHA, *Pravoslavní v Československu*, s. 39.

¹⁹ *Schiarchimandrita Alexej (Alexander Ivanovič Kabaljuk)* - narodil sa 1. marca 1887 v dedine Jasiňa v dnešnom Zakarpatsku. V roku 1905 navštívil Kyjevsko-Pečovskú lavru (kláštor), ktorá ho duchovne veľmi oslovila. Z Kyjeva si doniesol veľa teologickej literatúry. V rokoch 1907 – 1908 navštívil sv. Horu Athos, monastier sv. Panteleimona, kde sa zjednotil s pravoslávnu cirkvou. V tom istom roku odišiel do Jabložinského monastiera. Dňa 25. marca 1910 prijal mníšstvo s menom Alexej a bol vysvätený na diakona a kňaza. V roku 1911 dostal od srbského patriarchu Lukijana požehnanie na duchovenskú činnosť na území dnešného Zakarpatska. Štátna správa mu však nedovoľovala vykonávať túto službu, prenasledovala ho. Často v prestrojení chodieval z dediny na dedinu a vykonával bohoslužby v súkromných domoch v nočných hodinách. V roku 1913 navštívil USA. V roku 1914 prišiel na druhý marmaroško-sihotský proces, aby dokázal, že tu nejde o politickú, ale náboženskú záležitosť. Súdnou mocou bol odsúdený na 4 a pol roka väzenia a trest si odpykal v Debrecíne a Šoproni. V roku 1918 bol prepustený. Po skončení vojny usilovne a misijne pracoval, stal sa archimandritom v monastieri sv. Nikolaja v Ize. Zomrel 9. novembra 1947. V roku 1999 bol vyhlásený za svätého. Pozri bližšie: DŽUGANOVÁ, *Pravoslávny cirkevný kalendár* 2009, s. 39.

pôsobil v Haliči, Rusku a USA. Čoskoro sa však vrátil domov a začal slúžiť bohoslužby pre svojich krajanov, najprv v Mukačeve, potom v Ize. Pastierska činnosť jeromonacha Kabaljukamala úspech a pravoslávne hnutie zachvátilo takmer celý severovýchod Uhorska. Približný počet pravoslávnych na Podkarpatskej Rusi bol takmer do 30 000 veriacich.²⁰ Obavy zo šírenia pravoslavia vyvrcholili na prelome rokov 1913 – 1914 tzv. druhým marmaroško-sihotským procesom. V ňom bolo súdených 94 ľudí, ktorí sa podľa obžaloby dopustili zločinu tým, že prestupom z gréckokatolíckej cirkvi k pravoslávnej sledovali politické ciele, chceli karpatoruských pravoslávnych podriaďiť ruskej pravoslávnej cirkvi a časť maďarského územia (Marmarošskú, Ugočskú a Berežskú župu) pripojiť k Rusku.²¹ Hlavným obžalovaným bol jeromonach Alexej Kabaljuk, ktorý v záverečnej reči povedal: *„Tu sa odohráva konfesijný proces. Tu, ako v chráme, sú prítomní veriaci i ja, ako ich kňaz... My sme sa neprevinili. Všetko, čo sme vykonali, bolo uskutočnené výlučne pre pravoslávnu vieru a pre blaho národa, a preto posledný súd v tejto veci povie sám Isus Christos... Ak nám prichodí trpieť, tak budeme trpieť za svätú vec... Tam, na nebesiach, vedia, že v našich srdciach je iba jedno chcenie - dať do poriadku náš duchovný život.“*²²

Túžba po návrate veriacich do pravoslávnej cirkvi, hoci bola rôznym spôsobom hatená jej nepriateľmi, naberala stále väčší rozmer. Prejavilo sa to rôznymi excesmi a násilnosťami. V roku 1914 bol v meste Gorlice bez súdu popravený pravoslávny duchovný Maxim Sandowicz, rodák z dnes pohraničnej obce Źdyňa v Poľsku. V roku 1994 bol poľskou pravoslávnu cirkvou kanonizovaný ako svätý mučeník.²³

²⁰ K. N. K otázce, s. 124.

²¹ MAREK - BUREHA, Pravoslavní v Československu, s. 39.

²² DŽUGANOVÁ, Pravoslávny cirkevný kalendár 2009, s. 7.

²³ Tamže, s. 8.

Postavenie pravoslávnych veriacich v prvej Československej republike

Do roku 1918 na Slovensku vznikli iba dve parochie (farnosti) v Becherove a v Ladomirovej. De facto prvé christianizačné centrá pravoslávia na území východného Slovenska sa objavujú až krátko po vyhlásení samostatnosti Československa. Podľa slov historika Pavla Marka boli nimi Vyšný Svidník, Bardejov a Snina vo východnej časti Košickej župy.²⁴ Prvé obce, ktoré sa spontánne začali hlásiť k pravosláviiu boli prirodzene Becherov²⁵

²⁴ V súčasnosti sa obce Vyšný Svidník, Bardejov a Snina nachádzajú na severovýchodnom Slovensku a patria do Prešovského kraja. Toto územie sa nachádza v regióne bývalej Zemplínskej župy, a tak uvádzanie Košickej župy sa môže zdať zavádzajúcim. Pre spresnenie uvádzame historický vývoj územia Zemplína. Zemplín - je historické územie na východe Slovenska a v severovýchodnom Maďarsku. Názov má podľa Zemplínskeho hradu (Zemnen - zemný hrad, neskôr zaznamenaný aj pod názvami Zemlyn, Zemlenn, Zemlunn castrum a pod.), ktorý postavili na staroslovanskom hradisku na brehu rieky Bodrog severne od Somotora. Hrad Zemplín patril k jedným z najstarších hradov Zemplína. Bol vybudovaný ešte pred tatárskym vpádom. Zemplín vznikol ako samostatný administratívny útvar v 1. polovici 11. storočia (Zemplínsky komitát). Od 2. polovice 13. storočia sa vytvorila Zemplínska stolica, ktorú nahradila v 2. polovici 19. storočia Zemplínska župa. Po zrušení žúp a zriadení tzv. veľžúp roku 1923 slovenská časť Zemplína patrila do Košickej župy až do roku 1939. Za slovenského štátu sa obnovilo opäť župné zriadenie a Zemplín sa stal súčasťou Šariško-zemplínskej župy. Následne na základe novej územnej reorganizácie sa Zemplín stal počnúc rokom 1946 súčasťou Prešovského a Košického kraja a od roku 1960 patrí do Východoslovenského kraja. Po posledných územnosprávnych zmenách v roku 1996 bolo historické územie Zemplína začlenené do Prešovského kraja.

²⁵ Do Becherova sa z USA v roku 1920 vrátil miestny rodák, protojerej Grigorij Varchol, ktorý sa v Amerike stal pravoslávnym kňazom. Následne v marci 1922 sa v dome Fedora Varchola uskutočnilo prvé stretnutie pravoslávnych Becherovčanov. Bol zostavený prvý pravoslávny cirkevný zbor, ktorý pozostával zo šiestich členov a jereja Grigoriya Varchola. Pozri

bližšie: ВАРХОЛЬ, Григорій. *Православного Комитета Протоколъ Приходу и Разходу за 1922 и 1923 года и далее во сели Бехеровъ*. Бехеровъ : б. в., 1922, s. 7. (Pravdepodobne slovom *Разходу* sa myslelo dnešné *Расходу*) Žiaľ, dňa 5. júna 1928 protojerej Grigorij Varchol zomiera. Pochovaný bol pri chráme, kde mu bol postavený kamenný kríž s epitafom: „Здѣсь почитаетъ въ вечности Протоіерей ГРИГОРІЙ ВАРХОЛЬ, *1858 – +1928. Первый настоятель и основатель Православнаго прихода въ Бехерове. Вечная ему память.“ („Tu vo večnosti odpočívа protojerej GRIGORIJ VARCHOL, *1858 – +1928. Prvý správca a zakladateľ pravoslávnej farnosti v Becherove. Večná mu pamiatka.“) Za správcu farnosti v Becherove bol potom určený d. o. Alexej Omeljanovič. V uvedenej *Zápisnici farnosti* nachádzame aj dôležité informácie týkajúce sa počiatkov pravoslávnej cirkevnej obce (ďalej PCO) v Becherove, ako napr. darovanie pozemku na výstavbu kaplnky (darcovia: Fedor Michajlovič Grivna, Fedor Fedorovič Grivna so svojou matkou Máriou a Fedor Vadoc spolu so svojím otcom Alexejom); výstavba kaplnky (neskoršieho chrámu) rozmerov 10 x 6 m stavebnými majstrami Jánom Dračom a Jozefom Slosarčíkom zo Zborova, ktorého finančné náklady boli vyčíslené v sume 44 250,-- Krč. (s. 9-15); vysviacka novopostaveného chrámu Pokrovu (Záštitu) Presvätej Bohorodičky dňa 25. novembra 1923 mukačevsko-prešovským biskupom Venjaminom (Fedčenkovič), rovnako aj zvona (Георгій) dňa 26. novembra 1923, vážiaceho 125 kíl (s. 16); darovanie bohoslužobných kníh z Lvova dňa 23. augusta 1926 (s. 99) a i. V písomnostiach rozličnej proveniencie Archívu pravoslávneho farského úradu v Becherove (ďalej APFÚ Becherov) figurujú aj dokumenty obecného kronikára Josifa Rusiňka, ktorý uvádza: „[...] Keďže, ale od roku 1922 až 1923 sa obyvatelia obce po náboženskej stránke roztrhli na dve skupiny, a to grekokatolíci a pravoslávne, skoro v počte rovnjej polovici a pravoslávni si vybudovali svoj vlastný chrám, tak že grekokatolíkov zostáva v počte polovica v hore uvedenom množstve...“ (teda približne 355 grékokatolíkov a 355 pravoslávnych veriacich). Pozri bližšie: APFÚ Becherov, fond Spisy rôznej proveniencie, neusporiadané, bez sign. Pozri aj HORKAJ, Štefan. Neľahké časy obnovy Pravoslavia. In *Prameň* (mesačník Michalovsko-košickej pravoslávnej eparchie), 2009, roč. 7, č. 9, s. 2; ŽUPINA, Miroslav. Z histórie pravoslávnej cirkevnej obce Becherov. In *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*, 2003, roč. 49, č. 11, s. 10-12.

a Ladomirová,²⁶ od polovice roku 1923 a následne v roku 1924 Hrabské, Jurková Voľa, Korejovce, Krajné Čierne, Krajná Porúbka, Medvedie, Uličské Krivé, Vagrínek, Varadka,²⁷ Vyšná Jedľová a Vyšný Orlík,²⁸ od roku 1925 Medzilaborce, Stakčín a Telepovce (dnes Osadné), neskôr aj ďalšie pravoslávne lokality ako Čertižné, Hanigovce, Lutina, Milpoš, Olšinkovo, Rebrín (dnes Zemplínska Široká),²⁹ Venécia-Lukov, Világy/Wilagi (dnes Svetlice) a i.³⁰

²⁶ Ladomirová pri Svidníku patrí v súčasnosti v rámci regiónu medzi väčšie obce (podľa počtu obyvateľov) s vyrovnaným zastúpením dvoch cirkví východného rítu - pravoslávneho a gréckokatolíckeho. Ostatné vierovyznania sú v súčasnosti zastúpené v bezvýznamnej miere. V roku 1930 mala obec 791 obyvateľov, z toho 293 (37 %) gréckokatolíkov a 275 (34,8 %) pravoslávnych. Pozri bližšie: BEŇUŠKOVÁ, Zuzana. *Religiozita a medzikonfesijné vzťahy v lokálnom spoločenstve*. Bratislava : Ústav etnológie SAV, 2004, s. 102. Pozri aj Národný archív Praha (ďalej NA Praha), fond Ministerstvo kultúry - Sekretariát pro věci církevní 1967 – 1990, kartón 229, bez sign.; KERNÁŠEVIČ, Michal. Z kroniky farnosti Ladomirová. In *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*, 1969, roč. 15, č. 12, s. 274-275.

²⁷ Prvá písomná zmienka o PCO Varadka pochádza z roku 1340, keď v blízkosti Seničovho domu bol postavený prvý pravoslávny chrám. Tento kostol dal postaviť kňaz Fedor Kuriatovič. Z obdobia 20. storočia pochádza záznam o drevenom chráme Záštity (Pokrovu) Presvätej Bohorodičky z roku 1924, ktorý tu stojí až dodnes. Nový ikonostas bol postavený s príspevkom amerických veriacich a slávnostne vysvätený 14. – 15. októbra 1961. V roku 2004 sa konala slávnostná liturgia pri príležitosti 80. výročia od posviacky kostola, ktorej sa zúčastnil aj metropolita Nikolaj (Kocvár). Pozri bližšie: GMOTRIČOVÁ, Andrea. *Farská kronika PCO Varadka*. Varadka : b. v., 2010, s. 1-2, 5.

²⁸ BIELORUSKÝ, Andrej. História obce Vyšný Orlík. In *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*, 1993, roč. 39, č. 9, s. 350-351.

²⁹ Prvou pravoslávnu farnosťou na južnom Zemplíne bola obec Rebrín (dnes Zemplínska Široká). Po roku 1918 prijala časť bývalých gréckokatolíkov (okolo 40 rodín) pravoslávie a už v roku 1921 bola v PCO Rebrín slúžená prvá pravoslávna liturgia, ktorú celebraval igumen monastiera sv. Jova Počajevského v Ladomirovej Ignatij (Čokina), neskorší administrátor tejto cirkevnej obce. Pozri bližšie: TOMKO, Dušan. *História Rebrína (dnes PCO Zemplínska Široká)*. (Rkp.), s. 1.

Medzivojnové obdobie rokov 1918 – 1938 môžeme nazvať aj etapou rozvoja pravoslávnej cirkvi na Slovensku, na čo poukazuje aj sčítanie ľudu z 15. februára 1921. Cenzus sa uskutočnil na základe prvého československého zákona o sčítaní ľudu č. 256/1920 Zb. a na východnom Slovensku sa ku pravoslávnej cirkvi prihlásilo: 19 veriacich z okresu Humenné; 76 veriacich z okresu Michalovce; 364 veriacich z okresu Košice; 46 veriacich z okresu Sečovce; 21 veriacich z okresu Sobrance; 17 veriacich z okresu Veľké Kapušany a 16 veriacich z okresu Vranov nad Topľou, čo predstavovalo spolu 559 pravoslávnych veriacich.³¹ V inom uhle pohľadu to však videl Štátny úrad pre veci cirkevné (ďalej SÚC). V administratívnej agende nachádzame dokumenty, ktoré charakterizujú toto obdobie takto: „*Za prvej republiky byla pravoslavná církev na Slovensku velmi slabá. Ve 23 farních obcích s 14 duchovními žilo kolem 10 000 věřících. Pravoslavné farnosti byly součástí podkarpatsko-ruské eparchie. Pravoslavná církev v ČSR existovala jako exarchát srbské pravoslavné církve. V českých zemích, které tvořily pražskou eparchii, žilo kolem 25 000 věřících, ze značné míry emigrantů z Ruska. Pražská eparchie měla 11 farností systemisovaných a řadu nesystemisovaných. V eparchii působilo 20 duchovních. V čele eparchie stál biskup Gorazd.*“³²

S dejinami pravoslávneho hnutia na východnom Slovensku do roku 1945 úzko súvisí aj činnosť pravoslávneho kláštora sv. Jova Počajevského v Ladomirovej,³³ ktorý v roku 1923 vznikol

³⁰ MAREK - BUREHA, Pravoslavní v Československu, s. 366-367.

³¹ HORKAJ, Štefan. Z dejín pravoslávnej cirkvi na Slovensku. In *Pravoslávny teologický zborník*, 2004, roč. 27, č. 12, s. 215.

³² Národní archiv Praha (ďalej NA Praha), fond Státní úřad pro věci církevní 1949 – 1956 (ďalej SÚC 1949 – 1956), kartón 116 (ďalej k.), inv. č. 137.

³³ HARBUTOVÁ, Ľubica. *Ladomirovské reminiscencie. Z dejín ruskej pravoslávnej misie v Ladomirovej 1923 – 1944*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU, 2000, 127 s. Pozri aj SOVIČ, Eliáš - MACKO, Vladimír - KUDLOVÁ, Emília. *Z dejín Pravoslávneho monastiera Prepodobného Jova*

z podnetu archimandritu Vitalija (Maximenka)³⁴ za pomoci vtedajšieho senátora Juraja Laža.³⁵ Príchod ruskej pravoslávnej

Počajevského v Ladomirovej. Ladomirová : PCO Ladomirová, 2010, 94 s.; ŠKURLA, Michal. *Ladomirová.* Prešov : Nitech, 2007, s. 38-51.

³⁴ *Archimandrita Vitalij (Vasilij Maximenko)* - narodil sa 8. augusta 1870 v Lipkách, okres Rovno, vo Volyňskej guberniji. Ako trojročný úplne osirel a vychovával ho starší brat. Po ukončení štúdia v Jekaterinoslavskom duchovnom seminári bol Vasilij Maximenko ako jeden z najlepších žiakov odporúčaný na Kyjevskú duchovnú akadémiu. Po roku štúdia v Kyjeve prešiel na pozvanie rektora Kazanskej duchovnej akadémie do Kazane. Vo štvrtom ročníku štúdia zložil mníšsky sľub a prijal meno *Vitalij*. Hneď na druhý deň po tomto akte, 25. januára 1899, sa stal jerodiakonom. Kazanskú duchovnú akadémiu ukončil s hodnosťou kandidáta bohoslovía a jeho novým pôsobiskom sa stala misionárska Alexandrovská duchovná akadémia na Kaukaze. Po troch rokoch pôsobenia na Kaukaze prešiel do Volyňskej eparchie, kde dostal za úlohu obnoviť Počajevskú tlačiareň, postavenú ešte v roku 1618. Dňa 24. novembra 1902 bol Vitalij vymenovaný biskupom Antonijom za archimandritu. Pod jeho vedením sa z Počajeva stala jedna z najväčších cirkevných tlačiarň v cárskom Rusku. Udalosti prvej svetovej vojny však narušili jej ďalší rozvoj a spôsobili, že tlačiareň musela byť evakuovaná z Počajeva do Zdobunova, kde jej činnosť bola definitívne ukončená. Archimandrita Vitalij sa dostal do poľského väzenia, v ktorom ho držali osem mesiacov. Z Poľska sa mu podarilo dostať do Juhoslávie. Tu však zotrval len krátko, pretože Synoda Ruskej pravoslávnej cirkvi v zahraničí ho poverila úlohou obnoviť Počajevskú tlačiareň v jeho novom pôsobisku v dedine Ladomirová na východnom Slovensku. V Ladomirovej archimandrita Vitalij (Maximenko) prežil jedenásť rokov až do roku 1934, keď z rozhodnutia Synody ruskej pravoslávnej cirkvi v zahraničí odišiel do USA. Tu sa stal kanadským a severoamerickým arcibiskupom. Jeho pôsobiskom sa stal kláštor Svätej Trojice v Jordanville, kde od roku 1948 pôsobil ako predstavený. Zomrel v roku 1960. Pozri bližšie: HARBUĽOVÁ, Ľubica. *Ladomirovské reminiscencie. Z dejín ruskej pravoslávnej misie v Ladomirovej 1923 – 1944.* Prešov, Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU, 2000, s. 79-80; MAREK - BUREHA, Pravoslavní v Československu, s. 482-485.

³⁵ *Juraj Lažo* - narodil sa 3. mája 1867 vo Vyšnom Svidníku. Koncom prvej svetovej vojny vystupoval proti latinizácii a maďarizácii gréckokatolíckej

misie znamenal pre severovýchodný kút Slovenska posilnenie pozícií pravoslavia. Okrem výchovy a vzdelávania kňazské dorastu sa približne dvadsať ruských misionárov venovalo prevažne misijnej činnosti v tomto regióne. K najvýznamnejším patrili: igumen Vasilij Ptaščuk, archimandrita Andrej (Kolomackij),

cirkev, za čo bol 4 mesiace väznený v Prešove. Po vzniku ČSR spolupracoval s robotníckym hnutím. Mal zásluhu na založení spotrebného družstva Svätá trojica (1920 – 1935). Od roku 1924 bol propagátorom a spoluorganizátorom obnovy pravoslavia v Prešovskom kraji. V roku 1924 stál na čele cirkevnej tlačiarne, ktorá sídlila vo Vyšnom Svidníku, jej plné znenie bolo „*Tipografija J. Lažo Vyšnyj Svydnyk*“. V roku 1926 bola tlačiareň presťahovaná do Ladomirovej, do tamojšieho Kláštora prepodobného (ctihodného) Jova Počajevského, kde pracovala do roku 1944. V roku 1920 na kandidátke za Československú sociálno-demokratickú stranu robotníkov bol zvolený za senátora NZ ČSR (dostal 1 zo 74 mandátov uvedenej strany). Do 15. septembra 1925 bol jediným predstaviteľom zakarpatských Rusínov-Ukrajincov v najvyššom zákonodarnom orgáne republiky. Jeho zásluhou sociálno-demokratická strana získala 84,2 % hlasov vo Vyšnosvidníckom obvode. Senátor Juraj Lažo spolupracoval aj s Karpatskoruskou stranou pracujúceho ľudu, s drobnými roľníkmi a s bezzemkami. Kontaktoval sa s T. G. Masarykom. Z ďalších aktivít sú cenné jeho šľachetné pokusy organizovať a zakladať politické, hospodárske a kultúrno-osvetové spolky. Ctil si roľníkov, ktorí používali azbuku, a tiež ľudových spisovateľov, ako I. Žaka z Vápeníka, I. Nováka z Vyšného Orlíka a ďalších. Sám napísal a vydal vyše 17 letáčikov a brožúr, ktoré boli vytlačené v tlačiarňi, ktorú vlastnil. Najznámejšou je publikácia (brožúra) pod názvom „*Russkomu narodu na Slovensku*“ z roku 1925, v ktorej rozoberá sociálno-ekonomické, kultúrne a politické postavenie Rusínov na Slovensku. Zomrel 28. mája 1929 vo Vyšnom Svidníku, kde je aj pochovaný. Dostupné na internete: <<http://www.svidnik.sk/turista/osobnosti-a-cestni-obcania/jurko-lazo/>>. Pozri aj štúdiu: ŠTURÁK, Peter. Spoločensko-náboženská situácia v Československu v rokoch 1918 – 1927. Prednáška na Vedeckom seminári. Prešov 21. februára 2006. In *Vedecký projekt VEGA č. 1/2489/05. Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Prešov : PU GTF, 2006, s. 30-45. Dostupné na internete <http://www.zoe.sk/pub/doc/theologos/t_spolocensko_nabozenska_situacia_1918_1927.pdf>

archimandrita Savva (Struve) a archimandrita Vitalij (Maximenko), ktorí sa okrem iného, zaslúžili aj o rozvoj periodickej tlače. Tlačiareň „*Russkaja cerkovnaja typografija prep. Jova vo Vladimírovej na Slovensku*“ vydávala časopisy a noviny ako napr. Russkij psal'tyr; Pravoslavnaja Karpatskaja Rus – cerkovnonarodnyj organ dviženija na Karpatskoj Rusi i vostočnom Slovensku (neskôr Pravoslavnaja Rus); Pravoslavnaja Rus – Zarubežnaja Rus rodnoj osvoboždennoj Rusi; Pravoslavnaje Lemkovščina; Detstvo vo Christe; Pravoslavnyj puť, atď. V dôsledku vojny činnosť ruskej pravoslávnej misie v Ladomirovej bola ukončená roku 1944 a mnísi emigrovali cez Nemecko, Bavorsko a Švajčiarsko do USA, kde sa uchýlili do kláštora Svätej Trojice v Jordanville.³⁶

Do roku 1928 vzniklo na Slovensku 26 náboženských obcí,³⁷ ktoré disponovali provizórnym štatútom a jurisdikčne sa hlásili ku konštantínopolskej (carihradskej) patriarchii, reprezentovanej arcibiskupom Sawatijom (Vrabcom),³⁸ hoci obec Ladomirová bola považovaná za misionárske centrum Ruskej pravoslávnej cirkvi v zahraničí a väčšina z pravoslávnych veriacich na severo-východnom Slovensku boli rusínskej (ukrajinskej) národnosti na čele s archimandritom Vitalijom (Maximenkom), ktorí viac

³⁶ MAREK - BUREHA, Pravoslavní v Československu, s. 370-373; HARBULOVÁ, Ladomirovské reminiscencie, s. 26-27, 98-99. ALEŠ, Pavel. *Pravoslávna cirkev u nás. Prehľad dejinnej cesty*. Prešov : Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, 1998, s. 48-50.

³⁷ MAREK - BUREHA, Pravoslavní v Československu, s. 367.

³⁸ K podrobnejšiemu životopisu o arcibiskupovi Sawatijovi (vlastným menom Antonín Jindřich Vrabec) pozri štúdiu: Arcibiskup KRYŠTOF. Arcibiskup Sawatij a dejiny pravoslávnej cirkve východného Slovenska a Podkarpatské Rusi. In *Pravoslávny teologický zborník*, 2000, roč. 23, č. 8, s. 124-146; Pozri aj MAREK, Pavel - BUREHA, Volodymyr - DANILEC, Jurij. *Arcibiskup Sawatij (1880 – 1959). Nástin života i díla zakladateľské postavy pravoslávnej cirkve v Československej republike*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2009. 249 s.; MAREK, Pavel - DANILEC, Jurij. Príspevek k poznání aktivit arcibiskupa Sawatije na Podkarpatské Rusi v první polovině 20. století. In *Kultúrne dejiny*. Ružomberok : Verbum - vydavateľstvo KU, 2010, s. 24-43.

inklinoval k jurisdikcii ruského metropolitu Jevlogija (Georgievského). To, že archimandrita Vitalij (Maximenko) patrilo k významným postavám pravoslávnej cirkvi v Československu dosvedčujú aj slová Vladimíra Grigoriča: „*Musel by som napísať veľkú kapitolu, aby som ukázal, koľko trpezlivosti, energie, lásky k sv. pravoslávii a ľudu a skutočnej mníšskej vytrvalosti prejavil archimandrita Vitalij...*“³⁹ Dôležitým faktom však ostáva to, že pôsobenie ruskej pravoslávnej misie a jej bratstva sprostredkoval arcibiskup Sawatij (Vrabec), ktorý odlišnú cirkevnú jurisdikciu toleroval a Ladomirovú v máji 1926 aj osobne navštívil.⁴⁰ V poradí treťou a oficiálne uznanou štátom bola jurisdikcia srbskej pravoslávnej cirkvi. Vyplyvalo to aj zo starých rakúsko-uhorských zákonov z 10. augusta 1868, ktoré boli potvrdené § 2 prvého zákona ČSR z 28. októbra 1918, kde na všetkých pravoslávnych žijúcich v hraniciach habsburskej monarchie (teda aj v Rakúsko-Uhorsku) sa vzťahovala jurisdikcia srbskej pravoslávnej cirkvi. Pravoslávni autori sa odvolávajú na nariadenie „*Taxis ton thronon tes orthodoxu anatolikes ekklesias*“ z roku 1855.⁴¹ Toto tvrdenie sa do dnešných dní, ani nepotvrdilo a ani nevyvrátilo.

Podľa sčítania ľudu z roku 1930 sa na Slovensku hlásilo k pravoslávnej viere 9 073 obyvateľov a na Podkarpatskej Rusi 111 969 obyvateľov.⁴² Pravoslávna cirkev pozostávala na území

³⁹ TREBIŠOVSKÝ, Pravoslav. Obnovenie cyrilometodovskej pravoslávnej cirkvi v Československu. In *Pravoslávny teologický sborník*, 1989, č. 15, s. 29. Pozri aj MAREK - BUREHA, Pravoslavní v Československu, s. 482-485.

⁴⁰ MAREK - BUREHA, Pravoslavní v Československu, s. 367.

⁴¹ FEJSÁK, Jozef. Pravoslávna cirkev na východe našej vlasti po prvej svetovej vojne. In *Pravoslávny teologický sborník*, 1983, č. 9, s. 165. Pozri aj IVAN, Obnova, s. 36.

⁴² *Sčítanie ľudu v republike Československej zo dňa 15. februára 1921, 2. Diel, 3. časť (Slovensko a Podkarpatská Rus)*. Praha, 1925, s. 206; *Sčítaní ľudu v republike Československé ze dne 1. prosince 1930, Díl 1*. Praha, 1934. - Tab. 11-1. Náboženské vyznanie prítomného obyvateľstva. Pozri aj ŠTURÁK, Peter. *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Náboženské vydavateľstvo Petra, 1999, s. 38-39. Pozri aj

vtedajšieho Československa z dvoch pravoslávnych eparchií – pražskej a mukačevsko-prešovskej (podkarpatskoruskej). V roku 1940, v období vojnovej Slovenskej republiky, síce tento počet mierne poklesol, asi na 7 000 veriacich žijúcich v deviatich farnostiach,⁴³ avšak v 50. rokoch sa už počet členov pravoslávnej cirkvi odhadoval na 280 000 – 300 000 osôb, čo súviselo s realizáciou likvidácie gréckokatolíckej cirkvi štátnou mocou.⁴⁴

Pravoslávna cirkev v područí štátu a strany po roku 1945

Oslobodenie Slovenska a Čiech spod jarma nacistického Nemecka Červenou armádou po druhej svetovej vojne sa nieslo v znamení postupného začleňovania obnoveného Československa do sovietskej sféry vplyvu. Na význame začal nadobúdať aj moskovský patriarchát, ktorý po vojne riadil patriarcha moskovský a celej Rusi Alexij I. (Simanskij). Pravoslávna cirkev v ZSSR ako aj v satelitných štátoch začala po roku 1945 plniť významnú úlohu „sprostredkovateľa“ medzi straníckym aparátom vládnucej strany (KSČ) a prostým ľudom. Postupne preberala komunistickú terminológiu, hodnotový systém, ba čiastočne i oficiálne spoločenské a politické názory a predstavy. Nový patriarcha Alexij I. (Simanskij), zvolený vo februári 1945, rovnako ako aj arcibiskup český a pražský Jelevferij (Voroncov), podľahli ilúzii, že ústretové gestá, ale i faktická podpora zo strany vlády

KAPLAN, Karel. *Stát a církev v Československu v letech 1948 – 1953*. Brno : Nakladatelství Doplněk, 1993, s. 5.

⁴³ Tento pokles nastal v dôsledku odstúpenia časti východného Slovenska Maďarsku na základe dohody z apríla 1939

⁴⁴ KONEČNÝ, Stanislav. Vývoj a niektoré problémy pravoslávnej cirkvi na Slovensku v 20. storočí. In MAČALA, Pavol - MAREK, Pavel - HANUŠ, Jiří. *Církev 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, s. 560.

rešpektujú záujmy cirkvi.⁴⁵ Opak bol pravdou. Predznamenal to aj ďalší vývoj udalostí, keď už 29. júna 1945 pripadla Podkarpatská Rus ZSSR („splatenie vojnovnej dane za oslobodenie ČSR“), čo následne vyústilo do rozdelenia Mukačevsko-prešovskej eparchie.

Po tom ako Podkarpatskú Rus (Zakarpatská Ukrajina) anektoval Sovietsky zväz, bola na území ČSR ustanovená jednotná československá pravoslávna cirkev. Keďže počas druhej svetovej vojny prešla pravoslávna cirkev veľmi zložitým obdobím, český biskup Gorazd (Pavlík) bol popravený a na Slovensku boli pravoslávni prenasledovaní a z iniciatívy šarišsko-zemplínskeho župana Andreja Dudáša postavení takmer mimo zákon, môžeme skonštatovať, že toto obdobie sa v Československu nieslo v znamení konsolidácie pomerov organizačných štruktúr pravoslávnej cirkvi. K zlepšeniu celkovej situácie v cirkvi prispel aj príchod volyňských Čechov z bývalej Volyňskej gubernie ako aj návrat demobilizovaných vojakov 1. čs. armádneho zboru. Počet pravoslávnych cirkevných obcí (ďalej PCO) sa tak v roku 1947 rozrástol na 38, menovite Banská Bystrica, Becherov, Borov, Bratislava, Vagrinec, Lukov-Venécia, Vyšný Orlík, Vyšná Jablonka, Hanigovce, Hrabské, Humenné, Dara, Žilina, Košice, Krajné Čierne, Krásny Brod, Laborec, Ladomirová, Ľutina, Medvedie, Milpoš, Michalovce,⁴⁶ Nižná Jablonka, Ostružina, Olšinkov, Osadné, Petrovce, Prešov, Pčolinné, Rebrín, Svetlice, Stakčín, Stanča, Trnava, Uličské Krivé, Čertižné, Čukalovce a Jalová. Zároveň od roku 1920 do roku 1950 na území Slovenska pôsobilo 61 pravoslávnych duchovných.⁴⁷

⁴⁵ KONEČNÝ, Stanislav. *Pravoslávna cirkev na Slovensku po druhej svetovej vojne*. Košice : Spoločenskovedný ústav SAV, 2008, s. 323. Dostupné na internete: <<http://www.mtatk.hu/interreg/pdf/konecny12.pdf>>

⁴⁶ HORKAJ, Štefan. Historický pohľad na michalovskú pravoslávnu farnosť. In GERKA, Milan (zost.). *Pravoslávny kalendár 2000 (ročenka)*. Prešov : Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, 1999, s. 134-142.

⁴⁷ Údaje o počte farností sa u pravoslávnych autorov rozchádzajú. Dana Džuganová uvádza celkový počet farností 38 (vrátane nesystemati-

Podľa slov historika Stanislava Konečného, významný medzník v dejinách pravoslávnej cirkvi predstavuje dátum 7. december 1949. Tento deň je spájaný so zasadaním eparchiálneho zhromaždenia, ktoré na svojom jednaní zvolilo členov eparchiálnej i exarchátnej rady. Nová Ústava pravoslávnej cirkvi v Česko-slovensku prezentovala tri pravoslávne eparchie: pražskú, olomoucko-brnenskú a prešovskú, čo bolo nutným predpokladom vzniku metropolie.⁴⁸ Začiatkom decembra exarcha Jelevferij žiadal o štátny súhlas, aby sa protojerej Čestmír (Kráčmar)⁴⁹ mohol stať

zovaných), zatiaľ čo Róbert Ivan iba 12 (systematizované farnosti). Pozri bližšie: DŽUGANOVÁ, Pravoslávny cirkevný kalendár 2009, s. 7; IVAN, Obnova, s. 106.

⁴⁸ *Metropolie* - v katolíckej cirkvi nachádzame paralelu v termíne cirkevná provincia, resp. arcidiecéza.

⁴⁹ *Vladyka Čestmír (Kráčmar)* - sa narodil 31. októbra 1894 v dedinke Podmokly. Pochádzal z roľníckej rodiny. Absolvoval štúdium na Československej obchodnej akadémii (1912), Vysokej škole obchodnej a právnickú fakultu UK v Prahe, teológiu vyštudoval na Husovej teologickej fakulte v Prahe a navštevoval taktiež prednášky na filozofickej fakulte. Najprv pracoval ako bankový úradník, neskôr ako riaditeľ Zemské banky v Prahe. Súčasne vykonával aj funkciu pedagóga na obchodnej škole a potom ako učiteľ náboženstva. Po založení Cirkvi československej sa stal jej členom a po uzatvorení tzv. pravoslávnej krízy prešiel do cirkvi pravoslávnej. V roku 1927 bol biskupom Gorazdom (Pavlíkom) vysvätený na diakona a kňaza, následne pracoval ako predseda cirkevného odboru eparchiálnej rady, bol i predsedom cirkevného súdu a duchovnú službu vykonával podľa potrieb cirkvi v Čechách i na Morave, najčastejšie v Josefově a Jaroměři. V roku 1935 sa s rodinou presťahoval z Prahy do Dvorců u Lysé nad Labem. V júni 1942 bol gestapom zatknutý a uväznený. Po prepustení sa zapojil do odboja v skupine „český kurýr“, ktorá bola napojená na organizáciu „V boj“. Po vojne patrilo k obnoviteľom pravoslávnej cirkvi, od novembra 1945 bol duchovným správcom eparchie, v januári 1946 sa ako vedúci delegácie zúčastnil jednaní v Moskve, kde patrilo k blízkym spolupracovníkom arcibiskupa Jelevferija. Po založení bohosloveckého seminára sa stal jeho rektorom. Dňa 3. januára 1950 bol zvolený za prvého eparchu novozriadenej olomoucko-brnenskej diecézy. V tejto funkcii zotrval do

biskupom olomoucko-brnenskej eparchie a archimandrita Alexander Petrovič Dechtere (Alexij) biskupom prešovskej eparchie. Voľba eparchiálnej rady, jej komisií a biskupa Alexija sa uskutočnila na zhromaždení pravoslávnych veriacich a hostí v Prešove 30. decembra 1949.⁵⁰ Vysviacka nových kandidátov do biskupských hodností, protojereja Čestmíra (Kráčmara) a archimandritu Alexija (Dechtere) sa zrealizovala vo februári v roku 1950. Danej slávnosti sa zúčastnila aj medzinárodná delegácia moskovskej patriarchie vedená metropolitom Nikolajom (Jaruševičom). Nová olomoucko-brnenská diecéza disponovala 26 farnosťami, 18 duchovnými a 31 000 veriacimi.⁵¹ O pár dní nato prebehla v Prešove v chráme sv. Alexandra Nevského vysviacka archimandritu Alexija (Dechtere) v rovnakom zastúpení cirkevných hodnostárov, vrátane novovysväteného biskupa olomoucko-brnenskej eparchie Čestmíra (Kráčmara).⁵²

Dňa 28. apríla 1950 sa uskutočnil v Prešove známy „Prešovský sobor“ (Akcia „P“), ktorý zrušil Užhorodskú úniu na Slovensku a násilne inkorpoval duchovných ako aj veriacich gréckokatolíckej cirkvi do cirkvi pravoslávnej. Gréckokatolícka cirkev tak počnúc májom 1950 bola nútená zmeniť formu svojej existencie. Z cirkvi po druhej svetovej vojne uznávanej, sa stala cirkev katakombálna, ktorú vtedajší režim označil adjektívom „podzemná“.⁵³

októbra 1953, kedy rezignoval a stiahol sa do ústrania. Pracoval ako bankový úradník. Dôvodom jeho rezignácie boli pravdepodobne zdravotné dôvody, neoficiálne však prevládajú dôvody politické a osobné. Zomrel 27. decembra 1971 v Prahe. Pozri bližšie: MAREK - BUREHA, *Pravoslavní v Československu*, s. 407.

⁵⁰ KONEČNÝ, *Pravoslávna cirkev*, s. 325.

⁵¹ MAREK - BUREHA, *Pravoslavní v Československu*, s. 408.

⁵² Хиротония Пряшевского епископа. In *Свет православия*, 1950, роѣ. 3, ѣ. 3, s. 39-44; ЩЛЕПЕЦКИЙ, Андрей. Приветственные письма Преосвященному Владыке Алексию по поводу его хиротонии. In *Свет православия*, 1950, роѣ. 3, ѣ. 3, s. 45.

⁵³ ŠTURÁK, *Dejiny*, s. 106.

K ďalším zločinom komunizmu, ktorý vyplynul z uznesenia „Veľkého soboru“, patrila aj perzekúcia gréckokatolíckych duchovných v podobe „Akcie P-100“. Išlo o násilné vystaňovanie kňazov gréckokatolíckej cirkvi, počnúc 6. novembrom 1951, ktorí odmietli prijať pravoslávie. Deportovaní boli prevažne do Čiech a na Moravu (napr. Ústí nad Labem, Liberec, Olomouc, Ostrava, Brno, Hradec Králové, Praha, Pardubice, Jihlava), kde prevažne v robotníckych profesiách mali zabudnúť na svoju minulosť a v novom prostredí sa stať „užitočnými“ budovateľmi spravodlivého ľudského poriadku.⁵⁴

Výsledky Akcie „P“ sa prirodzene odzrkadlili aj v rapídnom náraste pravoslávnych veriacich. Prešovská eparchia mala po sobore (sne) 259 farností s 1022 filiálkami.⁵⁵ Neobvyklý nápor nových veriacich na východnom Slovensku viedol k logickému rozdeleniu prešovskej eparchie na dve časti. Dňa 29. júla 1950 sa v Michalovciach konalo zakladajúce zhromaždenie michalovskej eparchie za účasti 273 delegátov. Zhromaždenie pod predsedníctvom vladyku Alexija (Dechtereva) zvolilo jednomyselne za prvého biskupa novej Michalovskej eparchie bývalého gréckokatolíckeho kňaza, najstaršieho cirkevného hodnostára a kanonika Viktora Michaliča. Viktor Michalič bol 8. októbra 1950 po prijatí mníšskeho mena Alexander vysvätený za pravoslávneho biskupa a ustanovený za prvého michalovského hierarchu.⁵⁶ Na vysviacke nového michalovského biskupa sa zúčastnilo približne 50 000 veriacich, konkrétne za michalovskú eparchiu 30 000 a za prešovskú 20 000.

⁵⁴ MAREK, „Akce 100“, s. 86.

⁵⁵ Pravoslávna cirkev na Slovensku ukončuje reorganizáciu. Založenie eparchie v Michalovciach a voľba biskupa. In *Svetlo pravoslávia*, 1950, roč. 1, č. 5-6, s. 49-51.

⁵⁶ Bůh žehná lidu svému. Druhá pravoslavná eparchie na Slovensku. In *Hlas pravoslavi*, 1950, roč. 6 (19), č. 7, s. 145-146. Pozri aj Pravoslávna cirkev na Slovensku ukončuje reorganizáciu. Založenie eparchie v Michalovciach a voľba biskupa. In *Svetlo pravoslávia*, 1950, roč. 1, č. 5-6, s. 49-51.

Na Zemplíne tak vznikla štvrtá eparchia, ktorá po svojom zriadení pozostávala z 90 farností a 362 filiálok s počtom veriacich 103 917.⁵⁷ Na základe korešpondencie KNV môžeme konštatovať, že cieľ KSC a jej súčasti KSS, ako aj nižších orgánov štátnej správy v Československu bol jednoznačný, a to protikatolícky. Snahou stranického aparátu bolo cez počiatočnú likvidáciu gréckokatolíckej cirkvi v jej pridružení k pravoslávniu, postupne dosiahnuť vytvorenie „národnej“, teda lojálnej cirkvi podriadenej režimu, ktorej završením by bol definitívny zánik cirkvi ako takej v procese celkovej ateizácie spoločnosti.

Po „Veľkom sobore“ ako sme už vyššie spomenuli, počet pravoslávnych veriacich v Československu neúmerne vzrástol. Kým v roku 1930 sa ku pravoslávnej cirkvi podľa vtedajších štatistík iba na Slovensku hlásilo len 9 073 ľudí v dvadsiatich obciach, od júla 1950 ich počet vzrástol na úctyhodných takmer 300 000.⁵⁸ Administratívnym prevedením gréckokatolíckych veriacich sa tak pravoslávna cirkev v Československu delila na štyri eparchie: pražskú s 36 farnosťami a 55 000 veriacimi, olomouckobrnenskú s 24 farnosťami a 30 000 veriacimi, prešovskú so 160 farnosťami, 665 filiálkami a 173 550 veriacimi a michalovskú s 95 farnosťami, 362 filiálnymi obcami a so 103 917 veriacimi.⁵⁹ Prešovská eparchia bola rozdelená na 7 arcidekanstiev a 36 dekanstiev, celkom nová michalovská eparchia pozostávala z troch arcidekanstiev a 16 dekanstiev.⁶⁰

Vznik štyroch eparchií so svojimi biskupmi, teologického učilišťa pre vzdelávanie kňazov (v akademickom roku 1948/49 bol otvorený Duchovný seminár v Karlových Varoch, neskoršia

⁵⁷ MAREK - BUREHA, Pravoslavní v Československu, s. 409.

⁵⁸ GERKA, Milan. Pravoslávna cirkev na Slovensku. In *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*, 1998, roč. 44, č. 6, s. 20.

⁵⁹ KONEČNÝ, Pravoslávna cirkev, s. 328. Pozri aj HORKAJ, Štefan - PRUŽINSKÝ, Štefan. *Pravoslávna cirkev na Slovensku v 19. a 20. storočí. Eudia - udalosti - dokumenty*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU v Prešove, s. 165; TREBIŠOVSKÝ, Obnovenie, s. 45.

⁶⁰ KONEČNÝ, Vývoj, s. 566.

Pravoslávna bohoslovecká fakulta so sídlom v Prešove /ďalej PBF/) a hospodárske zabezpečenie cirkvi zo strany štátu umožnili pravoslávnej cirkvi, aby začala uvažovať o reálnej možnosti získať úplnú cirkevnú samostatnosť, t. j. autokefality. Pre vysvetlenie je nutné ešte povedať, že pravoslávne cirkvi - na rozdiel od katolíckej, ktorá je riadená z jedného centra - sú spravidla, ak splnia určité podmienky, autokefálne (nezávislé). Pravoslávna cirkev v Československu sa o to usilovala už v medzivojnovom období, ale reálne podmienky sa utvorili až po likvidácii únie.⁶¹ Nakoľko pravoslávna cirkev v Československu splnila všetky podmienky na získanie autokefality, vyhlásilo exarchátne zhromaždenie ako najvyšší cirkevný orgán na odporúčanie pravoslávneho episkopátu a exarchátnej rady dňa 8. decembra 1951 autokefality československej pravoslávnej cirkvi.⁶² Následne bola schválená Ústava autokefálnej pravoslávnej cirkvi v Československu, o čom predniesol referát protojerej J. Hreha a na druhý deň 9. decembra 1951 bol slávnostne intronizovaný (vysvätený) za metropolitu pražského a celého Československa exarcha Jelevferij (Voroncov) v katedrálnom chráme sv. Cyrila a Metoda v Prahe na Resslovej ulici č. 9.⁶³ Po získaní autokefality sa uskutočnili voľby

⁶¹ PEŠEK, Jan - BARNOVSKÝ, Michal. *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava : Veda, 1997, s. 256.

⁶² NA Praha, f. SÚC 1949 – 1956, k. 118, inv. č. 138; NA Praha, f. SÚC 1949 – 1956, k. 208, inv. č. 200; A KPR Praha, f. KPR 1919 – 1962, k. 438, inv. č. 2021. Pozri aj dobovú tlač: Ohlasy autokefalie pravoslávnej cirkvi v Československu. In *Svetlo pravoslavia*, 1952, roč. 2, č. 5, s. 12-13; Vyhlásení autokefality pravoslávnej cirkve v Československu. In *Hlas pravoslavi*, 1952, roč. 8 (21), č. 1, s. 3; PLÍHAL, Josef. Významný mezník v dějinách církve. In *Hlas pravoslavi*, 1952, roč. 8 (21), č. 1, s. 10; K. M. Zasedání exarchátního shromáždění. In *Hlas pravoslavi*, 1952, roč. 8 (21), č. 1, s. 11-15; Великие дни Православной Церкви в Чехословакии. In *Свет православия*, 1951, roč. 4, č. 10, s. 146-147; Экзаршее Собрание провозглашает автокефалию. In *Свет православия*, 1951, roč. 4, č. 10, s. 147-162.

⁶³ Archiv Kanceláře prezidenta republiky Praha, fond Kanceláře prezidenta republiky 1919 – 1962, kartón 438, inv. č. 2021; NA Praha, f. SÚC 1949 – 1956, k. 207, inv. č. 195.

do všetkých štruktúr pravoslávnej cirkvi. Nastalo nové obdobie československej pravoslávnej cirkvi, ktoré sa nieslo v znamení posilnenia cirkvi po jej osamostatnení, zároveň ju však sprevádzali nové problémy v dôsledku nedostatku kňazov na východnom Slovensku ako aj hromadného prestupovania pravoslávnych veriacich (bývalých uniátov) na katolícku vieru na konci roka 1954 a začiatkom roka 1955 (tzv. prestupová akcia na rímskokatolícku vieru).⁶⁴ Súviselo to aj s nariadením z 24. júla 1954, ktoré zrušilo úradné evidovanie náboženského vyznania. Následne tak počas rokov 1954 – 1955 sa veriaci z 30 dedín východného Slovenska prihlásili k rímskokatolíckej cirkvi.⁶⁵

Rok 1968 a úsilie o konsolidáciu pomerov

Pravoslávna cirkev v októbri 1950 mala k dispozícii 135 kňazov, z toho 103 tzv. zjednotených duchovných, 18 tzv. staropravoslávnych popov a 14 novovysvätených kňazov. Skutočnosť, že iba 13,3 % správcov parochií riadne absolvovalo pravoslávnu dogmatiku a ovládalo obrady, výrazne poznačila charakter a úroveň pastoračnej činnosti. Až 76 % pravoslávnych kňazov tvorili bývalí gréckokatolícki duchovní, z ktorých mnohí, vrátane niektorých hodnostárov, sa zjednotili len formálne.⁶⁶ O niekoľko mesiacov po pravoslávnej akcii Predsedníctvo ÚV KSČ na svojej schôdzi konanej 28. augusta 1950⁶⁷ pertraktovalo aj problémy pravoslávnej cirkvi, ktoré súviseli s konsolidáciou pomerov po začlenení bývalých gréckokatolíkov. V správe o situácii v pravoslávnej cirkvi na východnom Slovensku sa dozvedáme, že reakcie medzi veriacimi boli rôzne. Od „vrelého

⁶⁴ NA Praha, f. SÚC 1949 – 1956, k. 208, inv. č. 200.

⁶⁵ PEŠEK, Jan - BARNOVSKÝ, Michal. *Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953 – 1970*. Bratislava : Veda, 1999, s. 52-53.

⁶⁶ KONEČNÝ, Vývoj, s. 566.

⁶⁷ Národní archiv Praha (ďalej NA Praha), fond Předsednictvo ÚV KSČ 1945 – 1954, svazek 21, arch. jednotka 233, bod 8.3.

prijatia“ pravoslávia v okrese Snina, cez neutrálne v okresoch Sabinov a Svidník, až po vyhrotené v okresoch prevažne Zemplína, hlavne vo Vranove nad Topľou (obce Davidov, Banské, Poša a Rudlov) a Michalovciach (obce Pusté Čemerné, Trhovište a Rakovec nad Ondavou).⁶⁸ V severovýchodných okresoch, kde predtým pôsobila gréckokatolícka i pravoslávna cirkev, čiže kde žilo rusínske (ukrajinské) obyvateľstvo, bol stav pokojnejší. V južných, teda slovenských, prípadne maďarských okresoch so silnou rímskokatolíckou a kalvínskou tradíciou boli pomery zložitejšie. Pravoslávie de facto neprijalo 42 obcí a v tomto zotrvali až do opätovného uznania gréckokatolíckej cirkvi roku 1968.⁶⁹

Politicko-cirkevná situácia sa ešte viac skomplikovala, najmä po júnových nepokojoch v roku 1953 v Nemeckej demokratickej republike a po rozpustení vyše 200 jednotných roľníckych družstiev (JRD), ktoré sa prevažne nachádzali na východnom Slovensku. Hoci určité uvoľnenie priniesol XX. zjazd KSSZ vo februári 1956, ktorý odsúdil Stalinove zločiny, následne krvavé potlačenie povstania v Budapešti sovietskymi tankami predznamenovali, akým smerom sa bude uberať politický a cirkevný život v ČSR. Odzrkadlilo sa to aj v personálnych zmenách vo vlastných radoch pravoslávnej cirkvi. V máji 1953 bol na vlastnú žiadosť penzionovaný 75 ročný biskup michalovskej eparchie Alexander (Michalič). Tento dôvod sa nachádzal v oficiálnych stanoviskách, de facto bol však z tohto postu odvolaný v dôsledku sústavnej kritiky SÚC.⁷⁰ Vystriedal ho Michal Milly,⁷¹ najprv ako správca

⁶⁸ NA Praha, f. SÚC 1949 – 1956, k. 208, inv. č. 200; Štátny archív Prešov (ďalej ŠA Prešov), fond (ďalej f.) Krajský národný výbor v Prešove (ďalej KNV-P), kartón (ďalej k.) 3, inv. č. 252.

⁶⁹ ЩЕРБЕЙ, Н. Эпархиальное собрание в Пряшеве. In *Свет православия*, 1950, roč. 3, č. 8, s. 117.

⁷⁰ Z korešpondencie SÚC vyberáme: „[...]menovaný nemá k dnešnému zriadeniu kladný vzťah, je oddaný Vatikánu a háji jeho politiku.“ Vo všeobecnosti môžeme konštatovať, že sa jednalo o absolútne apolitického kňaza, ktorého v danej dobe poznamenal aj vek. Pozri bližšie: MAREK - BUREHA, *Pravoslavní v Československu*, s. 409.

(vikár) eparchie a od apríla 1956 ako eparchiálny biskup Metod. Nespokojnosť zo strany Štátneho úradu pre veci cirkevné prevládala aj voči prešovskému biskupovi Alexijovi (Dechtereve). Štátni funkcionári mu predovšetkým vyčítali, že si neosvojil „jazyk ľudu“, že nepozná mentalitu a obyčaje miestneho obyvateľstva a nechce jednať s veriacimi. O jeho výmene sa uvažovalo už od roku 1953, ale definitívne sa rozhodlo o zmene až na zasadnutí Politického byra ÚV KSS 6. mája 1955.⁷² Medzitým, však biskup vážne ochorel a v júni 1955 odcestoval do ZSSR, kde aj zomrel. Novým prešovským biskupom sa stal Dorotej (Filipp),⁷³ ktorý pochádzal zo Zakarpatskej Ukrajiny, vďaka čomu ovládal aj miestny ukrajinský a slovenský dialekt. Na základe podrobných správ, ktoré sa dotýkali cirkevnopolitickej situácie na území východného Slovenska, môžeme konštatovať, že sedem rokov od „Veľkého soboru“ iba menšia časť bývalých gréckokatolíkov rešpektovala existujúci status quo, zatiaľ čo asi štvrtina bývalých gréckokatolíkov bola v opozícii voči pravoslávnej cirkvi. Z týchto

⁷¹ Michal Milly (Metod) - sa narodil 11. augusta 1884 v Bardejove. Gymnázium absolvoval v Prešove a Nyíregyházi, Bohoslovecký seminár v Prešove. Za gréckokatolíckeho kňaza bol vysvätený v novembri 1910. Potom dlhé roky pôsobil ako kňaz na rôznych farnostiach východného Slovenska. Po likvidácii gréckokatolíckej cirkvi prestúpil na pravoslávie. Zomrel po ťažkej chorobe 4. októbra 1966 v Prešove. Pozri bližšie: PEŠEK - BARNOVSKÝ, Pod kuratelou, s. 59. Pozri aj MAREK - BUREHA, Pravoslavní v Československu, s. 426.

⁷² PEŠEK - BARNOVSKÝ, Pod kuratelou, ref. 59, s. 59.

⁷³ Vladyka Dorotej (Dimitrij Georgijevič Filipp), neskorší metropolita sa narodil 20. októbra 1913 v obci Nankovo na Podkarpatskej Rusi. Pochádzal z rodiny chudobného roľníka. Po absolvovaní základnej a strednej školy, rovnako aj vojenskej služby, vstúpil do monastiera sv. Mikuláša v Ize. Po druhej svetovej vojne odišiel na štúdiá do Leningradu, kde v roku 1955 dosiahol vedeckú hodnosť kandidáta bohoslovía. V roku 1955 sa stal biskupom prešovskej eparchie v ČSR. Po abdikácii metropolitu Jana (Kuchtin) roku 1964 bol zvolený za metropolitu pražského a celého Československa. Zomrel 30. decembra 1999 v Prahe. Pozri bližšie: MAREK - BUREHA, Pravoslavní v Československu, s. 375.

záverov môžeme usúdiť, že konsolidáciu cirkevných pomerov sa nepodarilo naplno presadiť.

Obdobie zvolenia Alexandra Dubčeka za prvého tajomníka ÚV KSČ v januári 1968 bolo v Československu nerozlučne spojené s reformným hnutím, tzv. pražskou jarou. Tento záblesk slobody sa prejavil aj v cirkevnom živote už v roku 1965, keď vo Východoslovenskom kraji sa konala podpisová akcia za obnovu gréckokatolíckej cirkvi. Počas tejto akcie bolo získaných okolo 5 000 podpisov. Súčasne tomuto obrodnému procesu napomohli aj československo-vatikánske rokovania, ktoré sa začali už o dva roky skôr. Úsilie bolo podporované aj zo zahraničia, konkrétne z Poľska a Maďarska. Aj keď v Poľsku bola podobne ako v ČSR gréckokatolícka cirkev zrušená, príchodom Władysława Gomułku v roku 1956 sa menil aj postoj ku katolíckej cirkvi východného rítu. Začala sa tolerovať jej pololegálna existencia. Následne gréckokatolícka cirkev v Maďarsku bola legálnou cirkvou, a tak nie náhodou správca pravoslávnej farnosti v Cesticiach na porade duchovenstva Košického arcidekanátu 29. marca 1965 sa sťažoval na neblahoprajný vplyv na náboženský život samotnej existencie gréckokatolíckej cirkvi v Maďarsku.⁷⁴

Koniec ilegality gréckokatolíckej cirkvi priniesol rok 1968. Dňa 10. apríla 1968 sa v zasadacej sále rímskokatolíckeho biskupstva v Košiciach zišlo 133 zo 172 ešte žijúcich gréckokatolíckych kňazov. Zhromaždenie prijalo rezolúciu, v ktorej poprelo legitimitu prešovského soboru a odsúdilo následné prenasledovanie gréckokatolíkov. Definitívna rehabilitácia gréckokatolíckej cirkvi sa uskutočnila 13. júna 1968 vládny uznesením číslo 205/1968 Zb. a vládny nariadením č. 70/1968, kedy bola činnosť grécko-katolíkov opätovne povolená. Vláda de facto uznala existenciu 205 gréckokatolíckych a 87 pravoslávnych farností.⁷⁵

Obdobie rokov 1968 – 1969 bolo sprevádzané spormi a nedorozumeniami medzi príslušníkmi gréckokatolíckej a pravoslávnej

⁷⁴ PEŠEK - BARNOVSKÝ, Pod kuratelou, s. 157.

⁷⁵ LETZ, Postavenie, s. 280.

cirkvi. Obidve cirkvi východného obradu neboli schopné nájsť spoločný modus vivendi. Hoci sa uskutočnili zasadnutia oboch konfesií 12. a 19. novembra 1968, ukázalo sa, že kompromisy sa robia ťažko, a keď sa k nejakej dohode aj dospelo, v praxi sa nerealizovala, lebo ju nikto nerešpektoval.⁷⁶ Najhoršie však bolo to, že pracovníci štátnej správy nemali na danú vec jednotný názor. Rozhodnutia štátnej správy boli mnohokrát ovplyvňované podľa toho, ktorá stránka bola neoblomnejšia a pri rozhodovaní pracovníkov neraz zavážila aj ich osobná zaangažovanosť. O poplatnosti pracovníkov štátnej správy v tom čase svedčí aj list Okresnej komisie pre cirkevné záležitosti ONV vo Vranove nad Topľou zo dňa 6. novembra 1968, v ktorom sa okrem iného píše: „V prípade, ak by sa predsa prihlásili vyznávači pravoslávnej Cirkvi, odporúčime im možnosti náboženského vyžitia sa v najbližších farnostiach pravoslávnej Cirkvi v susedných okresoch.“⁷⁷ Sťažnosti a spory pokračovali ešte s väčšou intenzitou aj v nasledujúcich dvoch rokoch. Svedčia o tom trestné oznámenia, ktorých počet k 1. júnu 1970 bol iba vo Východoslovenskom kraji 46. Stíhaných bolo celkom 179 osôb. Okrem týchto trestných činov sa v tom istom období udialo aj 66 priestupkov, 58 previnení a tri prečiny, za ktoré sa zodpovedalo 188 osôb.⁷⁸

Intervencia vojsk piatich štátov Varšavskej zmluvy 21. augusta 1968 urobila rázny koniec „socializmu s ľudskou tvárou“ a ešte viac prispela k zhoršeniu vzájomných vzťahov medzi pravoslávnyimi a gréckokatolíckymi veriacimi. Obdobie normalizácie počas rokov 1969 – 1989 postavilo gréckokatolícku cirkev do pozície z rokov 1948 – 1949, keď bola mocou trpená a označená ako najreakčnejšia cirkev. Podrobný prehľad o vývoji znovuoobnovennej gréckokatolíckej cirkvi nám prinášajú podrobné hlásenia poplatných úradníkov štátneho establishmentu. V správe z roku 1981 sa uvádza: „ [...] V tejto cirkvi v súčasnosti pôsobí takmer 160

⁷⁶ PEŠEK - BARNOVSKÝ, Pod kuratelou, s. 200.

⁷⁷ DŽUGANOVÁ, Pravoslávny cirkevný kalendár 2009, s. 10.

⁷⁸ KONEČNÝ, Vývoj, s. 569.

duchovných, väčšinou nad 50 rokov, so 192 systemizovanými miestami, 84 farských úradov a filiálok je so spoločným užívaním. Na náboženské účely gr. kat. cirkev v kraji používa 174 kostolov a kaplniek a ročne vykoná 3 530 krstov, 1 126 sobášov, 2 001 pohrebov, 71 659 bohoslužieb s priemernou účasťou veriacich za týždeň 64 113. Grekokatolícka cirkev vydáva mesačník Slovo v slovenskom jazyku s nákladom 12 488 a Blahovistnik v ukrajinskom jazyku s nákladom 1 600 ks.”⁷⁹ Napriek tomu, že pravoslávna cirkev utrpela najväčšie straty počas „dubčekovej éry“, normalizácia jej prospela. Aj keď zaznamenala pokles farností a veriacich, na Slovensku si udržala dve eparchie a ich rezidencie, ako aj PBF.⁸⁰

K definitívnej konsolidácii pomerov medzi gréckokatolíckou a pravoslávnu cirkvou došlo po „nežnej revolúcii“ v roku 1990. Výsledkom vysporiadania majetkových vzťahov bolo prijatie zákonného opatrenia Predsedníctva SNR č. 211/1990 Zb. z 29. mája 1990, ktoré určilo povinnosť vrátiť gréckokatolíckej cirkvi majetok, ktorý vlastnila ku dňu 28. apríla 1950 s tým, že v osobitných prípadoch bude pravoslávna cirkev aspoň sčasti odškodnená. V priebehu 90. rokov odovzdala chrámy v 63 obciach v prešovskej a v 27 obciach michalovskej eparchie.⁸¹

Záver

Posledné sčítanie obyvateľstva v máji 2011 preverilo aj členskú základňu vyššie spomínaných cirkví. Umožňuje nám tak reflektovať zmeny, ktoré sa počas komunistického režimu udiali. Ku gréckokatolíckemu vyznaniu sa prihlásilo 206 871 osôb, zatiaľ

⁷⁹ Slovenský národný archív Bratislava, fond Ministerstvo kultúry - Sekretariát pre veci cirkevné 1968 – 1989, kartón 240, č. j. 0350/81.

⁸⁰ PEŠEK, Jan - BARNOVSKÝ, Michal. *V zovretí normalizácie. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1969 – 1989*. Bratislava : Veda, 2004, s. 50-51.

⁸¹ KONEČNÝ, Vývoj, s. 570-571.

čo k pravoslávnej viere 49 133.⁸² Záverom konštatujeme, že súčasný trend modernizácie a ateizácie spoločnosti ovplyvnil aj porovnávané konfesie a ich religiozitu. Hoci kvantitatívne ukazovatele sú vysoké, je to len mylné zdanie, pretože nesmieme zabúdať na úbytok veriacich, spôsobený migráciou obyvateľstva za prácou z menej rozvinutých oblastí východného Slovenska do Čiech a priemyselných lokalít západného Slovenska, kde dochádza k postupnému procesu sekularizácie populácie. Zároveň k určitému „odlivu“ veriacich oboch konfesií v minulosti prispela aj „prestupová akcia“, keď gréckokatolícki veriaci si vybrali po Akcii „P“ skôr rímskokatolícku cirkev ako pravoslávnu, a po roku 1968 v nej aj naďalej zotrvali. Tieto okolnosti ovplyvnili i vývoj religiozity, kde alarmujúcim javom súčasnosti je vzostup sekularizačných tendencií (nárast obyvateľstva „bez vyznania“ z pôvodných 697 308 (13 %) roku 2001 na 725 362 (13,4 %) roku 2011).⁸³ Tento kvantitatívny rast nielen na Slovensku, ale aj v celej Európe by sa mohol stať podnetným námetom pre ďalšie spracovanie.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

I. Archívne pramene

Archiv Kanceláre prezidenta republiky v Praha

fond Kanceláre prezidenta republiky 1919 – 1962

Národní archiv ČR v Prahe

fond Ministerstvo školství 1918 – 1949

⁸² Štatistický úrad Slovenskej republiky. Základné údaje zo sčítania obyvateľov, domov a bytov 2011. *Obyvateľstvo podľa náboženského vyznania*. Bratislava 2012. Dostupné na internete: <https://slovak.statistics.sk/wps/wcm/connect/54eb0cba-ec99-4549-8a33-5c86eead59c1/Tab_14_Obyvateľstvo_SR_podľa_nabozenskeho_vyznania_scitanie_2011_2001_1991.pdf?MOD=AJPERES>

⁸³ Tamže.

fond Předsednictvo ÚV KSČ 1945 – 1954

fond Státní úřad pro věci církevní 1949 – 1956

fond Výstrižkový archiv Ministerstva zahraničních věcí 1945 – 1951

Slovenský národný archív Bratislava

fond Ministerstvo kultúry - Sekretariát pre veci cirkevné 1968 – 1989

Štátny archív Prešov

fond Krajský národný výbor v Prešove 1949 - 1960

II. Použitá literatúra

ALEŠ, Pavel. *Pravoslávna cirkev u nás. Prehľad dejinnej cesty*. Prešov : Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, 1998.

BARNOVSKÝ, Michal. Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi v Československu roku 1950. In *Soudobé dějiny*, 2001, roč. 8, č. 2-3, s. 312-331.

BIELORUSKÝ, Andrej. História obce Vyšný Orlík. In *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*, 1993, roč. 39, č. 9, s. 350-351.

BUCKINGHAM, Thomas. Veda a religiozita. In HULÍN, Ivan a kol. *Úvod do vedeckého bádania 1*. Bratislava : SAP, 2003.

HORKAJ, Štefan. Súdy proti pravoslávnyim veriacim na Slovensku začiatkom 20. storočia (naše slovenské „marmaroš-sigotské“ súdy). In *Pravoslávny teologický zborník*, 2005, roč. 28, č. 13, s. 203-234.

HORKAJ, Štefan. Z dejín pravoslávnej cirkvi na Slovensku. In *Pravoslávny teologický zborník*, 2004, roč. 27, č. 12, s. 215.

IVAN, Róbert. *Obnova pravoslávia na území Slovenska v 20. storočí*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU v Prešove. 149 s.

FEJSÁK, Jozef. Pravoslávna cirkev na východe našej vlasti po prvej svetovej vojne. In *Pravoslávny teologický sborník*, 1983, č. 9, s. 160-175.

FILLO, Mikuláš. *Gréckokatolíci Slováci v minulosti a prítomnosti*. Michalovce : Jednota sv. Cyrila a Metoda, 1943, s. 63-64.

- GMOTRIČOVÁ, Andrea. *Farská kronika PCO Varadka*. Varadka : b. v., 2010, s. 1-2, 5.
- HARBULOVÁ, Ľubica. *Ladomirovské reminiscencie. Z dejín ruskej pravoslávnej misie v Ladomirovej 1923 – 1944*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU, 2000, 127 s.
- HORKAJ, Štefan. Súdy proti pravoslávnym veriacim na Slovensku začiatkom 20. storočia (naše slovenské „marmaroš-sigotské“ súdy). In *Pravoslávny teologický zborník*, 2005, roč. 28, č. 13, s. 203-234.
- HORKAJ, Štefan - PRUŽINSKÝ, Štefan. *Pravoslávna cirkev na Slovensku v 19. a 20. storočí. Ľudia - udalosti - dokumenty*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU v Prešove. 425 s.
- KAPLAN, Karel. *Stát a cirkev v Československu v letech 1948 – 1953*. Brno : Nakladatelství Doplněk, 1993. 440 s.
- MAČALA, Pavol - MAREK, Pavel - HANUŠ, Jiří. *Církvě 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, 647 s.
- MAREK, Pavel. „Akce 100“. Příspěvek k dějinám řeckokatolické církve v Československu po druhé světové válce. In *Historica Olomucensia*, 2009, roč. 24, č. 36, s. 85-101.
- MAREK, Pavel. Pokus dokončit likvidaci řeckokatolické církve v Československu: „Akce 100“. In CORANIČ, Jaroslav - ŠTURÁK, Peter - KOPRIVŇÁKOVÁ, Jana (eds.). *Církev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2010, s. 157-173.
- MAREK, Pavel - BUREHA, Volodymyr. *Pravoslavní v Československu v letech 1918 – 1953. Příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi*. Brno : CDK, 2008, s. 24-43.
- MAREK, Pavel - BUREHA, Volodymyr - DANILEC, Jurij. *Arcibiskup Sawatij (1880 – 1959). Nástin života a díla zakladatelské postavy pravoslavné církve v Československé republice*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2009. 249 s.

- MAREK, Pavel - DANILEC, Jurij. Príspevok k poznání aktivít arcibiskupa Sawatije na Podkarpatské Rusi v první polovině 20. století. In *Kultúrne dejiny*. Ružomberok : Verbum - vydavateľstvo KU, 2010, s. 24-43.
- MAREK, Pavel - LUPČO, Martin. *Nástin dějin pravoslavné církve v 19. a 20. století. Prolegomena k vývoji pravoslaví v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi v letech 1860 – 1992*. Brno : CDK, 2012. 624 s.
- MORAVČÍKOVÁ, Michaela - CIPÁR, Marián. *Religiozita na Slovensku* 2. Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2003. 155 s.
- NIKULIN, Andrej. Charakteristika vybraných teórií vývinu religiozity človeka. In *Pravoslávny teologický zborník*, 2010, roč. 36, č. 21, s. 205-214.
- OLEKSA, Michal. *Neklamte proti pravde (Jk 3, 14)*. Prešov : PBF PU v Prešove, 2000, 213 s.
- PEŠEK, Jan - BARNOVSKÝ, Michal. *Pod kuratelou moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953 – 1970*. Bratislava : Veda, 1999. 292 s.
- PEŠEK, Jan - BARNOVSKÝ, Michal. *V zovretí normalizácie. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1969 – 1989*. Bratislava : Veda, 2004. 232 s.
- SEMAN, Ján. *A znova žijeme*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1997, 96 s.
- Sčítanie ľudu v republike Československej zo dňa 15. februára 1921, 2. Diel, 3. časť (Slovensko a Podkarpatská Rus)*. Praha, 1925.
- Sčítaní lidu v republice Československé ze dne 1. prosince 1930, Díl 1*. Praha, 1934. - Tab. 11-1. Náboženské vyznanie prítomného obyvateľstva.
- SOVIČ, Eliáš - MACKO, Vladimír - KUDLOVÁ, Emília. *Z dejín Pravoslávneho monastiera Prepodobného Jova Počajevského v Ladomirovej*. Ladomirová : PCO Ladomirová, 2010, 94 s.
- STRÍŽENEC, Michal. *Psychológia náboženstva*. Bratislava : Veda, 1996, 108 s.
- ŠKURLA, Michal. *Ladomirová*. Prešov : Nitech, 2007. 109 s.

- Štatistický úrad Slovenskej republiky. *Základné údaje zo sčítania obyvateľov, domov a bytov 2011. Obyvateľstvo podľa náboženského vyznania*. Bratislava 2012.
- ŠTURÁK, Peter. *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Náboženské vydavateľstvo Petra, 1999. 199 s.
- ŠVORC, Peter. Rusíni a ich konfesijný život v kontexte ruskej a ukrajinskej emigrácie v medzivojnovom období. In HARBULOVÁ, Ľubica (ed.). *Migrácia obyvateľov východnej Európy na územie Slovenska a Čiech (prvá polovica 20. storočia)*. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2009. 167 s.
- VACULÍK, Jaroslav. *České menšiny v Evropě a ve světě*. Praha : Libri, 2009, 319 s.
- VACULÍK, Jaroslav. *Reemigrace zahraničních Čechů a Slováků v letech 1945 – 1950*. Brno : Masarykova univerzita, 1993, 158 s.
- VACULÍK, Jaroslav. K průběhu reemigrace Čechů z Volyně po druhé světové válce. In HARBULOVÁ, Ľubica (ed.). *Migrácia obyvateľov východnej Európy na územie Slovenska a Čiech (prvá polovica 20. storočia)*. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2009, s. 280-296.
- VACULÍK, Jaroslav. Konverze volyňských Čechů k pravosláví v 80. letech 19. století. In *Verbum historiae*, 2008, č. 1, s. 195-210.
- VACULÍK, Jaroslav. České a slovenské vysťahovalectvo v 1. polovici 20. storočia. In *Historická revue*, 2006, roč. 17, č. 11-12, s. 48-51.
- VACULÍK, Jaroslav. Poválečná reemigrace Čechů z ciziny. In *Československo 1945 – 1992*. Brno : Masarykova univerzita, 2007, s. 66-72.
- VASIĽ, Cyril, SJ. *Gréckokatolíci. Dejiny - osudy - osobnosti*. Košice : Byzant, Vydavateľstvo Spolku sv. Cyrila a Metoda, 2000. 143 s.
- VÁŠKO, Václav. *Likvidace řeckokatolické církve*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, 70 s.
- VOPATRNÝ, Gorazd. *Pravoslavná církev v Československu v letech 1945 – 1951*. Brno : L. Marek, 1998. 128 s.

EKUMENICKÝ DIALÓG NA ÚZEMÍ MESTA KOŠICE PO ROKU 1989

Barbara BALOGHOVÁ

Abstract: *Unity, fellowship, brotherhood. These are terms that penetrate deeper into Christianity in Slovakia. The desire for these ideals is inherent in all Christian churches, making it increasingly develop ecumenical activities. To strokes after clarifying historical differences and misunderstandings linked to the desire of Jesus Christ Himself. He in his priestly prayer expressed the desire for unity of those who believed in him and in the future still believe it. That is why this desire deeply entrenched in the Catholic Church, which increasingly develops activities and efforts spejúce for Promoting Christian Unity. In the city of Košice after 1989 this desire into specific activities. Ecumenical company was established churches and religious communities in Kosice, which every year trying to develop activities linking the Christian churches operating in the territory.*

Termín ekumenický dialóg je v posledných desaťročiach pomerne často skloňovaným termínom. Je používaný nie len v kruhoch cirkevnej hierarchie, ale aj medzi veriacim ľudom. O potrebách a funkciách ekumenického dialógu diskutujú ako kresťania, tak aj ľudia stojací za hranicami jednotlivých cirkví. Ekumenický dialóg je základným nástrojom ekumenizmu¹, ktorý zažíva s súčasnej dobe obrodu.

¹ Ekumenizmus v sebe zahŕňa teoretický, duchovný a praktický prvok. Podľa toho rozoznávame teoretický, resp. teologický, ekumenizmus, duchovný ekumenizmus a praktický ekumenizmus. Prvá forma sa týka poznania doktrínálnych otázok, druhá zahŕňa modlitby a tretia pozostáva zo vzájomnej spolupráce kresťanov v rôznych oblastiach života.

Vo všeobecnosti sa stretávame s pozitívnymi i negatívnymi postojmi. Zástancovia tézy nutnosti ekumenického dialógu zdôrazňujú potrebu jednoty kresťanov, za ktorú sa modlil, ako uvádza Evanjelium podľa Jána, sám Ježiš Kristus vo svojej veľkňazskej modlitbe. Spojenie ľudí vyznávajúcich vieru v Krista má viesť k spoločnému boju za tradičné hodnoty², ktorých krízu zažíva súčasný svet. Odporcovia poukazujú na nebezpečenstvá ekumenizmu ako takého, z ktorých za najzávažnejšie považujú relativizovanie viery. Práve preto sa dôležitou podmienkou ekumenického dialógu stáva podrobné preniknutie do doktrínálnej oblasti jednotlivých cirkví, ktoré sa o ekumenický dialóg pokúšajú. Obe strany majú povinnosť poznať navzájom svoju vierouku i terminologické východiská a prijať skutočnosť, že ekumenický dialóg nie je nástroj presviedčania, ale spoločné hľadanie pravdy.³

Vymedzenie pojmu ekumenický dialóg

Pri definovaní pojmu ekumenický dialóg je potrebné vychádzať z definície dialógu⁴. J. Poláková⁵ ju podáva nasledovne:

² Príkladom vzájomnej spolupráce kresťanských cirkví na Slovensku je Vyhlásenia najvyšších predstaviteľov kresťanských cirkví na Slovensku o rodine zo septembra roku 2013. Na Generálnom biskupskom úrade Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania v Bratislave sa stretli vedúci predstavitelia kresťanských cirkví a reagovali na novodobé trendy spochybňovania významu manželstva a nahľadávaní základov rodiny, ktoré sa stále viac implementujú do slovenskej spoločnosti. VAGASKÝ, D.: *Vyhlásenie najvyšších predstaviteľov kresťanských cirkví o rodine*. <<http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20130916038>>. (13.12.2013).

³ Porov. DANCÁK, P.: Význam tolerancie v diele Jozefa Ratzingera - Benedikta XVI. In: *Idea tolerancie II*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014, s. 45-52.

⁴ Slovenský termín dialóg pochádza z dvoch gréckych slov: διά (dia – cez, mimo) a λόγος (logos – slovo, reč).

⁵ J. Poláková je česká filozofka zaoberajúca sa filozofiou dialógu.

„Dialóg je slobodným, úprimným a otvoreným stretnutím osôb, ktoré sa na báze vzájomnej rovnoprávnosti podujímajú spoločne hľadať pravdu“⁶.

Každá vec, resp. skutočnosť je poznávaná z pohľadu poznávajúceho. Ľudské poznanie je vždy relatívne⁷. Preto je možné každé tvrdenie považovať za „pravdivé“, aj keď len z istého uhla pohľadu. Ak sa partikulárne pohľady postavia vedľa seba, je možné ukázať ich komplementárnu vlastnosť, tzn. že spoločne vyjadrujú poznávanú skutočnosť komplexnejšie. K tomuto účelu slúži dialóg.⁸ Ako druh komunikácie predstavuje konštrukt, ktorý ponúka priestor ku konfrontácii partikulárnych pohľadov na skutočnosť, slobodnej výmeny a tvorivého hľadania. Argumentácia, diskusia a sčasti polemika sú neodmysliteľnou súčasťou dialógu. Každý účastník má rovnaké možnosti, rovnaké práva a rovnaké povinnosti.⁹

Dialóg má okrem poznávacieho rozmeru aj globálny, existenciálny rozmer.¹⁰ Jeho úlohou je jednak poznávať, ale aj chápať pohľady a spolupracovať pri hľadaní plnej pravdy.¹¹ Ľudia, ktorí majú rozdielne názory, v dialógu nachádzajú porozumenie a zmierenie. Finalita zameraná na pravdu odlišuje dialóg od rozhovoru, ktorý môže a častokrát aj je samoúčelný alebo dokonca bezobsažný.¹² Dialóg bez cieľa však nie je dialógom. Stráca svoju najzákladnejšiu vlastnosť, ktorou je orientácia na skutočnosť. J.

⁶ POLÁKOVÁ, J.: Několik poznámek ke smyslu dialogu. In: *Filosofický časopis*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1998, roč. 46, č. 3, s. 465, 466.

⁷ Ľudské poznanie sa vzťahuje k poznávanému subjektu v jeho konkrétnej časopriestorovej situácii a k jeho poznávaciemu dialógu. ŠTAMPACH, O. I.: *Život, duch a všechno*. Tišnov : Sursum, 1993. s. 13.

⁸ ŠTAMPACH, O. I.: *Život, duch a všechno*. Tišnov : Sursum, 1993. s. 13.

⁹ DOJČÁR, M.: *Medzinárodný dialóg II*. Trnava : Trnavská univerzita v Trnave, Pedagogická fakulta, 2010. s. 13.

¹⁰ DANCÁK, P.: *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia*. Prešov : Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009, s. 127.

¹¹ DRÁB, P.: *Dialógy Cirkvi*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského, 2005. s. 9.

¹² DOJČÁR, M.: *Medzinárodný dialóg II*. Trnava : Trnavská univerzita v Trnave, Pedagogická fakulta, 2010. s. 13.

Poláková zdôrazňuje, že „dialóg zostáva jedinou komunikačnou šancou tam, kde úplne zlyháva možnosť druhého pochopiť“¹³.

Ekumenický dialóg je nasmerovaný na dosiahnutie dokonalejšej jednoty medzi kresťanskými spoločenstvami. Jeho prioritným poslaním je pôsobenie na prestavbu mentality, správania a každodenného života týchto cirkevných spoločenstiev.¹⁴

Ekumenický dialóg sa nemôže odvíjať len po horizontálnej línii, nemôže sa obmedziť len na stretnutie a výmenu názorov. Je potrebné, aby rozvíjal aj vertikálny rozmer, rozmer smerujúci k Bohu, ktorý spočíva v spoločnom uznaní hriešnosti človeka. Tým sa v kresťanoch žijúcich v cirkvách, ktoré nemajú medzi sebou plné spoločenstvo, vytvára priestor, kde môže pôsobiť Boh. (UUS 35)

Ako uvádza D. Macák¹⁵, ekumenický dialóg nesmie byť „zameraný na bezhlavú snahu o obrátenie partnera“¹⁶. Je nevyhnutné, aby rešpektoval dôstojnosť a slobodu druhej strany. Má byť nasmerovaný na dosiahnutie jej prospechu a usilovať sa doviest ju k plňšiemu zdieľaniu názorov. (ES 81)

Ekumenický dialóg poskytuje priestor na dôkladne vyloženie učenie tej ktorej cirkvi, aby tak všetkým účastníkom dialógu bolo umožnené nadobudnúť pravdivé a nestranné poznanie. Má to byť „dialóg pravdy, živý a podporovaný dialógom lásky“. (UUS 60) Pre ekumenizmus je veľmi nápomocným vzájomné poznanie. Účastníci ekumenického dialógu, konkrétne jeho teoretickej formy, musia byť pripravený, že budú vysvetľovať a modifikovať svoje názory a stanoviská vedení túžbou po pravde. Je nevyhnutné, aby

¹³ POLÁKOVÁ, J.: Několik poznámek ke smyslu dialogu. In: *Filosofický časopis*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1998, roč. 46, č. 3, s. 471.

¹⁴ STANČEK, L.: Ekumenizmus vec verejná. In: *Ekumenická situácia a nové trendy v súčasnosti*. Košice : Kušnír, 2008. s. 14.

¹⁵ D. Macák je kňazom rímskokatolíckej cirkvi a vysokoškolský pedagóg. Vo svojej vedeckej činnosti sa venuje problematike ekumenizmu na Slovensku.

¹⁶ MACÁK, D.: *Ekumenické vzťahy v Košickej cirkevnej provincii*. Prešov : Kušnír, 2008. s. 11.

obe strany u svojho komunikačného partnera predpokladali vôľu zmieriť sa a zjednotiť v pravde.¹⁷

Úlohou ekumenického dialógu je odstránenie slov a postojov, ktoré nezodpovedajú situácii oddelených cirkví, a tak znemožňujú vzájomné vzťahy. Deje sa tak podrobným vyložením učenia a jasného podania charakteristických črt cirkví. Tak všetci môžu nadobudnúť pravdivejšie poznanie a nestrannejšie hodnotenie vierouky a života zúčastnených strán. (UR 4)

Zásady ekumenického dialógu

Každá forma dialógu sa musí riadiť istými zásadami. Rovnako aj ekumenický dialóg musí dodržiavať isté pravidlá. Ich definovaní sa zaoberajú samotné cirkvi, pričom berú ohľad na citlivosť preberaných tém.

Katolícka cirkev zdôrazňuje, že *„spôsoby a metódy, akými sa vykladá katolícka viera, v žiadnom prípade nesmú byť prekážkou dialógu“* (UR 11). Preto je nesmierne dôležité, akým spôsobom sa ekumenický dialóg uskutoční. Je potrebné zvoliť, takú formu, ktorá by zodpovedala charakteru komunikujúcich cirkví, no zároveň rešpektovala povahu cieľu, ku ktorému obe strany smerujú.

Pred zahájením dialógu je dôležitá kvalitná príprava. Účastníci sa majú oboznámiť s učením a dejinami, s duchovným a liturgickým životom, s náboženskou psychológiou a kultúrou príslušníkov cirkví, s ktorou sa o ekumenický dialóg usilujú. (UR 9)

Dekrét o ekumenizme Unitatis Redintegratio uvádza nasledujúce body, ktoré majú slúžiť ako základ a podnet k ekumenickému dialógu:

- vyznávanie Krista – jestvujú nemalé nezhody s katolíckou náukou o Kristovi, o jeho vykupiteľskom diele a úlohe Márie v diele spásy, napriek tomu je Kristus prameň a stredobod spoločenstva všetkých kresťanských cirkví,

¹⁷ STANČEK, L.: Ekumenizmus vec verejná. In: *Ekumenická situácia a nové trendy v súčasnosti*. Košice : Kušnír, 2008. s. 13.

- štúdium Svätého písma – Svätému písmu je priznávaná božská autorita všetkými kresťanskými cirkvami, jestvujú však nezhody s katolíckym chápaním vzťahu medzi Svätým písmom a cirkvou,
- sviatostný život – jestvuje nejednotnosť medzi rozdelenými kresťanmi v oblasti sviatostí, krst však vytvára sviatostné puto jednoty, ktoré jestvuje medzi všetkými pokrstenými,
- život s Kristom – hoci mnoho kresťanov nechápe evanjelium v mravnej oblasti vždy rovnako, u všetkých kresťanských cirkvách nachádzame autentickú túžbu žiť život podľa Kristovho vzoru. (UR 19-23)

Plnohodnotný ekumenický dialóg môže viesť podľa slov emeritného biskupa A. Imricha človek, ktorého náboženská identita je zreteľná a zdravá. Je nutné, aby si bol vedomý svojej náboženskej príslušnosti a detailne poznal obsah svojej viery, o ktorej musí byť vnútorne presvedčený. Zároveň je však potrebné, aby oplýval veľkou úctou k náboženskému presvedčeniu ľudí hlásajúcich sa k inému vierovyznaniu. Ekumenický dialóg majú viesť teológovia, ktorí sú verní učeniu svojej domovskej cirkvi. Ekumenické snahy teológa bez náboženskej identity nevedie k úprimnej jednote. Ovocie ekumenického dialógu spočíva v jeho praktickom uskutočňovaní medzi veriacimi, ktorí žijú vedľa seba.¹⁸

W. Kasper¹⁹ definuje dve hlavné problémy ekumenického dialógu súčasnosti. Prvý vyplýva z pocitu vylúčenia, druhý z emocionálnych predispozícií. Jediným riešením danej situácie je prekonávanie predsudkov, ktoré majú korene v citovom vnímaní skutočnosti a zároveň vytváranie autentickej atmosféry spoločen-

¹⁸ RÍMSKOKATOLÍCKA CIRKEV VYŠNÉ RUŽBACHY: *Spišský pomocný biskup Andrej Imrich o ekumenickom dialógu na Slovensku*. <<http://cirkevruzbachy.webnode.sk/news/spissky-pomocny-biskup-andrejimrich-o-ekumenickom-dialogu-na-slovensku/>>. (19.7.2013).

¹⁹ W. Kasper je kardinál rímskokatolíckej cirkvi a prezident Pápežskej rady pre podporu jednoty kresťanov.

stva, v ktorom sa žiadna cirkev nebude cítiť odsunutá a stojaca mimo záujmu hlavných cirkví.²⁰ K ekumenickému dialógu treba pristupovať s láskou k pravde, s pokorou a s kresťanskou láskou. (porov. UR 11)

Genéza ekumenického dialógu

Dejiny ľudstva sú poznačené nejednotnosťou kresťanstva, ktoré v priebehu dvoch tisícročí svojej existencie zažilo mnohoraké štiepenie. Pre kresťanské cirkvi je táto skutočnosť veľmi bolestivá, pretože je v rozpore so želaním Ježiša Krista²¹.

Prvé pokusy o zjednotenie kresťanov a kresťanských cirkví badať v 16. stor. Až 19. stor. však prinieslo konštruktívne snahy smerujúce k vytvoreniu ekumenického hnutia, ktoré sa objavilo v protestantizme. Nedlho po oddelení od Katolíckej cirkvi protestantské cirkvi započali kroky k obmedzeniu narastajúceho štiepenia. Výsledkom bolo vzniknutie tzv. prebudeneckého hnutia, ktoré smerovalo predovšetkým k misijnej spolupráci protestantských cirkví. V roku 1846 bola vytvorená Evanjelická aliancia. Snažila sa o zviditeľnenie jednoty, ktorá sa podľa ich slov nikdy nestratila. Jej snahou bolo spojenie kresťanov podľa presne stanovených zásad. Zdôrazňovala autoritu Svätého písma, existenciu jedného Boha, učenie o Najsvätejšej Trojice a hriechnosti človeka.²²

²⁰ JARAB, J.: *Skúsenosť a svedectvo ekumeny – výzva pre našu pastoráciu*. Košice : Kušnír, 2008. s. 11.

²¹ Túžba Ježiša Krista po jednote jeho učeníkov je odvodená z výroku jeho veľkňazskej modlitby: „aby všetci jedno boli ...“ (Jn 17,21). Ježiš prosí Otca o jednotu vo viere a láske pre tých, ktorí uveria. Ona jednota je vyjadrením a prežívaním lásky uprostred spoločenstva, ktoré Ježiš založil. MACÁK, D.: Kristova Veľkňazská modlitba. In: *Vybrané teologické témy medzinárodného ekumenického dialógu*. Košice : Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta Košice, 2009. s. 65.

²² ŽIGOVÁ, T.: *Jednota cirkvi podľa učenia cirkvi Katolíckej, pravoslávnych a Evanjelickej augsburského vyznania*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2003. s. 171.

Katolícka cirkev sa v začiatkoch týchto ekumenických snažení držala v úzadí. Na jednej strane bolo príčinou dištancovanie sa od všetkých protestantských aktivít, na druhej strane presvedčenie o svojej absolútnej vieroučnej pravde.

Za oficiálne otvorenie sa ekumenickému dialógu Katolíckej cirkvi možno považovať Druhý vatikánsky koncil (1962-1965)²³. Jeho zvolávajúci pápež Ján XXIII. ho označil za ekumenický, čo podporilo predpoklady, že sa stane úniovým koncilom.²⁴

Viaceré koncilové dokumenty sa stali základom pre normy ekumenizmu. Prvým z nich je vieroučná konštitúcia *Lumen gentium*, ktorá prezentuje myšlienku, že jednota Cirkvi nevyklučuje rozmanitosť darov a pestrosť jednotlivých cirkví. V roku 1964 koncil promulgoval dekrét o ekumenizme *Unitatis Redintegratio*. V prvej kapitole uvádza katolícke zásady ekumenizmu, druhá kapitola je venovaná smerniciam, ktorými sa majú riadiť veriaci pri realizácii ekumenických aktivít. Tretia potvrdzuje snahu o vytvorenie jednoty ako s oddelenými cirkvami z Východu, tak aj s protestantskými cirkvami. Konciloví otcovia vytvorili oporné body ekumenického dialógu. Pre cirkvi, ktoré vznikli z reformácie je to v prvom rade spoločná história, ďalej vyznávanie Ježiša Krista ako Boha a Spasiteľa ľudstva, uctievanie Svätého písma, sviatosť krstu a Eucharistia. Dekrét *Orientalium ecclesiarum* pripisuje východným cirkvám zjednoteným s Rímom vlastnú teologickú váhu.²⁵

²³ Nemožno však opomenúť predkoncilových pápežov, ktorých viaceré kroky viedli k zblížovaniu kresťanov. Patril medzi nich Lev XIII. (ustanovil Týždeň modlitieb za jednotu kresťanov a vytvoril komisiu pre zblíženie s nekatolíckmi), Benedikt XV. (snažil sa o utvorenie ekumenizmu), Pius XI. (dal súhlas k rozhovoru s Anglikánmi) a Pius XII (vydal Inštrukciu, v ktorej odporúča ekumenický dialóg). MACÁK, D.: *Mesto tolerancie a ekumenický dialóg*. Prešov : Pepress, 2009. s. 56, 57.

²⁴ MACÁK, D.: *Mesto tolerancie a ekumenický dialóg*. Prešov : Pepress, 2009. s. 56, 57.

²⁵ TOMEK, P.: *Ekumenický rozmer Cirkvi*. Vrícko : Teologický inštitút sv. Františka Xaverského, 1998. s. 56-59.

Druhý vatikánsky koncil bol odrazovým mostíkom ekumenického dialógu. Dva roky po jeho ukončení bolo vydané Ekumenické direktórium. Postupom času bolo prvé vydanie prepracované a predstavené verejnosti ako Direktórium na vykonávanie princípov a noriem o ekumenizme. V prvej časti sa hovorí o úsilí o jednotu kresťanov. Druhá časť pojednáva o službách pre jednotu kresťanov v Katolíckej cirkvi. Tretia časť hovorí o ekumenickom vzdelávaní a štvrtá o spoločnom živote a duchovnej aktivite pokrstených.²⁶

Ekumenický dialóg sa plne rozvinul za pontifikátu Jána Pavla II. V roku 1995 vyšla jeho encyklika o ekumenizme *Ut unum sint*, ktorá sa venuje hľadaniu jednoty kresťanov. Základ Kristovho tajomstva – pravej Cirkvi nachádza v krste a kresťanských koreňoch.²⁷ V stopách svojho predchodcu pokračoval pápež Benedikt XVI. V ekumenickom dialógu kládol na osobitné miesto Sväté písmo, ktoré pomáha pri budovaní mostov. Za fažisko celého ekumenizmu považoval modlitbu, obrátenie a posvätenie života.²⁸ Dôraz na ekumenický dialóg charakterizuje aj pontifikát súčasného pápeža Františka. Vo svojej apoštolskej exhortácii *Radosť evanjelia* venuje ekumenizmu tri body, a to v jasnom zameraní na evanjelizáciu.²⁹

²⁶ ŽIGOVÁ, T.: *Jednota cirkvi podľa učenia cirkví Katolíckej, pravoslávnych a Evanjelickej augsburského vyznania*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2003. s. 191, 192.

²⁷ MACÁK, D.: *Mesto tolerancie a ekumenický dialóg*. Prešov : Pepress, 2009. s. 63.

²⁸ STANČEK, L.: *Ekumenizmus a Benedikt XVI. Pápež ekumenizmu*. <http://www.evangelizacia.eu/upload/pre_studentov/lubomir_stancek_ekumenizmus_a_benedikt_xvi..pdf>. (19.12.2013).

²⁹ TK KBS: *Evanjelizácia sa podľa pápeža Františka nezaobíde bez ekumenizmu*. <<http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20140121028>>. (28.12.2013).

Ekumenický dialóg na území mesta Košice

Ekumenický dialóg sa na Slovensku začal rozvíjať po roku 1989. Ekumenické hnutie katolíckych veriacich zastrešuje Rada pre ekumenizmus Konferencie biskupov Slovenska, ktorej predsedá biskup A. Imrich. O rozvoj ekumenického dialógu iných kresťanských cirkví sa stará Ekumenická rada cirkví v Slovenskej republike. K zakladajúcim členom tejto rady patrí:

- Evanjelická cirkev augsburského vyznania,
- Reformovaná kresťanská cirkev,
- Pravoslávna cirkev,
- Cirkev bratská,
- Evanjelická cirkev metodistická,
- Cirkev československá husitská.³⁰

T. Lenczová uvádza, že na území Slovenskej republiky je pomerne bohatý ekumenický život. Pravidelne sa koná Týždeň modlitieb za jednotu kresťanov, Aliančný modlitbový týždeň, spolupráca v sociálnej sfére, ekumenické slávenia výročí miest a obcí, výročia cirkví a cirkevných spoločenstiev.³¹

Okrem vyššie uvedených príkladov duchovného a praktického ekumenizmu sa na území Slovenska rozvíja aj teologický ekumenizmus, ktorý si žiada odborníkov. Napriek tomu, ako poznamenáva D. Macák, aj tu existujú oblasti, ktoré je potrebné realizovať na národnom poli, na území diecéz, eparchií a dištriktov.³²

Medzi pozitívnymi výsledkami takéhoto ekumenického dialógu možno uviesť:

³⁰ DRÁB, P.: *Kresťania v dialógu*. Košice : Kušnir, 2008. s. 150, 151.

³¹ LIPIAK, M.: *O ekumenizme s Teréziou Lenczovou z Rady pre ekumenizmus*. <<http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20120122005>>. (12.12.2013).

³² MACÁK, D.: *Ekumenické vzťahy v Košickej cirkevnej provincii*. Prešov : Kušnir, 2008, s. 51, 52.

- ekumenický preklad Svätého písma,
- dohoda katolíkov (rímskeho a byzantského obradu) a evanjelikov o sviatosti krstu,
- ekumenické vzdelávanie veriacich vo farnostiach a zboroch,
- ekumenické prednášky na teologických fakultách alebo
- prednášky na rekolekciách vo farnostiach a zboroch.³³

Nežná revolúcia v novembri 1989 v Československu ukončila obdobie komunitnej totality, charakterizované útlakom a neslobodou. Komunistický režim držal cirkvi pod tlakom obmedzení a represii. Pád komunizmu a vykročenie k demokratickej spoločnosti priniesli všetkým nové možnosti. Zrušili sa zákony diskriminujúce cirkvi a zákony, ktoré ich uzatvárali do geta. Obnovilo sa právo vydávania náboženskej literatúry, cirkvi a náboženské spoločnosti získali právo pôsobiť vo všetkých oblastiach spoločenského života. Táto nová situácia priniesla potrebu vzájomnej spolupráce. S oneskorením viac ako 20 rokov mohli vyjsť dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Z evanjeliového posolstva vzišli početné hnutia za obnovu jednoty kresťanov. Jedným z ohnísk ekumenizmu sa stala metropola Východu – Košice.³⁴

Koniec roku 1994 priniesol zrod Ekumenického spoločenstva cirkví a náboženských spoločností. Impulzom pre jeho vznik bolo dlhodobé stretávanie predstaviteľov cirkví v komisií cirkví pri Mestskom zastupiteľstve Košice a žiadosť Matice slovenskej na zorganizovanie spoločnej bohoslužby. Členmi spoločenstva sú Apoštolská cirkev, Bratská jednota baptistov, Cirkev bratská, Československá cirkev husitská, Evanjelická cirkev augsburského

³³ DRÁB, P.: *Kresťania v dialógu*. Košice : Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta Košice, 2008. s. 153, 154.

³⁴ STANČEK, L.: *EKUMENIZMUS v rokoch 1989 až 2012*. <http://www.evangelizacia.eu/upload/pre_studentov/lubomir_stancek_ekumenizmus_v_rokoch_1989_az_2012.pdf>. (10.11.2014).

vyznania, Gréckokatolícka cirkev, Pravoslávna cirkev, Reformovaná kresťanská cirkev a Rímskokatolícka cirkev. Veriaci daných cirkví sa pravidelne zúčastňujú aktivít ako Ekumenická bohoslužba v rámci Týždňa modlitieb za jednotu kresťanov, Pašiový sprievod na Veľký piatok a Ďakovná bohoslužba slova za úrodu, ktorá sa koná vždy v jeseni. Ekumenické spoločenstvo v Košiciach aktívne vstupuje do Festivalu sakrálneho umenia a zúčastňuje sa Spomienky výročia počiatku deportácií Židov. K ďalším spoločným aktivitám patrí Kultúrny program ekumenického spoločenstva konaný v predvianočnom období.³⁵

Doktrínálny ekumenizmus

Teológia má v ekumenickom napredovaní nezastupiteľné miesto. Dejiny svedčia o tom, že sa jednotlivé cirkvi od seba vzdialili aj vo výklade právd viery. K doktrínálnemu ekumenickému dialógu preto bezpochyby patrí ekumenické vzdelávanie. Ekumenický rozmer má prenikať rôzne učebné disciplíny. Teologické fakulty, inštitúty a špeciálne centrá pre ekumenizmus v diecéze majú plniť úlohu pri príprave ekumenického dialógu. Ekumenické spoločenstvo v Košiciach spoločne s Excelentným pracoviskom pre ekuménu a dialóg Teologickej fakulty pravidelne pozýva domácich i zahraničných záujemcov na svoje ekumenické sympózia.³⁶

Prehľad tém ekumenických sympózií so sociálnym nádychom konaných na území mesta Košice podáva tabuľka 1.

³⁵ MACÁK, D.: *Mesto tolerancie a ekumenický dialóg*. Prešov : Pepress, 2009. s. 102.

³⁶ MACÁK, D.: *Ekumenické vzťahy v Košickej cirkevnej provincii*. Prešov : Kušnír, 2008, s. 144, 145.

Tabuľka 1 – Ekumenické sympózia so sociálnym nádychom

Dátum	Téma
24. – 25.6. 2004	Hľadanie v pravde a láske
4.5.2005	Žiž Božie slovo vo svetle evanjelia
2006	Človek v núdzi
3.5.2007	Človek v núdzi - Poskytovatelia sociálnych a charitatívnych služieb
2008	Človek v núdzi
6.5.2009	Človek v núdzi – Sociálne problémy a rodina

(Zdroj: vlastné spracovanie)

Duchovný ekumenizmus

Duchovný ekumenizmus je podľa Druhého vatikánskeho koncilu „dušou celého Ekumenického hnutia“ (UR 4), pretože je realizovaný z podnetu milostí Ducha Svätého. Ide o duchovný princíp, ktorý sa uskutočňuje v poslušnosti voči Bohu Otcovi, podľa Kristovej vôle a vedením Ducha Svätého, preto ekumenické dielo potrebuje oduševnenie vo všetkých sférach života kresťana. Duchovný ekumenizmus sa začína v ľudskom srdci, v jeho konverzii, ktorá je základným predpokladom každého vieroučného hľadania jednoty.³⁷

Od roku 1966 patrí začiatok roka Týždňa modlitieb za jednotu kresťanov. Pri tejto príležitosti sa v Košiciach pravidelne konajú Ekumenické bohoslužby slova.³⁸ Prehľad tém týchto bohoslužieb podáva tabuľka 2.

³⁷ MACÁK, D.: *Ekumenické vzťahy v Košickej cirkevnej provincii*. Prešov : Kušnír, 2008, s. 136, 137.

³⁸ MACÁK, D.: *Mesto tolerancie a ekumenický dialóg*. Prešov : Pepress, 2009. s. 105.

Tabuľka 2 – *Ekumenická bohoslužba slova*

Dátum	Téma
25.1.1995	„Koinonia: spoločenstvo v Bohu a jedných s druhými.“
24.1.1996	„Viera v jedného Boha.“
11.2.1997	„Dekalóg – znamená kvalitu života.“
26.1.1998	„Žite v láske – Aj Duch prichádza na pomoc našej slabosti.“
3.2.1999	„A hľa, ja som s vami po všetky dni až do skončenia sveta.“
31.1.2000	„Kristus je nádejou pre Európu a pre svet.“
29.1.2001	„Ja som cesta, pravda a život.“
28.1.2002	„U Teba je prameň života.“
20.1.2003	„Tento poklad máme v hlinených nádobách.“
15.1.2004	„Nebo a zem sa pominú, ale moje slová sa nepominú.“
25.1.2005	„Kristus, jediný základ cirkvi.“
23.1.2006	„Lebo kde sú zhromaždení dvaja alebo traja v mojom mene, tam som ja medzi nimi.“
22.1.2007	„Aj hluchým dáva sluch a nemým reč.“
21.1.2008	„Neprestajne sa modlite.“
19.1.2009	„... a budú jedno v tvojej ruke.“
18.1.2010	„Vy ste toho svedkami.“
18.1.2011	„Neustále sa venovali učeniu apoštolov, bratskému spoločenstvu, lámaniu chleba a modlitbám.“
18.1.2012	„Všetci budeme premenení... víťazstvom skrze nášho Pána Ježiša Krista“
26.1.2013	„Čo žiada od nás Boh?“
20.1.2014	„Je Kristus rozdelený?“

(Zdroj: *vlastné spracovanie*)

So vznikom ekumenického spoločenstva rástla aj myšlienka spoločne ekumenicky sláviť veľkonočné tajomstvo. Pretože slávenie Križovej cesty je pre reformované cirkvi vzdialené, Ekumenické spoločenstvo prišlo s myšlienkou spoločného slávania Pašií. Pašiový sprievod má sedem zastavení:

- úvodné modlitby pred Jakabovým palácom
- pred evanjelickým chrámom
- pred kostolom Reformovanej kresťanskej cirkvi
- pred modlitebňou Cirkvi bratskej
- pred pravoslávny chrámom
- pred katedrálňou gréckokatolíkov
- pred Dómom sv. Alžbety.³⁹

Témy jednotlivých Pašiových sprievodov konaných od roku 1996 do roku 2014 podáva tabuľka 3.

Tabuľka 3 – Pašiový sprievod

Dátum	Téma
5.4.1996	„Ja až budem vyzdvihnutý, všetkých pritiahnem k sebe.“
28.3.1997	„Kristus – obetovaný za moje hriechy...”
10.4.1998	„Ak neodídem, Tešiteľ k vám nepríde.“
2.4.1999	„...aby tvoja láska ku mne aj ich napĺňala a ja aby som žil v nich.“
21.4.2000	Pavlov hymnus na lásku
13.4.2001	„Slová z kríža.“
29.3.2002	„Verte v Boha, verte aj vo mňa.“
18.4.2003	„No, nie čo ja chcem, ale čo chceš ty.“
9.4.2004	„Cesta s Kristom – cesta darov.“
25.3.2005	„Pane, ty vieš všetko, ty dobre vieš, že ťa mám rád.“
14.4.2006	„aby ste mali vo mne pokoj.“
6.4.2007	„Na svetlo zmením tmú.“
21.3.2008	„Slová, ktoré si dal Ty mne, odovzdal som im.“
10.4.2009	„Uvidia, o čom sa im nehovorilo a spoznajú, čo nepočuli“
2.4.2010	„A ja, keď budem vyzdvihnutý zo zeme, všetkých pritiahnem k sebe.“
22.4.2011	„Ukrižovaný zjednocuje.“
6.4.2012	„Zachráň seba i nás.“

³⁹ MACÁK, D.: *Mesto tolerancie a ekumenický dialóg*. Prešov : Pepress, 2009. s. 117, 118.

29.3.2013	„Bože môj, prečo si ma opustil?“
17.4.2014	„Úspech bude mať môj služobník, pozdvihne, vyvýši, zvelebí sa veľmi.“

(Zdroj: *vlastné spracovanie*)

Pretože všetko, čo človek má, nie je len výsledkom jeho práce, ale i výsledkom jeho spolupráce s Bohom Stvoriteľom, je nanajvýš vhodné po zbere úrody poďakovať Bohu. Aby sa prejavila spolupatričnosť a jednota kresťanov, aj Ekumenické spoločenstvo cirkví a náboženských spoločností v Košiciach spoločne slávia túto udalosť v roku. Prehľad domácich cirkví prednášajúceho v rámci tejto aktivity konanej od roku 1998 do roku 2010 podáva tabuľka 4.

Tabuľka 4 – *Ďakovná bohoslužba za úrodu*

Dátum	Téma
18.10.1998	Evanjelická cirkev augsburského vyznania
17.10.1999	Rímskokatolícka cirkev
8.10.2000	Pravoslávna cirkev
14.10.2001	Bratská jednota baptistov
13.10.2002	Apoštolská cirkev
19.10.2003	Gréckokatolícka cirkev
24.10.2004	Pravoslávna cirkev
23.10.2005	Rímskokatolícka cirkev
22.10.2006	Cirkev československá husitská
21.10.2007	Bratská jednota baptistov
26.10.2008	Reformovaná kresťanská cirkev
21.10.2009	Bratská jednota baptistov
27.10.2010	Reformovaná kresťanská cirkev

(Zdroj: *vlastné spracovanie*)

Praktický ekumenizmus

Konštatovanie, že modlitba je „dušou ekumenického dialógu“, sa naplňa v realizácii a v angažovaní spoločných aktivít v sociálnej a spoločenskej oblasti. Takéto spoločné angažovania veriacich a pastierov rôznych vierovyznaní je svedectvom pre dnešný svet, je svedectvom vzájomného akceptovania a lásky pre svet, ktorý je rozdelený hriechom a egoizmom, pretože kresťania sú práve skrze vieru v Krista pozvaní k budovaniu vzájomných vzťahov a k spolupráci.⁴⁰

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- DANCÁK, P.: *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009, 138 s. ISBN 978-80-8068-990-2.
- DANCÁK, P.: Význam tolerance v diele Jozefa Ratzingera - Benedikta XVI. In: *Idea tolerance II*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014, s. 45-52. ISBN 978-80-555-1219-8.
- DOJČÁR, M.: *Medzinárodný dialóg II*. Trnava : Trnavská univerzita v Trnave, Pedagogická fakulta, 2010. 92 s. ISBN 978-80-8082-395-5.
- DRÁB, P.: *Dialógy Cirkvi*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského, 2005. 114 s. ISBN 80-89138-30-6.
- DRÁB, P.: *Kresťania v dialógu*. Košice : Kušnír, 2008. 177 s. ISBN 978-80-970050-8-5..
- DRÁB, P.: Teologický dialóg a profesor Napiórkowski. In: *Ekumenická situácia a nové trendy v súčasnosti*. Košice : Kušnír, 2008. s. 45-55. ISBN 978-80-970050-4-7.
- LIPIAK, M.: *O ekumenizme s Teréziou Lenczovou z Rady pre ekumenizmus*.

⁴⁰ MACÁK, D.: *Ekumenické vzťahy v Košickej cirkevnej provincii*. Prešov : Kušnír, 2008, s. 143.

- <<http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20120122005>>. (12.12.2013).
- MACÁK, D.: *Ekumenické vzťahy v Košickej cirkevnej provincii*. Prešov : Kušnír, 2008. 158 s. ISBN 978-80-970050-1-6.
- MACÁK, D.: Kristova Veľkňazská modlitba. In: *Vybrané teologické témy medzinárodného ekumenického dialógu*. Košice : Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta Košice, 2009. s. 57-68. ISBN 978-80-8084-482-0.
- MACÁK, D.: *Mesto tolerancie a ekumenický dialóg*. Prešov : Pepress, 2009. 158 s. ISBN 978-80-89089-89-5.
- POLÁKOVÁ, J.: Několik poznámek ke smyslu dialogu. In: *Filosofický časopis*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1998, roč. 46, č. 3, s. 465-472. ISSN 0015-1831.
- RÍMSKOKATOLÍCKA CIRKEV VYŠNÉ RUŽBACHY: *Spišský pomocný biskup Andrej Imrich o ekumenickom dialógu na Slovensku*. <<http://cirkevruzbachy.webnode.sk/news/spissky-pomocny-biskup-andrejimrich-o-ekumenickom-dialogu-na-slovensku/>>. (19.7.2013).
- STANČEK, L.: *Ekumenizmus a Benedikt XVI. Pápež ekumenizmu*. <http://www.evangelizacia.eu/upload/pre_studentov/lubomir_s_tancek_ekumenizmus_a_benedikt_xvi..pdf>. (19.12.2013).
- STANČEK, L.: *EKUMENIZMUS v rokoch 1989 až 2012*. <http://www.evangelizacia.eu/upload/pre_studentov/lubomir_s_tancek_ekumenizmus_v_rokoch_1989_az_2012.pdf>. (10.11.2014).
- STANČEK, L.: Ekumenizmus vec verejná. In: *Ekumenická situácia a nové trendy v súčasnosti*. Košice : Kušnír, 2008. 11-19 s. ISBN 978-80-970050-4-7.
- Sväté Písmo*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009. 1616 s. ISBN 978-80-7162-777-7.
- ŠTAMPACH, O. I.: *Život, duch a všetchno*. Tišnov : Sursum, 1993. 145 s. ISBN 80-85799-02-2.
- TK KBS: *Evanjelizácia sa podľa pápeža Františka nezaobíde bez ekumenizmu*.

<<http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20140121028>>.

(28.12.2013).

TOMEK, P.: *Ekumenický rozmer Cirkvi*. Vrícko : Teologický inštitút sv. Františka Xaverského, 1998. 140 s. ISBN 80-967862-2-9.

VAGASKÝ, D.: *Vyhlásenie najvyšších predstaviteľov kresťanských cirkví o rodine*. <<http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20130916038>>. (13.12.2013).

ŽIGOVÁ, T.: *Jednota cirkvi podľa učenia cirkví Katolíckej, pravoslávnych a Evanjelickej augsburského vyznania*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2003. 236 s. ISBN 80-891380-9-8.

ADRESÁR PRISPIEVATEĽOV

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

prof. dr hab. Krzysztof ŚLEZIŃSKI

Uniwerytet Śląski, Katowice

Polsko

Mgr. Marián AMBROZY, PhD.

Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM, Prešov

PhDr. Martin LUPČO, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

PhDr. ThDr. Daniel PORUBEC, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

ThDr. Radovan ŠOLTĚS, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Mgr. Barbara BALOGHOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove