

**Introdukcia do vybranej
teologickej a religionistickej
problematiky II.**

**Introdukcia do vybranej teologickej a religionistickej
problematiky II.**

Zborník príspevkov z druhej doktorandskej konferencie
uskutočnenej dňa 13. 6. 2013

Vedeckí garanti konferencie:

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.
doc. Kamil Kardis, PhD.
doc. ThDr. Marek Petro, PhD.

Editori:

PaedDr. Silvia Nováková
Mgr. Katarína Kurilcová

Recenzenti:

Dr.h. c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD., prof. ThDr. Peter Šturák,
PhD., doc. Kamil Kardis, PhD., doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka,
PhD., doc. ThDr. Marek Petro, PhD., doc. PaedDr. ThDr. Ing.
Gabriel Paľa, PhD.

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

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013

ISBN 978-80-555-0810-8

OBSAH

Matúš Demeter

Juliánov obrat – zopár poznámok k otázke Juliánovej konverzie k pohanstvu 5

Zuzana Andrejová

Poznámky k analýze pútnických miest Klokočov a Lutina 26

Marián Lipták

Biblické stvorenie v kontexte iných starovekých kozmogónií 40

Monika Lašová

Smrť a pohrebné zvyky v komunite aškenázskych židov na Slovensku 54

Bohumil Zachar

Vybrané bioetické problémy z pohľadu kresťanskej etiky 68

Jana Štefančíková

Náboženská identita a funkcie náboženstva v globálnej kultúre 85

Katarína Kurilcová

Gréckokatolícka cirkev na Slovensku v rokoch 1968 po súčasnosť. Analýza tendencií v oblasti religiozity, školstva, liturgie, architektúry a spoločensko - kultúrnej 94

Silvia Nováková

Mediálna výchova v kontexte celoživotného vzdelávania 104

Anton Parilák

Vplyv médií na súčasnú spoločnosť 116

Stanislav Szymański

Společno – kulturowe uwarunkowania zmiany religijnej w perspektywie społeczeństwa ponowoczesnego 131

Adam Prus

Zmiana systemu aksjonormatywnego w społeczeństwie globalnym

.....147

JULIÁNOV OBRAT – ZOPÁR POZNÁMOK K OTÁZKE JULIÁNOVEJ KONVERZIE K POHANSTVU

Matúš Demeter
matus.demeter@smail.unipo.sk

Abstract: The Roman Emperor Julianus the Apostate (331-363) came during his short reign to restaurants pagan cult in response to the development of post-routing empire, in order to the resurrection of the old piety. Content contribution is description of Julian's turnover to paganism, the historical background of the headwaters analysis, and methods of social and historical sciences mapping issues (ancient) conversion. By analyzing ancient sources portrays Julian's conversion mythological narratives and raises the question of the possibility /impossibility of converting to paganism in late antiquity.

Key words: Julian the Apostate, conversion, paganism, Antiquity

Recenzent: Dr.h. c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.

Rímsky cisár Flavius Claudius Julianus (331-363 n. l.) – kresťanmi pomenovaný ako Apostata (Odpadlík) – za svoje krátke obdobia vládnutia (362–363) pristúpil k reštaurácii pohanského kultu ako odpovedi na vývoj post-konštantínovského smerovania ríše, v snahe po vzkriesení starej Antoninovskej zbožnosti.¹ Sám ako odpadlík od kresťanstva videl svoj *obrat* k pohanstvu vo svetle všeobecného vzkriesenia starých náboženských a kultúrnych tradícií grécko-rímskeho sveta, rúcajúcich sa vplyvom šírenia kresťanskej *bezbožnosti* (ἀσεβήματα). V skutočnosti však svojím obratom prikročil k vytvoreniu *novej* podoby „henoteistickej pohanskej religiozity“, spájajúcej v sebe reštauráciu tradičných kultov, praktikovanie theurgických rituálov a kontemplovanie novoplatónskej monistickej filozofie.

Obsahovou náplňou príspevku je problematika Juliánovej konverzie k pohanstvu, na pozadí metód historickej pramennej analýzy, a metód sociálnych a historických vied mapujúcich problematiku kon-

¹ Porov. SMITH, R.: *Julian's Gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate* London: Routledge, 1995, s. xv.

verzie. Takto stanovená úloha už vopred nabáda k istej terminologickej a metodologickej ostražitosti, ktorá súvisí jednak (vo všeobecnosti) s problematikou konceptualizácie *náboženskej konverzie*, a jednak so špecifickou kontextuálnou rovinou použitia termínu *konverzia*, v období do ktorého je skúmaná problematika zasadená. Z tohto hľadiska je preto nutné pred samotnou predmetnou analýzou (a) vymedziť naše použitie a chápanie termínu *konverzie* a (b) naša použitie a chápanie konceptu (antického) *pohanstva*, a v nadväznosti na oba body predstaviť (c) model(y) konverzie v grécko-rímskom svete. Následne možno pristúpiť ku aplikácii konceptov do kontextuálnej roviny tematikou a stanoviť si východzie hypotézy: (1) Juliánov príklon k pohanstvu (*ne*)možno vnímať ako konverzný akt s „radikálnou zmenou univerzálného diskurzu“ (Snow-Machalek, 1984) vyplývajúci zo stretnutia s osobou Maxima z Efezu; (2) Juliánovo proklamatívne prihlásenie sa k dedičstvu hellénskej náboženskej tradícií (pohanstvu) (*ne*)vykazuje znaky antickej religióznej adhézie (Nock, 1933) či reafiliácie (Stark, 1996).

Pojem *konverzia*² súvisí vo všeobecnosti so *zmenou* a to so zmenou „diskurzívneho univerza“ či „sociálnej identity“³ konvertujúceho jedinca alebo skupiny (Ritzer, 2005). *Náboženskú konverziu* nechápeme v teologickom význame ako akýsi *výnimočný* proces spätý s radikálnou „nadprirodzenou zmenou“ (vnútornej) podstaty konvertitu, ale ako komplex sociálnych a psychologických afiliačných proce-

² Lat. *conversio/convertere* - *obrátiť sa, otočiť sa*, v gr. textoch sa stretávame s pojmami *ἐπιστροφή* alebo *μετάνοια*.

³ Pod pojmom *identita* chápeme „zastrešujúci termín pre pomenovania, ktoré (si) ľudia prisudzujú (humans impute) a ku ktorým sa hlásia (avow) v priebehu interakcie s inými, a orientáciu v ich rozmanitých sociálnych svetoch.“ V tomto zmysle neexistuje v jedincovi jedna identita, ale v rámci interakcie pluralita identít (koncept-ja alebo personálna identita, sociálna identita/identity, kolektívna identita/identity), ktoré si človek prisudzuje, privlastňuje či prípadne ich odmieta. Ak teda vravíme o zmene identity v kontexte konverzie máme na mysli práve ono „ľudské vzťahovanie“ k rôznym *sociálnym svetom*, a nie akúsi *esenciálnu* zmenu. Porov. SNOW, D. A. – OSELIN, S. S. – CORRIGALL-BROWN, C.: Identity (heslo). In: RITZER, G. (eds.): *Encyclopedia of Social Theory*. Vol. 1. London: Sage Publications, 2005, s. 390.

sov⁴, podieľajúcich sa na transformácii „sociálnej identity“ jedinca či skupiny. V rovine konceptuálneho vymedzenia konverzie ako náboženskej *afiliácie* sa opierame o teóriu racionálnej voľby sociológov R. Starka a W. Bainbridgea (*A Theory of Religion*, [1987], 1996), ktorý konverziu definujú ako „afiliáciu osoby k novej náboženskej skupine, konceptualizovanú ako pozitívnu transformáciu prirodzenosti a hodnoty osoby.“⁵ Táto pozitívna transformácia osoby súvisí s propozíciou (P), že (P134) „každá osoba hľadá pozitívne seba ohodnotenie (self-evaluation).“⁶ Dlhodobó a intenzívne deprimované osoby intenzívnejšie hľadajú pozitívnejšie seba ohodnotenia a aj z tohto dôvodu (P209) „osoby s relatívne negatívnym seba ohodnotením sú náchylnejšie ku konceptualizácii náboženskej afiliácie ako konverzie.“⁷ Pre Starka a Bainbridgea je konverzia tzv. *kompenzátorom*, kde (P135) „vysvetlenia implikujúce pozitívne ocenenie osoby a odmien, ktoré vlastní, sú sami osebe odmenami, zatiaľ čo vysvetlenia, ktoré implikujú negatívne ocenenia, sú nákladné.“⁸ V tomto zmysle sú výraznejšie deprimované osoby náchylnejšie prijímať plauzibilné kompenzátory, napr. i vysvetlenia (ako konceptuálne zjednodušenia reality), ktorými vyvracajú staré hodnotenia a nahrádzajú ich novými, v danom momente vykazujúcim plauzibilnejšie ocenenia. Tento (afiličný) proces je spätý s postupným (vedomým i nevedomým) procesom *transformácie* či *zmeny* identity jedinca a jeho sociálnych väzieb⁹, v nadväznosti na

⁴ Termín *afiliácia* (angl. affiliation), resp. náboženská *afiliácia* je terminus technicus užitý pri Starkovej a Bainbridgovej analýze konverzie v kontext ich teórie náboženstva. Oproti teologicky zaťaženému termínu „konverzia“ tento neutrálny pojem zahŕňa (a) aktivitu skupiny pri získavaní nových členov, a súčasne (b) aktivitu konvertujúceho jedinca. Porov. STARK, R. – BAINBRIDGE, W. S.: *A Theory of Religion*. New Jersey: Rutgers University Press, 1996, [Peter Lang Press, 1987], s. 196.

⁵ STARK, R. – BAINBRIDGE, W. S.: *A Theory of Religion*, 1996, s. 197, def. 87.

⁶ Tamtiež, s. 196.

⁷ Tamtiež, s. 197.

⁸ Tamtiež, s. 196.

⁹ Podľa staršieho *drift modelu* konverzie sociológov Loflanda a Starka (*Becoming a World-Saver*, 1965) musí osoba (v prvom procese konverzie, tzv. *predispozičné podmienky*) podstupujúca konverziu: (1) zažívať nepretržité, akútne pociťované napätia, (2) v náboženskej perspektíve riešiacej problém (problem-solving

zmenu nahliadania, konštruovania a interpretovania okolitého sveta a (konvertujúceho) jedinca v ňom. Teda s termínom *náboženská konverzia* pracujeme výlučne ako s konceptuálnym konštruktom (nie ako náboženským javom *sui generis*) reprezentujúci určitý explicitný alebo implicitný „rámec, ktorý si jedinec osvojuje a používa v istých kontextoch a situáciách sociálneho kontaktu ako jednu z možných „stratégií“ svojho príľnutia k skupine, resp. k istému sociálnemu nosiču, a to prostredníctvom vlastných spomienok, autobiografie a životného príbehu. Ide o (auto)biografickú (re)konštrukciu v súlade so schémami a rámcami sociálneho prostredia, v ktorom sa jedinec snaží etablovať a úspešne pôsobiť.“¹⁰ Ak teda vravíme o *konverzii*, máme na mysli adopciu nového diskurzívneho univerza, v kontexte (auto)biografickej (re)konštrukcie konvertitu, ktorá sa vyznačuje zavrnutím predchádzajúcej identity, s cieľom prijatia inej, dominantnej.

Termín *pohan/pohanstvo*¹¹ so sebou implicitne nesie značne hodnotiace (diskvalifikatívne) konotácie ako dedičstvo (s)formované

perspective), (3) ktorá ho vedie k zadefinovaniu sa ako náboženského hľadača (a religious seeker); následne (v druhom procese, tzv. *situčné podmienky*) u tohto „náboženského hľadača“ dochádza k (4) bodu obratu (turning point), (5) v ktorom sa formujú citové väzby (cult-affective bonds) v rámci skupiny, (6) a kde absentujú alebo sú neutralizované citové väzby mimo skupinu (extra-cult attachments); a nakoniec (7) ak sa osoba stáva „plnoprávnym konvertitom“ podstupuje intenzívnu interakciu. Porov. LOFLAND, J.-STARK, R.: *Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective*. In: *American Sociological Review*, vol. 30, No. 6. (dec. 1965), p. 874; pozri tiež: STARK, R. – BAINBRIDGE, W. S.: *A Theory of Religion*, 1996, s. 200. Tento model konverzie bol neskôr v práci *A Theory of Religion* (1987) komplexne reformulovaný a to v kontexte teórie racionálnej voľby.

¹⁰ CIGÁN, J.: Pamäť a náboženská afiliácia: O čom nám hovoria spomienky konvertitu? In: *Sacra*, Brno, 1/2011, r. 8, s. 36.

¹¹ Lat. *paganus/pagani* – *sedliak, dedinčan* (tiež *nevzdelaný*) ako opozitum ku kresťan (žid) obývajúci predovšetkým mestské oblasti (v antike). V spojitosti s termínmi ako *superstitio*, *error*, *crimen* (ako napr. *pagana superstitio* alebo *pagani ritus errore*) je (hodnotiace) vymedzená dištinkcia kresťanského (eventuálne židovského) svetonázoru od grécko-rímskeho. Grécky termín *ἔθνος/ἔθνικος* korešponduje so starozákonnou referenciou k *národom*, ktoré stáli v opozícii k „vyvolenému národu“, vo význame „tí mimo, tí vonku.“ Niektorí autori (Athanas-

v rámci judeo-kresťanského svetonázorového obzoru. Vo všeobecnosti odkazuje na príslušníkov non-judeo-kresťanských náboženstiev v mediteránnej oblasti v období helenizmu, resp. neskorej antiky.¹² Podľa historikov Beardovej, Northa a Pricea (*Religions of Rome*, 1996) možno o pohanstve ako jednotnej kategórii rímskych náboženských praktík uvažovať iba v súvislosti s procesom kresťanského sociálneho vymedzovania sa, kedy po prvý krát (4. storočie) možno vraviť o pohanstve „ako o systéme než ako o nejakom amalgame rozličných kultov.“¹³ Pre súčasných historikov je kategória „pohanské náboženstvo“ definovaná s dôrazom na kultickú (rituálnu) zložku. „Pohania vykonávali rituály, ale nedeclarovali žiadne vyznanie alebo doktrínu... neboli zaangažovaný k prejavom viery v silne kresťanskom význame tohto termínu. Nenabádali k viere...“¹⁴. No v ranom kresťanstve bolo „pohanstvo“ viac než len súbor kultických úkonov, nadobudlo podobu svojho vlastného „súboru nadprirodzenej múdrosti (body of divine wisdom).“¹⁵ Raní kresťania boli v dôsledku nutnosti vymedziť a udržať vlastnú špecifickú (vnútrogrupinovú) identitu ako *My-kresťania* nútení v sociálnej rovine schematicky koncipovať (extragrupinové) vymedzujúce opozitum ako *Oni-pohania*, popr. židia, heretici (disponujúci *iným* súborom tradície). Ak teda vravíme o „pohanstve“ odkazujeme tým na (rano)kresťansky kreovaný konceptuálny nástroj, ktorý jednak slúžil ako zastrešujúci termín pre „komplex rozmanitých grécko-rímskych kultov“, a súčasne slúžil raným kresťanom k vymedzovaniu *vlastnej* skupinovej a náboženskej identity (po vzoru *My-kresťania* ako in-group – *Oni-pohania* ako out-group).

S ohľadom na Juliánovo obdobie, a predovšetkým na jeho „religiózný obrát“, je nutné upozorniť na špecifické črty Juliánovho „pohanstva“, resp. „novoplatónskeho náboženstva.“ Podľa historika nábo-

siadi, 1999) kvôli hodnotiacemu zaťaženiu termínu *pohania* (tí prostí, tí cudzí) navrhujú používať neutrálny pojem „Hellén/Helléni“

¹² Porov. ATHANASSIADI, P. - FREDE, M. (eds.): *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, 1999, s. 5.

¹³ BEARD, M. - NORTH, J. - PRICE, S.: *Religions of Rome*. Vol. 1, London: Cambridge University Press, 1996, s. 202.

¹⁴ LANE FOX, R.: *Pagans and Christians*. New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1987, s. 31.

¹⁵ Tamtiež, s. 198

ženstva V. Limberisa bolo Juliánovo „náboženstvo“ idiosynkratické, a to v troch aspektoch. Po prvé „predpokladal, že najvyšší Boh, známy pod rozličnými menami, je morálny a milovník ľudstva a že ľudia sa môžu naučiť morálnosti a filantropie skrze napodobňovanie príkladu tejto najvyššej bytosti. Po druhé tvrdil, že jediný Boh je neviditeľný, netelesný a poznateľný iba samotným rozumom. Nakoniec, Julián ustanovil pohanstvo, pozdvihnúc verejné rituály, pompy, a obete spôsobmi, ktoré boli predtým neznáme.“¹⁶ Aj z tohto dôvodu nemožno v termínoch *pohania/pohanský* (spôsob života a pod.) vidieť ako kľúčový a definičný znak (iba) polyteistický systém¹⁷, ale skôr pod konceptom „pohanstvo“ reflektovať istú zostrenú socio-kultúrnu polaritu a napätie medzi judeo-kresťanským a grécko-rímskym (hellénskym) svetonázorovým zázemím v období neskej antiky.

Problematika Juliánovej konverzie k pohanskej viere a odpadnutia od kresťanstva vnáša otázku po možnosti procesu konverzie v grécko-rímskom (pohanskom) svete.¹⁸ Etymologicky pojem *konverzia* odkazuje k istému *obratu* (convertere, ἐπιστροφή), *zмене* či *pohybu* (od niečoho, k niečomu), no žiaden antický spis nám nepodáva jasný príklad takéhoto obratu. Aby sme mohli (s istou opatrnosťou) vravieť o konverzií v nami vyššie vymedzenom zmysle, mali by byť oné pojmy zasadené v kontexte v ktorom dochádza k intencionálnej

¹⁶ LIMBERIS, V.: „Religion“ at the Cipher for Identity: The Case of Emperor Julian, Libanius, and Gregory Nazianzus. In: *The Harvard Theological Review*, Vol. 93, No. 4 (Oct. 2000), s. 374.

¹⁷ Opierať sa pri definícii „pohanstva“ či „pohanského náboženstva“ o polyteistický systém ako opozita k monoteistickému systému (judaizmus, kresťanstvo) je prinajmenšom diskutabilné, keďže „monoteizmus, z veľkej časti nezávisle od judaizmu a kresťanstva, sa s narastajúcou tendenciou v čase neskej antiky nepochybne rozprestieral medzi vzdelancami a z časti na gréckom východe.“ ATHANASSIADI, P.-FREDE, M. (eds.): *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, 1999, s. 2

¹⁸ Problematika konverzie v antike bola spracovaná predovšetkým s ohľadom na rané kresťanstvo (napr. Stark, 1996, 2006), ale existuje iba minimum literatúry venujúcej sa tejto problematike v pohanskom prostredí (napr. Nock, 1933, Gallagher, 1993)

diskurzívnej zmene či výmene jedného svetonázoru za iný.¹⁹ Historik Thomas M. Finn nachádza takúto *zmenu* v antických materiáloch či už gréckych, starozákonných, alebo novozákonných spisoch.²⁰ Podľa tohto autora (*From Death to Rebirth*, 1997) vykazujú znaky konverzie v grécko-rímskom svete nasledujúce charakteristiky: (1) kríza sociálnej a personálnej identity, (2) otázka po poriadku, účelu a zmyslu v živote, (3) stabilný kontakt s božstvom v rámci sakrálnej komunity, (4) kontinuálna kognitívna a performačná interakcia s komunitou, špeciálne skrze homiletické inštrukcie a rituál, (5) jasná osobná zaviazanosť umožňujúca kognitívnu a performačnú interakciu, (6) transformácia ducha a vedenie opísané v metaforách znovu-narodenia, vzkriesenia a osvietenia (enlightenment).²¹

Otázkou naďalej ostáva či môžeme na obdobie antiky uplatniť súčasný (západoeurópsky) koncept konverzie, resp. afiliácie *ad hoc*, alebo či v skutočnosti nejde o *iný*, špecifický typ náboženskej *zmeny*.

Podľa historika náboženstiev A. D. Nocka (1933) možno v tematike antickej konverzie rozlišovať dva spôsoby: (1) *konverzia* a (2) *adhézia* (adhesion). Adhézia na rozdiel od konverzie „[n]evedie k definitívnemu prekročeniu náboženských hraníc, v ktorých je staré spirituálne obydlie zanechané kvôli novému, ale ľudia majú jednu nohu na každej strane bariéry, ktorá má podobu kultúry a nie podobu viery (creedal). Títo ľudia sú vedení k akceptovaniu nových kultov ako osožných doplnkov a nie ako náhrad, a nezahŕňajú prijatie nového spôsobu života na úkor starého. Pod konverziou myslíme reorientáciu duše istého jedinca, jeho rozhodnutie obrátiť sa od nevšímavosti alebo istej skoršej formy zbožnosti k inej. Obrátenie, ktoré implikuje vedomie veľkej zmeny, že staré je zlé a nové správne.“²² V tomto zmysle

¹⁹ Porov. LOFLAND, J.-STARK, R.: Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. In: *American Sociological Review*, vol. 30, No. 6. (dec. 1965), s. 862.

²⁰ Porov. FINN, M. T.: *From Death to Rebirth. Ritual and Conversion in Antiquity*. New Jersey: Paulist Press, 1997, s. 20 – 32.

²¹ Tamtiež, s. 15.

²² NOCK, D. A.: *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Boston: University Press of America, [1933], 1988, s. 7.

pod konverziu vo vlastnom slova zmysle môžeme chápať exkluzívny typ konverzie, ktorý je spätý s ostrým vymedzením sa voči starému spôsobu života. V staroveku je príznačný pre tzv. profetický typ religiozity (judaizmus a kresťanstvo), pričom pre pohanský svet je to črtou iba v prípade filozofickej konverzie.²³ Nock tvrdí, že v prípade pohanského polyteistického systému neznamená akceptovanie nových božstiev zatratenie starých, teda nové formy kultu boli skôr „doplňky (supplements) než alternatívy.“²⁴ Otázka vstupov do mystérijnych kultov (orfizmu, mithraizmu) taktiež nevyžadovala konverzný proces, keďže iniciácia nevytvárala ostrý kontrast so svetonázorom, ktorý už mal neofyt z predchádzajúceho života. Slovom autora: „Muž podstúpil mithraizmus, ale nepatril mu telom a dušou“, t. j. mystérijný kult nevyžadoval od neofyta zrastenie s vierou, nový začiatok a „reorientáciu duše“.²⁵ Nockov model adhézie²⁶ nazýva Rodney Stark (*Cities of God*, 2006) *reafiliáciou* (reaffiliation), t. j. opakovaným afiliačným pohybom v rámci/vnútri jednej tradície, a v podmienkach polyteizmu posun od patronátu jedného božstva v rámci pantheónu k druhému.²⁷ Podľa tohto autora „pohanské chrámové spoločnosti“ nevytvárali kongregácie „v zmysle regulárnych zhromaždení skupín majúcich spoločný náboženský cieľ a a pocit príslušnosti (belonging)“, ale pracovali skôr na modely *klientely* ako *členstva* (membership).²⁸ Z dôvodu nevytvárania pevných, ohraničených väzieb bolo možné na základe potreby voľne pridružiť sa/prilnúť (affiliation) k požadovanému kultu, a po napl-

²³ Tamtiež, s. 164 – 186.

²⁴ Tamtiež, s. 12.

²⁵ Tamtiež, s. 14.

²⁶ Dištinkcia medzi konverziou a adhéziou bola neskôr rozpracovaná Shepherdom (1979), ktorý vyčlenil z konverzie pojem *alternácie*, ktorá sa na rozdiel od konverzie nevyznačuje úplným rozkolom. Podobne Gordon (1974) odlišuje konverziu („radikálnu diskontinuitu v osobnom živote“) od menej extrémnej zmeny – *konsolidácie*, ktorá „zahŕňa adoptovanie vieroučného systému alebo identity, ktorá kombinuje dva predošlé, ale kontradiktórické svetonázory alebo identity.“ Porov.: SNOW, A. D. – MACHALEK, R.: *The Sociology of Conversion*. In: *Annual Review of Sociology*. Vol. 10, 1984, s. 169.

²⁷ STARK, R.: *Cities of God. The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome*. HarperSanFrancisco, 1996, s. 4.

²⁸ STARK, R.: *The Triumph of the Christianity*. New York: Harper Collins, 2011, s. 11

není/zlyhaní uspokojenia potrieb ho zanechať a prejsť k inému bez toho, aby dochádzalo k svetonázorovému napätiu. Suma-sumárov pohanské religiózne *obraty*, či skôr *posuny* v rámci amalgánu grécko-rímskych kultov antiky odkazujú k modelu reafiliácie, v zmysle „formácie nového záväzku skrz hranice veľkých náboženských tradícií.“²⁹

Juliánov obrat tvorí špecifický prípad, keďže pri jeho osobnej „náboženskej zmene“ nejde o *stricto sensu* klientské pohyby v súradniciach grécko-rímskych kultov, teda nemôžeme v jeho prípade vravieť o (re)afiliácii. Ide teda o konverziu? Podľa Starka môžeme o konverzii vravieť napríklad pri obrate z polyteizmu na judaizmus, kresťanstvo alebo islam. To isté platí pri posune z jednej monoteistickej tradície k druhej, alebo „(zriedkavo) z jednej z týchto tradícií k polyteizmu.“³⁰ Na základe tohto určenia by sme mohli Juliánov obrat k pohanstvu (polyteizmu) chápať ako konverziu. Otázkou ostáva (a) aký typ konverzie v prípade Juliána Apostatu šlo (náhly obrat/postupný obrat) a (b) akým spôsobom (akými naračnými schémami) Julián rekonštruoval svoju konverznú (auto)biografiu.

Na základe dochovaných listov samotného panovníka vieme, že Juliánov obrat k pohanstvu mal nastať v období keď mal dvadsať rokov (351/2).³¹ Podľa Sokrata Scholastika (Hist. Eccl. 3.1.17) Juliána v Konštantinopole vychovávali a vzdelávali kresťanskí (ariánski) učitelia, pretože sa cisár Konstantius obával, aby sa Julián skrze pohanských učiteľov neuchýlil k pohanskej viere. Tu vyvstáva otázka v akých náboženských súradniciach máme chápať Juliánovo detstvo a mladosť (?) Hoci bol Julián oficiálne pokrstený (ako arián), vzdelaný v kresťanských náukách a zúčastňoval sa kresťanských obradov a slávností, nie je jednoduché s určitosťou rozhodnúť či bol kresťanom iba navonok, v rámci prispôbenia sa vtedajšej mocenskej klíme, alebo vskutku praktizujúcim kresťanom. Tak napríklad podľa Ammiana Marcellina (Res Gest. 22.5.1) „[b]ol Julianus náchylný k uctievaní

²⁹ STARK, R.: *Cities of God*, 1996, s. 3.

³⁰ Tamtiež, s. 4.

³¹ Ep. 111, 434d

božstiev (numinum cultum) od skorej mladosti a postupným dospieváním po ňom planul túžbou[...] pokiaľ sa to mohlo konať tajne.“ Na druhej strane Rowland Smitha vo svojej monografii o Juliánovi (*Julian's Gods*, 1995) uvádza plauzibilné dôkazy, že Julián bol pred svojou konverziou „viac ako len nominálnym kresťanom.“³² Ak si však všimame sociálny a personálny kontext v ktorom Julián vyrastal sme náchylný u neho predpokladať skôr vymedzujúci sa postoj voči kresťanstvu. Juliánov otec - Julius Constantius - bol nevlastným bratom Konštantína Veľkého, a Julián sa tak stal synovcom prvého kresťanského panovníka v Rímskej ríši. V dôsledku dynastických sporov bola krátko po Konštantínovej smrti (337) Juliánova rodina na podnet (ariána) Konštantína II. brutálne vyvraždená. „Vo svojich neskorších listoch pozerá Julián s horkosťou na toto medziobdobie ako na čas mentálneho utrpenia počas ktorého postrádal všetky osobné sociálne kontakty a musel znášať vyčerpávajúci dozor Konštantínových špiónov.“³³ Tragický osud Juliánovej rodiny, sociálna izolácia (počas núteného šesťročného pobytu v Macellum) a stály dozor skrze nenávidených ariánskych učiteľov mohli vytvárať vhodnú klímu k budovaniu odporu voči všetkému späťému s kresťanstvom (ad Finn 1.). Vo svojej *reči ku kynikovi Herakliovi* (Or. 7, 228b-c) Julián spomína na „kultúrny“ dopad Konštantínovej vlády a vlády jeho synov: „Synovia zničili chrámy predkov, ktorými ich otec ešte prv opovrhoval a zbavili ich votív, ktoré tam boli zasvätené mnohými ctiteľmi [...] A namiesto zničených chrámov postavili hrobky (μνῆματα), na nových miestach aj na starých miestach chrámov, akoby hnaný osudom alebo prirodzene tušiac, že krátko budú potrebovať mnohé takéto hrobky, pretože už budú málo dbať o bohov.“ Samozrejme túto reflexiu možno interpretovať aj ako výpoveď post hoc, z pozície Juliána už ako vyhraneného pohana, ktorá mohlo skresliť skutočnú podobu Juliánovej mladosti.

R. Smith - ako opozitum k prevládajúceho obrazu Juliána ako rodeného nepriateľa kresťanstva - uvádza napríklad list pohanského rétora Libánia (Or. 13) v ktorom je mladý Julián vykreslený ako ten čo

³² SMITH, R.: *Julian's Gods*, 1995, s. 183.

³³ Tamtiež, s. 2.

„horlivo nenávidel bohov (τὸ σφοδρὸν μῖσος κατὰ τῶν θεῶν).“³⁴ Ak by sme prijali prvý predpoklad – Juliánova mladosť ako „(v)rodené“ nepriateľstvo voči kresťanstvu – mohli by sme iba z problémami vraviť o jeho neskoršej *konverzii* k pohanstvu, teda snád' iba ako výraz istého zadefinovania vlastnej identity. Ak by sme prijali druhý predpoklad – Juliánova mladosť ako horlivé praktikovanie kresťanstva – jeho neskoršiu konverziu k pohanstvu môžeme vnímať buď ako náhly dramatický obrat, alebo ako dlhodobý proces hľadania, späť s krízou sociálnej a personálnej identity vrcholiaci v mystickej iniciácii. Napriek týmto nejasnostiam sa historici zhodujú, že *obrat* v Juliánovom živote skutočne nastal a prišiel počas jeho štúdií v Nikomédii.

Julián ukončiac štúdiá rétoriky u rétora Libánia začal študovať filozofiu.³⁵ Najprv v Pergamu u Aedesia (žiaka novoplatónskeho filozofa Iamblicha), neskôr v Nikomédii, kde sa skrze Aedesiovho žiaka Eusébia dozvedel o vtedajšom vychýrenom filozofovi Maximovi z Efezu.³⁶ A tu sa začína príbeh Juliánovho obratu.

„V tej dobe prišiel do Nikomédie filozof Maximus [...] Imperátor Valentianus tohto prikázal odstrániť pretože vykonával mágiu [...] U tohto začal najprv Julián okusovať filozofické náuky, a začal napodobňovať náboženstvo učiteľa (τὴν θρησκείαν τοῦ παιδευτοῦ), ktorý mu poskytol túžbu po vláde.“³⁷

³⁴ R. Smith taktiež uvádza zmienku u Gregora z Nazianzu, ktorý tvrdil, že Julián a jeho brat Gallus sa kedysi pretekali v tom kto postaví pamätník lokálnemu mučeníkovi Mamasovi. Porov.: Tamtiež, s. 183.

³⁵ Porov. BAYNES, H. N.: The Early Life of Julian the Apostate. In: *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 45. Part. 2 (1925), s. 253.

³⁶ Glen W. Bowersock vo svojej monografii o Juliánovi uvádza, že keď sa Julián dozvedel od Eusébia o smejúcej sa soche Hekaty a pochodniach, ktoré sa zapálili sami od seba, všetko skrze moc Maxima, chcel sa napriek Eusébiomvu apelu na ráciu a jeho kritiky magických praktík hneď stretnúť s Maximom. Porov. BOWERSOCK, W. G.: *Julian the Apostate*. Cambridge: Harvard University Press, 1997, s. 29.

³⁷ Socrates, Hist. Eccl. 3.1.48-55; Pozri tiež Libaniov opis v chváloreči na panovníka Juliána (Or. 13.12): „Keď si prišiel do Iónie, zbadal si istého muža, múdreho aj menom aj v skutočnosti, srdce bohov... Potom si rýchlo zavrhol svoj omyl a ako levovi praskli tvoje putá, uvoľniac ťa z temnoty a chopil si sa pravdy namiesto

Tento filozof, ktorý praktikoval novoplatónsku podobu theúrgie, možno³⁸ inicioval v dvadsiatom roku života Juliána do bližšie nešpecifikovaného mystérijného kultu. Odkaz na onú udalosť nám vo svojej reči proti Juliánovi (Or. 4.55) podáva Gregor z Nazianzu: „[Julian] zostúpil do jednej z hrozných svätýň neprístupných bežným ľuďom...v spoločnosti s mužom, ktorý bol hodný mnohých svätýň, múdreho v mnohých veciach, či sofistu skôr. Pre nich je to istá forma divinácie (μαντείας), radiť sa s temnými podzemnými démonmi o nadchádzajúcich veciach...Vravia, že tam boli divné zvuky a odporné zápachy a ohnivé zjavy (πυραυγῇ φάσματα)...“³⁹

Ak má byť táto udalosť oným dramatickým zlomom v Juliánovom živote, nota bene jeho (konverzným) bodom obratu, je iste namieste pýtať sa o aký typ iniciácie išlo. Keďže na základe hmlistého a kresťanský príliš skresleného opisu nemožno nájsť spoľahlivé indikátory určujúce daný kult, existujú iba domnienky, že šlo buď o mithraickú iniciáciu (Athanassiadi-Fowden, De Labriolle), alebo

neznalosti, skutočnosti namiesto klamstva, našich starých bohov namiesto toho nového votrelca a jeho zhubných rítov (ἀντὶ τοῦ νεωστὶ κακῶς εἰσχωμάσαντος).“ Porov. preklad: WILKEN, R.: *The Christians as the Roman Saw Them*, New Haven/London, 1984, s. 169.

³⁸ Hoci nižšie uvádzaný opis Gregora z Nazianzu neuvádza meno mystagóga, a neuvádzajú ho ani Sozomen (Hist. Eccl. 5.2.5.6) či Theodoret (Hist. Eccl. 3.1) – od ktorých sa nám dochoval podobný opis - predsa len John G. Cook predpokladá, že šlo o Maxima. Pozri: COOK, G. J.: *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*. Tubingen: J.C.B. Mohr, 2000, s. 278. R. Smith okrem mena mystagóga – Maxima - uvádza dokonca aj miesto iniciácie – Efez. Pozri: SMITH, R.: *Julian's God*, 1995, s. 182.

³⁹ Hippolyt Rímsky v spise *Refutatio omnium haeresium* (4.28-42) uvádza, že mágovia vovedúc iniciovaného jedinca do tmavej miestnosti pomocou intoxikácie a rôznych trikov dokázali imitovať špecifické zvuky (napr. hromu), a vytvárať vizuálne efekty rozmanitých podôb, ako aj zjavenie božstva či „ohnivých zjavov“: „A vytvorí horiaceho démona nakresliac ho na stenu do podoby ako chce. Potom ju tajne pokryje so zmiešanými omamnými bylinami (φαρμάκῳ) týmto spôsobom [...] a s asfaltom. Potom akoby pod extatickým stavom sa pohyboval s pochodňou proti stene čím oné byliny vzbĺkli jasnou žiarou.“

v spojitosti s Maximom o kult v Hekatinej svätyni⁴⁰, či dokonca o kult Kybélé.⁴¹ Napriek týmto nejasnostiam je zrejmé, že v spojitosti s Maximom z Efezu mala na Juliánovu konverziu do značnej miery vplyv novoplatónska filozofia podfarbená theurgicko-magickým rituálom (ad Finn 4). V theurgických obradoch sa podobne ako v prípade klasických gréckych mystérií pomocou rituálnych evokácií a modlitieb snažilo dosiahnuť istých privilégií na onom svete; no nie na základe akejsi osobnej zbožnosti či morálnych zásluh, ale skrze dosiahnutia „moci nad božstvami a silami“, ktorých si (rituálni špecialisti) podrobili na tomto svete. „Zatiaľ čo novoplatónski filozofovia usilovali o pozdvihnutie duše k božstvu, aby sa zbavili osudného reťazcu znovuzrodenia, a o „zrenie božstva“ skrze kontempláciu a „poznanie“, väčšina theurgov-mágov sa snažila „stiahnuť“ božstvo do materiálnej sféry, vnímateľné zmyslami pomocou kúziel a formúl, niekedy aj hrozieb.“⁴² V období neskorého novoplatonizmu sa vzťah filozofie a náboženstva chápal ako komplementárny, a to až do takej miery, že ako „filozoficky relevantný sa už neprijímal iba mýtus, ale aj rituál.“⁴³ V tomto zmysle theurgické praktiky slúžili (v novoplatónskej terminológii) ako prostriedky na vyviazanie z pút Osudu.⁴⁴ Podľa Wrighta novoplatónske učenie zvlášť v oblasti Sýrie bolo vo štvrtom storočí skôr náboženstvom ako filozofiou a tento aspekt vyhovoval Juliánovej „láske po mystickosti a záračnosti.“⁴⁵ Dôraz na divinačný aspekt theúrgie (s odkazom na chaldejské veštby) iba podporil Juliánovu náklonnosť po tomto druhu „poznania“.⁴⁶ Nasledujúce učenie Iamblicha

⁴⁰ Pozri: SMITH, R.: *Julian's Gods*, cit. d., s. 91, 130, k ostatným autorom COOK, G. J.: *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, 2000, s. 279, pozn. 8.

⁴¹ Porov. WILKEN, R.: *The Christians as the Roman Saw Them*, 1984, s. 168.

⁴² DOSTÁLOVÁ, R.-HOŠEK, R.: *Antické mystéria*. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 301.

⁴³ LLOYD, C. A.: Úvod k pozdžšímu novoplatonizmu. In: ARMSTRONG, H. A.: *Filozofie pozdnej antiky*. Praha: Oikúmené, 2002, s. 316.

⁴⁴ Tamtiež.

⁴⁵ WRIGHT, C. W.: *The Works of The Emperor Julian*. Vol. 1. Cambridge/London, 1923, s. x.

⁴⁶ Porov. napr. Ammianus Marcellinus Res Gest. 22.12.7, 23.5.10-14; tiež Sozomen Hist. Eccl. 5.2

a Porfýria veril, že mystérijne náuky a kulty môžu človeku dopomôcť k spoznaniu hlbokých filozofických pravd.⁴⁷

Juliánov učiteľ rétoriky Libanius (Or. 18. 18) zdôrazňuje v Juliánovej konverzii k pohanstvu práve onen nábožensko-filozofický apel (ad Finn 2.), obzvlášť v kontexte theúrgie: „Potom sa stretol s tými, ktorí boli nasiaknutí učením Platóna a počúval od nich náuky o bohoch, daimonoch a o skutočných tvorcoch a spasiteľoch celého univerza (τὸ πᾶν τοῦτο): a tiež čo je duša a odkiaľ prišla a kam smeruje...obmyl trpké kázanie lahodnou náukou, všetky predošlé nezmysly (ῥηλόν) zahodil a do duše vpravil krásu pravdy, podobne ako keď priniesol do istého slávneho chrámu sochy bohov, ktorý bol v minulých časoch poškrvnený a pošpinený.“

V podobnom duchu ako Libanius pomenováva Julián vo svojich spisoch svoje kresťanskú mladosť ako obdobie „temnoty“ na ktoré chcel zabudnúť (λήθη δὲ ἔστω τοῦ σκοτίους ἐκεῖνου).⁴⁸ R. Smith upozorňuje, že termín „temnoty“ je u Juliána konštruovaný v novoplatónskom zmysle, ktorý odzrkadľuje „prázdne elementy v iracionálnych pohyboch duše.“⁴⁹ John G. Cook zas nachádza spojenie „svetla“ a „zdravia“ v Lukreciových predstavách, kde tieto termíny slúžia ako obrazy pozitívneho vplyvu učenia na ľudí trpiacich náboženstvom.⁵⁰ Z tejto „temnoty“ a „choroby“ sa však podľa Juliána nemožno vyliečiť svojpomocne, ale iba s pomocou božstiev (ad Finn 3).

⁴⁷ E. Dodds tvrdí, že napriek všeobecnej dekadentnej klíme štvrtého storočia prajúcej vplyvu iracionality a mágie, sa theúrgia v novoplatónskej škole úplne neuchytila ani generáciu po Iamblichovi. Až Juliánova patronácia zaistila theúrgií na prechodnú dobu obľubu. Porov.: DODDS, R. E.: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, [1951], 1997, s. 283.

⁴⁸ Or. 11, 131a; Or. 8, 174c

⁴⁹ SMITH, R.: *Julian's Gods*, 1995, s. 184.

⁵⁰ Porov. Lucretius, *De rerum natura* 1.931-50, podľa COOK, G. J.: *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, 2000, s. 282 - 283, pozn. 30.

Julián za svoje uzdravenie ďakuje predovšetkým *Matke bohov* (Or. V.) a *Héliovi* (Ep. 111), ku ktorým zloží aj svoje slávne hymnické piesne.⁵¹

V *Hymne na kráľa Hélia*⁵² vidí Julián, v duchu novoplatónskych monoteizujúcich, alebo skôr henoteizujúcich tendencií, v postave boha Hélia najvyšší princíp rovný, resp. prekrývajúci sa s Diom.⁵³ Podľa Juliána je vesmír riadený *Jediným* (ěvoç), ktorý má rôzne mená a tie charakterizujú jeho jedinečnosť. Tento Jediný stvoril trojjediné slnečné božstvo, ktoré vo svojej transcendentálnej rovine je nerozlíšiteľné od *Dobra* v inteligibilnom (noetickom) svete, v druhej podobe (hypostáze) vystupuje ako Helios-Mithra, vládca intelektívnych (noerických) božstiev, a v tretej ako viditeľné slnko.⁵⁴ Julián v onom hymne opisuje akoby istú „vyvolenosť“ týmto bohom (ad Finn 3), keď tvrdí, že „[o]d môjho detstva, istá neobyčajná túžba po lúčoch tohto boha prenikala hlboko do mojej duše.“⁵⁵ V *reči ku kynikovi Herakliovi* (Or. VII.) podáva Julián v mytologickej schéme opis svojej „spirituálnej záchrany“ a to s pomocou ochranného „dohľadu“ Hélia a Athény: „Potom Zeus riekol Héliovi: Tamtohl’a vidím tvoje vlastné dieťa [...] Toto dieťa – riekol Zeus – je tvoj vlastný potomok. Prisahaj na moje a tvoje žezlo, že sa o neho zvlášť postaráš a vyliečiš ho z tej nemoci (θεραπεύσεις τῆς νόσου). Pretože vidíš, že je akoby nakazený dymom, špinou a temnotou a je tu nebezpečenstvo, že iskra ohňa, ktorá bola tebou do neho vložená uhasne, ak ho neoblečieš mocou. Preto dbaj o neho a vychovaj ho. Ja a Moiry ti to kladieme ako za úlohu.“⁵⁶

Opäť sa tu stretávame s motívom temnoty a choroby (ako odkazu na kresťanské učenie), ktorá postihuje dušu a hrozí udusiť malú iskru

⁵¹ V *Hymne na Matku bohov* (Or. V., 174c) Julián ďakuje bohyni Matke (Kybélé), že ho neopustila, keď „som blúdil akoby v temnote.“⁵¹ Viac pozri: Hymnus k Matke bohov, In: *Orationes V.* = Wright, s. 443 – 504

⁵² Hymnus ku kráľovi Héliovi, In: *Orationes IV.* = Wright, s. 353 - 442

⁵³ Or. IV, 142d: „Kráľ Hélios je Jeden a vychádza z jedného boha ako aj z inteligibilného sveta, ktorý ako taký, je Jedno.“

⁵⁴ Or. IV. = Wright, s. 361, pozn. 1; Porov.: LLOYD, C. A.: Porfyrios a Iamblichos. In: ARMSTRONG, H. A.: *Filozofie pozdní antiky*. Praha: Oikumené, 2002, s. 337-338.

⁵⁵ Or. IV. 130c

⁵⁶ Or. VII, 229c-d

(σπινθήρα μικρὸν) božského princípu (najvyššieho boha Hélia v trojjedinom aspekte) v ňom. V nasledujúcich pasážach (229d – 231d) opis „božskej záchrany“ pokračuje v podobe spirituálnej cesty ukončenej hypnotickým a extatickým stavom (εἴτε ὕπνος τις εἴτε ἔκστασις) a následnou epifániou Hélia „Otca všetkých bohov.“ Z tohto „stavu“ sa však Julián - napriek zdráhaniu - musí navrátiť späť, keďže podľa Hélia ešte nie je iniciovaný (ἀμύητος): „Vráť sa teda k svojim, aby si bol iniciovaný a žil tam v pokoji. Musíš sa vrátiť a odstrániť onú všetku bezbožnosť a o pomoc volať mňa, Athénu a ostatných bohov.“ Podľa R. Smitha možno v tejto mytologickej narácii nájsť iniciačný (konverzný) obrad neofyta Juliána (ad Finn 6.), ktorý je vykreslený na pozadí kulminácie duševnej krízy, obdobia prežitého v kresťanskom prostredí.⁵⁷

Môžeme aj tieto mytologické naratívy vnímať ako Juliánove svedectvo o jeho *náboženskej afilácii*? Sú jeho spomienky (na svoju kresťanskú minulosť) relatívne *objektívnym* zápisom skutočnosti? Konverzia ako špecifický fenomén sa dá skúmať a analyzovať iba *post hoc*, na základe (re)konštrukcie *spomienok* (konvertitu), čo v sebe nesie isté metodologické nástrahy pre bádateľa. Samotný popis (auto)biografie *obrátienia* je totiž v podaní konvertitu ideovo a hodnotovo „kontaminovaný“ náukou príslušnej skupiny. V tomto zmysle je „nanajvýš pravdepodobné, že konverzné výpovede nezachytávajú minulé udalosti tak, ako sa odohrali, ale tak ako sú zmysluplné v súčasnosti, a to nielen pre ja, ale i pre skupinu, v ktorej jedinec s istým spôsobom formulovanou biografiou funguje.“⁵⁸ Spomienky na minulosť (pred obrátením) sú v podaní neofyta vždy zasadené do rétorického rámca príslušnej komunity a odzrkadľujú buď špecifické narácie, alebo „schematické naratívne šablóny“ zachytávajúce skôr celkový *význam* a *podstatu*, ktoré slúžia ako vodítko pre selekciu a tvorbu individuálnych spomienok formujúcich identitu.⁵⁹ Juliánovo „svedectvo“ tak reprezentuje skôr záujmy skupiny ku ktorej sa hlásil, jeho spomienky sú skôr konštrukciou slúžiacou momentálnym záujmom a cieľom. Teda, Julián sa

⁵⁷ Porov. SMITH, R.: *Julian's Gods*, 1995, s. 185.

⁵⁸ CIGÁN, J.: Pamäť a náboženská afilácia: O čom nám hovoria spomienky konvertitu? In: *Sacra*, Brno, 1/2011, r. 8, s. 47.

⁵⁹ Porov. Tamtiež, s. 48.

v tejto mytologickej narácii jednak hlási k špecifickej novoplatónskej tradícii (skupine), používajúc zavedené rečníckej formuly i tradičné divinačné schémy (napr. snová extáza), a jednak vyzdvihnutím epifánie Hélia odkazuje k nadprirodzenému základu svojho obratu. Vzťah *Julián/panovník-Hélios/najvyššie božstvo* reprezentuje (okrem iného) tradičný panovnícky model božského patronátu, v ktorom Julián vystupuje ako mediátor, ktorý komunikuje so svojim *osobným* patrónom a súčasne ho skrze svoje postavenie legitimizuje ako absolútneho vládcu a ochrancu *oikúmené*.

Už vyššie sme si načrtli problém Juliánovej mladosti ako otázku vymedzenia jeho „náboženskej príslušnosti“. Na jednej strane máme informácie, že Julián bol od skorej mladosti „náchylný k uctievaniu božstiev“ a tajne čítaval pohanské spisy – čo však môže byť interpretácia Juliánovej minulosti post hoc; na druhej strane máme taktiež informácie (z pohanských i kresťanských zdrojov), že Julián bol „horlivým“ kresťanom – čo však nevylučuje Juliánovo „predstieranie mníšskeho života“ ako píše Sokrates Scholastikus (Hist. Eccl. 3.1.58). Preto je dôležité okrem samotnej konverznej narácie prihliadať vo zvýšenej miere na behaviorálne a kognitívne referencie. Ak chápeme náboženskú konverziu ako proces transformácie identity/identít či už v dramatickom obrate alebo dlhodobom procese zmeny osobnosti, je otázne či v prípade Juliána došlo k výraznému posunu v rámci dvoch náboženských tradícií. Ak prijmeme predpoklad, že Julián mal v mladosti bližšie k hellénskej tradícii ako kresťanstvu je otázka jeho (dramatického) obratu k pohanstvu diskutabilná. Ak však usudzujeme, že bol prv kresťanom, je otázka konverzie na mieste. Na základe súčasných poznatkov sa prikláňame skôr k druhej možnosti.⁶⁰ Otázkou ostáva aký model konverzie možno u Juliána badať: (a) náhly, dramatický, alebo (b) pozvoľný a dlhodobý proces.

Podľa Nocka je Juliánov obrat „náboženským zážitkom“, naviac „saturovaný kresťanským myslením“ a nie intelektuálnym hľadaním.⁶¹

⁶⁰ Predovšetkým na základe Smithovej znamenitej analýzy. Porov.: *Julian's Gods*. Cit. d., s. 180 – 189.

⁶¹ NOCK, D. A.: *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, 1988, s. 157.

Nešlo teda o novoplatónsku konverziu⁶², Nockov typus „filozofickej konverzie“, ale ani o model adhézie, typický pre pohanskú náboženskú afiliáciu. Na rozdiel od *adhézie* ako modelu pre „pohanskú konverziu“, je Juliánov prípad konverzie špecifický, keďže podľa autora je „[J]uliánova konverzia [...] výsledkom náboženského zážitku. Bola to teda [otázka] emočného a nie intelektuálneho hľadania.“⁶³ Suma sumárov podľa autora je konverzia v prípade Juliána konštruovaná na pozadí jeho „vášnivej náture“ a osobnej skúsenosti s kresťanstvom, sledujúc kresťanský model, ale idúc v reverznom chode.⁶⁴ Hoci aj podľa R. Smitha je Juliánova konverzia náboženským fenoménom, predsa len vníma Nockov opis konverzie ako neadekvátny, z dôvodu prílišného dôrazu na dištinkciu medzi etapami „pred“ (konverziou) a „po“ (konverzií) a celkovo z dôvodu Nockovej judeo-kresťanskej definície konverzie. Smith sa domnieva, že Juliánovo odpadnutie od kresťanstva hraničí s jeho konverziou „procesom lokalizovanom v špecifickej časovej perióde a (ako naznačuje Héliov mýtus) zahŕňa istú emocionálnu krízu ukončenú nakoniec iniciáciou.“⁶⁵ Teda Smith sa kloní skôr k dramatickému konverznému obratu ako pozvoľnému procesu konverzie, ktorý podľa niektorých autorov nastal počas Juliánovho šesťročného exilu (342-348) v Macellum.⁶⁶ Podľa Smithovej interpretácie Juliánove odkazy na „temné“ obdobie, „chorobu“ či „vyliečenie“ svedčia, že bol v mladosti (minimálne pred rokom 349) horlivým kresťanom a vážny záujem o pohanstvo a filozofiu prejavil až stretnutím sa s Maximom v Nikomédii. Na základe toho usudzuje, že konverzia v Juliánovom prípade by mala byť vnímaná v podstatne silnejšom zmysle ako sú niektoré moderné výklady ochotné poskytnúť.⁶⁷ Smith zdôrazňuje, že „vplyv Maxima a jeho kúziel na mladého Juliána bol

⁶² BELAYCHE, N.: Sacrifice and Theory of Sacrifice During the 'Pagan Reaction': Julian the Emperor. In: BAUMGARTEN, I. A. (eds.): *Sacrifice in Religious Experience*. Leiden/Boston/Koln: Brill, 2002, s. 115.

⁶³ Tamtiež, s. 158.

⁶⁴ Tento Nockov model bol v mnohom kritizovaný ako idealizujúci, ahistorický a nevyhol sa dokonca obvineniu z kryptokresťanských konotácií. Pozri napr. GALLAGHER, V. E.: Conversion and Community in Late Antiquity. In: *The Journal of Religion*, vol. 73, no. 1 (jan. 1993), s. 1-15.

⁶⁵ SMITH, R.: *Julian's Gods*, 1995, s. 185.

⁶⁶ Porov. Tamtiež, s. 183, 186.

⁶⁷ Tamtiež, s. 188.

vskutku ako zjavením“⁶⁸ a teda, že Juliánov kontakt s Maximom mohol sledovať model náhlejšej, radikálnej zmeny. V prípade Juliána to však nemusí nutne znamenať „zjavenie sa“ radikálne nového konceptuálneho diskurzu (novoplatónskeho systému), ktorý doposiaľ absentoval, ale skôr *obrat* k systému, ktorý doposiaľ zaujímal periférne miesto.

Podľa sociológov náboženstva Snowa a Machaleka takýto radikálny obrat neznamená iba zmenu hodnôt, vier a identít, ale predovšetkým „premiestnenie (displacement) jedného univerzálneho diskurzu za iný, alebo prevahu (ascendance) prv periférneho univerzálneho diskurzu na mieste primárnej autority.“⁶⁹ Táto zámena diskurzov však nemusí nutne viesť k zatrateniu predchádzajúceho konceptu, ale „nominálna afiliácia náboženskej komunity môže podržať staré, avšak nie obzvlášť výrazné idey s novou intenzitou a jasnosťou vízie (clarity of vision).“⁷⁰ V tomto význame dramatický konverzný obrat neznamená akúsi esenciálnu zmenu identity jedinca, ale skôr „prevrstvenie“ starého konceptuálneho diskurzu novším a „jasnejším“. Juliánovmu stretnutiu s Maximom predchádzali štúdiá filozofie u novoplatonika Aedesia a štúdiá rétoriky u pohana Libánia. Takže mal dostatok možností a času dôkladne sa zoznámiť s hellénskou kultúrnou tradíciou. Ak teda nastal u Juliána *obrat* stretnutím sa s Maximom z Efezu, nešlo o náhly a dramatický *prielom* diskurzov, ale skôr o pozvoľný a „kryštalizujúci“ proces personálneho a sociálneho hľadania, kulminujúci v mystérijnej iniciácii roku 351.

Zoznam použitej literatúry:

Iulianus Apostata: *Orationes I. – V. In: WRIGHT, C. W.: The Works of The Emperor Julian*. Vol. 1. Cambridge/London, 1923

⁶⁸ Tamtiež, s. 187.

⁶⁹ SNOW, A. D. – MACHALEK, R.: The Sociology of Conversion. In: *Annual Review of Sociology*. Vol. 10, 1984, s. 170.

⁷⁰ Tamtiež.

- Orationes VI. – VIII. In: WRIGHT, C. W.: The Works of The Emperor Julian. Vol. 2. Cambridge/London, 1923*
- Epistulae. In: WRIGHT, C. W.: The Works of The Emperor Julian. Vol. 2. Cambridge/London, 1923*
- Socrates Scholasticus: *Historia ecclesiastica*. PG 67, Paris 1874
- Ammianus Marcellinus: *Res Gestae A Fine Corneli Taciti* (preklad: *Dějiny římské říše za soumraku antiky*, Praha, 2002)
- Libanius: *Orationes*. In: Libanii Opera. Recensuit Richardus Foerster. Vol. II.
- Orationes XII. – XXV. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum aubneriana. Lipsiae, MCMVIII
- Gregorius Nazianzenus: *Orationes*. PG 36, Paris 1874
- ATHANASSIADI, P. - FREDE, M. (eds.): *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, 1999
- BAYNES, H. N.: The Early Life of Julian the Apostate. In: *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 45. Part. 2, 1925
- BEARD, M. - NORTH, J. - PRICE, S.: *Religions of Rome*. Vol. 1, Cambridge University Press, 1996
- BELAYCHE, N.: Sacrifice and Theory of Sacrifice During the 'Pagan Reaction': Julian the Emperor. In: BAUMGARTEN, I. A. (eds.): *Sacrifice in Religious Experience*. Leiden/Boston/Koln: Brill, 2002
- BOWERSOCK, W. G.: *Julian the Apostate*. Cambridge: Harvard University Press, 1997
- CIGÁN, J.: Pamät' a náboženská afiliácia: O čom nám hovoria spomienky konvertitu? In: *Sacra*, Brno, 1/2011, r. 8.
- COOK, G. J.: *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 2000
- DODDS, R. E.: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, [1951], 1997
- DOSTÁLOVÁ, R. - HOŠEK, R.: *Antické mystéria*. Praha: Vyšehrad, 1997
- FARHADIAN, E. CH. - RAMBO, R. L.: „Conversion“. In: JONES, L. (eds.): *Encyclopedia of Religion*. Second Edition. Thomson Gale, 2005

- FINN, M. T.: *From Death to Rebirth. Ritual and Conversion in Antiquity*. New Jersey: Paulist Press, 1997
- LANE FOX, R.: *Pagans and Christians*. New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1987
- LIMBERIS, V.: „Religion“ at the Cipher for Identity: The Case of Emperor Julian, Libanius, and Gregory Nazianzus. In: *The Harvard Theological Review*, Vol. 93, No. 4 (Oct. 2000)
- LLOYD, C. A.: Úvod k pozdějšímu novoplatonizmu. In: ARMSTRONG, H. A.: *Filozofie pozdní antiky*. Praha: Oikúmené, 2002
- LOFLAND, J. - STARK, R.: Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. In: *American Sociological Review*, vol. 30, No. 6. (dec. 1965)
- NOCK, D. A.: *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Boston: University Press of America, [1933], 1988
- RITZER, G. (eds.): *Encyclopedia of Social Theory*. Vol. 1. London: Sage Publications, 2005
- SMITH, R.: *Julian's Gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*. London: Routledge, 1995
- SNOW, A. D. - MACHALEK, R.: The Sociology of Conversion. In: *Annual Review of Sociology*. Vol. 10, 1984
- STARK, R. – BAINBRIDGE, W. S.: *A Theory of Religion*. New Jersey: Rutgers University Press, 1996 [Peter Lang Press, 1987]
- STARK, R.: *Cities of God. The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome*. HarperSanFrancisco, 1996
- STARK, R.: *The Triumph of the Christianity*. New York: Harper Collins, 2011
- WILKEN, R.: *The Christians as the Roman Saw Them*, New Haven/London, 1984
- WRIGHT, C. W.: *The Works of The Emperor Julian*. Vol. 1. Cambridge/London, 1923

POZNÁMKY K ANALÝZE PÚTNICKÝCH MIEST KLOKOČOV A ĽUTINA

Zuzana Andrejová

Abstract: The aim of this paper is to present some remarks on the analysis of pilgrimage sites like Klokocov and Ľutina. Pilgrimage and pilgrimage now have a strong character of popular piety. People's devotion is reflecting a phenomenon in various areas of lifestyle believers and unbelievers, is often associated with everyday life. Despite the forty-year experiment (1947 - 1989) the devaluation of religiosity in Slovakia studies show that folk religiosity is maintained and currently has an upward trend. People's religious devotion is reflected in everyday life.

Key words: Klokocov. Ľutina. Pilgrimage. Journey. Pilgrim. Marian icon. Pilgrimage.

Recenzent: prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.

Púte sprevádzali človeka na všetkých stupňoch kultúrneho a civilizačného vývoja, hoci sa ich vonkajšia podoba menila v závislosti od historických, spoločenských aj politických podmienok.

Putovanie vo všeobecnosti je predovšetkým jav nadčasový i nadkonfesiónálny, ktorý je viazaný na kult.⁷¹ Poznali ho už ľudia starovekého Orientu. Pravým pútnikom mohol byť ten, kto sa podujal na rizi-ko cesty a mal pred sebou jasný cieľ.

Každá krajina má významné miesta, kde veriaci radi putujú, aby obnovovali svoj duchovný život. Religiozita na Slovensku nadobudla a aj v súčasnosti obsahuje národno-integračnú funkciu. Kresťanská filozofia a etika na princípoch, ktorej sa rozvíjala celá európska kultúra, je vyjadrená aj v slovenskom štátnom erbe cyrilometodským dvojkrížom, čo znamená⁷², že „*Slovensko svojou polohou i historickým vývojom sa nachádza ako most na rozhraní dvoch kresťanských tradícií: západnej alebo rímskej a východnej alebo byzantskej. Slovensko je v srdci Európy, na križovatke jej hlavných dejinných – kultúrnych síl.*

⁷¹ DANCÁK, F.: *Náboženský turizmus*. Prešov : Petra, 2005, s. 16.

⁷² ZAJICOVÁ, K.: Ľudová nábožnosť na Slovensku. In: *Etnologické rozpravy*. Bratislava : Ústav etnológie SAV, 1996, no.2, s. 4.

Zásluhu na tom, že si naši predkovia zachovali a rozvinuli kresťansko - národný charakter svojej kultúry, má ich trvalá orientácia na kresťanské hodnoty a princípy.“⁷³

Väčšina pútnických miest na Slovensku vznikla v 16. - 17. storočí, v čase rekatolizácie.⁷⁴ Najhustejšie rozložené pútnické miesta sú v dvoch lokalitách Slovenska, a to v Podunajskej nížine a na východnom Slovensku. Náboženské mariánske púte majú na našom území niekoľkostoročnú tradíciu. Dôvodom výskytu mariánskych pútnických miest bolo vyhlásenie Panny Márie za patrónku Uhorska. Púte sa pravidelne slávili v rámci jednotlivých farností v čase sviatku svätca, ktorému bol zasvätený chrám (odpušťová slávnosť).

Súčasný stav poznatkov o danej téme a rozbor sledovaného problému

Púť je zložitý komplex prejavov a jednaní, ktorý je súčasťou ľudovej religiozity na Slovensku od ranného stredoveku. Motívy vyhládavania pútnických miest sú rôzne: túžba po kultovom očistení, odvrátení duševnej slabosti, vyprosenie materiálnych a duchovných statkov či vďakyvzdanie za vyslyšanie modlitby.⁷⁵

Náboženské mariánske púte majú na Slovensku niekoľkostoročnú tradíciu. Z pohľadu etnológie predstavujú púte časť ľudovej religiozity. Téme ľudovej religiozity a jej prejavov sa venovali počas vývoja slovenskej etnológie niektorí autori. Práce, ktoré vznikli po roku 1989 predstavujú veľký zlom v dejinách všetkých krajín bývalého východného bloku, čiže aj Slovenska. Po viac ako päťdesiatročnom útlaku a obmedzovaní slobody sa Slovensku otvorila cesta k demokracii. Nastali výrazné zmeny vo všetkých oblastiach života – otvorenie hraníc, možnosť súkromného podnikania, sloboda prejavu, tlače, vyjadrovania, šírenie nových technológií a informácií zo západu. Vplyv ponovembrových udalostí sa prejavoval taktiež v oblasti vedy, a tým aj v etnológii. Predchádzajúce obdobie 1948 - 1989 bolo charakteristické neobmedzenou štátnou mocou, ktorá kontrolovala všetky oblasti živo-

⁷³ TOMKO, J.: Dvojkríž v srdci Európy. In: *Literárny týždenník*. Bratislava : Spolok slovenských spisovateľov, 1995, č. 18, s. 10.

⁷⁴ FALŤANOVÁ, E.: Púť. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 2*. Bratislava : Veda, 1995, s. 97.

⁷⁵ JÄCKLE, C.: *Slávna poutní místa*. Praha : Grafoprint, 1997, s. 6.

ta, medzi iným mala vplyv na rozvoj a ďalšie smerovanie či orientáciu jednotlivých vedných disciplín. V etnológii bolo „nevhodné“ alebo priamo zakázané (tabuizované) skúmanie niektorých tém z ideologického hľadiska.⁷⁶

Celá oblasť týkajúca sa náboženskej problematiky bola málo preskúmaná. Hodným povšimnutia je fenomén púti, ktorý sa v priebehu 20. storočia výrazne zmenil. Pešie putovanie, ktoré bolo charakteristické pre obdobie do 40. rokov 20. storočia, bolo postupne nahradzované rozličnými dopravnými prostriedkami (vlak, autobus, osobné auto, v súčasnosti aj lietadlo). Púte predstavovali tradičnú, ale zároveň aj nekaždodennú slávnosť ktorá bola spojená s poznávaním nových ľudí a miest.

Od začiatku 50. rokov sa stretávame s individuálnymi púťami, ktoré prevládajú nad kolektívnymi. Účasť na púti bola často „maskovaná“ návštevou folklórnej slávnosti vo Východnej, ktoré sa konali v rovnakom čase ako levočská púť. Veľkými zmenami prešli púte od 90. rokov 20. storočia, kedy nastalo znovuoživenie kolektívneho putovania.⁷⁷

Definície púte

Pri komparácii prác, ktoré sa zaoberajú tematikou náboženských pútí, sme narazili na niekoľko definícií.

Clemens Jäckle vo svojej práci hovorí, že účasť na púti predpokladá vieru v prítomnosť božstva alebo hrdinu na určitom mieste, ktoré je s ním úzko spojené. Púť je odrazom konkrétneho hľadania božstva.⁷⁸

Ivo Samson vo svojej štúdii upozorňuje, že účasť na náboženských púťach nemusí znamenať, že účastník je nejako nábožensky motivovaný. No samotnú púť definuje ako súhrn nábožensky podmienených úkonov.⁷⁹

⁷⁶ NOVODVORSKÁ, Z.: *Púte na Slovensku v 20.storočí*. Diplomová práca. Bratislava : UK BA, 2006. s. 213.

⁷⁷ NÁDASKÁ, K.: Vplyv a odraz politických udalostí na púte a význam národných pútnických miest. In: *Slovenský národopis*. Bratislava : Ústav etnológie SAV, 1998, vol. 46, no. 4, s. 462.

⁷⁸ JÄCKLE, C.: *Slávna poutní místa*. Praha : Grafoprint, 1997, s. 6.

⁷⁹ SAMSON, I.: K fenomenológii náboženských pútí. In: *Slovenský národopis*. Bratislava : Ústav etnológie SAV, 1992, vol. 40, no. 4, s. 373.

Od etnografa orientovaného na náboženskú problematiku a výrazného odborníka na tomto poli R. Krissa sa dozvedáme, že „*pod púťou sa rozumie putovanie k určitému kultovému miestu (Kultplatz), ktoré disponuje určitým kultovým objektom požívajúcim na danom mieste zvláštnu úctu*“.⁸⁰

V Encyklopédii ľudovej kultúry Slovenska je púť definovaná ako hromadné alebo individuálne putovanie na pútnické miesta. Púte vznikali pod vplyvom náboženských predstáv súvisia s pôsobením svätca, s povestami o rôznych zázrakoch, napr.: o nájdení sošky Panny Márie, o uzdraveniach, o vode s uzdravujúcimi účinkami, na pamiatku ktorej boli postavené kaplnky a kostoly. Okrem hlavnej náboženskej funkcie mali významné postavenie aj v spoločenskom a kultúrnom živote lokálneho spoločenstva.⁸¹

Katarína Nádaská uvádza, že dominantné funkcie púti súvisia predovšetkým s náboženstvom. Majú však aj funkcie iné: spoločenské, ekonomické, kultúrne a atď.⁸²

Púť je nábožensky motivovaná cesta (vykonaná akýmkoľvek spôsobom) na tzv. pútnické (posvätné, kultové) miesto, ktoré má pre veriaceho účastníka cesty status svätosti z dôvodov jeho vzťahu k určitému okruhu nadprirodzených síl. Takú cestu môže účastník podniknúť individuálne, ale môže ísť aj o kolektívnu výpravu a veriaci sa môžu združovať k účasti rôznymi formami, aby nakoniec na mieste určenia praktikovali úkony, ktoré s púťou a s pútnickým miestom súvisia.⁸³

Rozbor literatúry venujúcej sa pútnictvu

Literatúra, ktorá sa zaoberá pútnictvom, nájdeme v zahraničnej (nemeckej, poľskej a maďarskej), ale aj v domácej - slovenskej etnologickej literatúre.

V nemeckej etnologickej literatúre sa pútnictvom zaoberal Rudolf Kriss, ktorý patrí k najvýznamnejším autorom. Venoval sa vývoju

⁸⁰ KRISS, R.: *Wallfahrtsorte Europas*. Mníchov : Hornung-Verlag, 1950, s. 283.

⁸¹ BOTÍK, J. – SLAVKOVŠÝ, P. (eds.): *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. Bratislava : Veda, 1995, s. 97.

⁸² NÁDASKÁ, K.: Púte z hľadiska etnológie náboženstva. In: *Hieron 1*. Bratislava : Chronos, 1996, no. 1, s. 66.

⁸³ WALTHER, E.: *Modernes Wallfahrt in Westernland*. Köln, 1989, s. 7.

európskych pútnických miest vo svojich publikáciach „*Die religiöse Volkskunde Altbayerns*“ a „*Wallfahrtsorte Europas*“.

V poľskej etnologickej literatúre je problematika pútnictva rozpracovaná veľmi bohato, hlavne v rámci ľudovej religiozity. Štúdium geografie púti je rozvinuté na Geografickom ústave Jagelonskej univerzity v Krakove, a to najmä zásluhou A. Jackowskeho. V roku 1994 Jackowski založil katedru geografie religii a interdisciplinárne Konwersatorium Pielgrzymkowe. Jeho dielo „*Zarys geografii pielgrzymiek*“ (Kraków, 1991) je venované súčasnému pútnictvu. Cieľom A. Jackowskeho štúdie „*Náboženský turizmus – problémy s terminologiou*“ (In: Peregrinus Cracoviensis, 2000, č.10, s. 63-74) je stanoviť kritériá, na základe ktorých môže byť cesta z náboženských dôvodov považovaná za jednu z foriem turizmu, konkrétne náboženského turizmu. Podľa Jackowskeho by púte mali byť chápané ako špeciálna forma náboženského turizmu, čo však neznamená znižovanie náboženského statusu púti.⁸⁴

Slovenskú literatúru venujúcu sa problematike pútnictva môžeme rozdeliť na dve obdobia. Prvé obdobie je do roku 1948 a druhé až po roku 1989. Časové rozmedzie medzi týmito rokmi bolo ovplyvnené vtedajšou politickou situáciou.

Obdobie do roku 1948

Najvýznamnejšia v tomto období bola tvorba Ľ. Riznera a J. Holubyho v zborníkoch Muzeálnej slovenskej spoločnosti, ktorí sa vo svojich dielach zmieňujú aj o pútnictve. A. Medvecký v štúdiu „*Naše pútnické miesta*“ (1933) sa priamo zameriava na púti. Jednou z prvých monografií je práca „*Dejiny pútnického miesta Mariatál*“ z roku 1942 ktorej autorom je S. Čík. Štefan Fekete spracoval 33 slovenských pútnických miest v diele „*Vznik, rozloženie a význam slovenských pútnických miest*“ (1946). Toto dielo bolo v tom čase jedinou štúdiou zaoberajúcou sa touto problematikou.

Po roku 1989

⁸⁴ NOVODVORSKÁ, Z.: *Púte na Slovensku v 20.storočí*. Diplomová práca. Bratislava : UK BA, 2006. s. 213.

Po tomto roku vychádzajú početné publikácie o pútnických miestach. V Bratislave v roku 1991 vyšla kniha „*Turzovka. Slovenské Lurdy*“, ktorej autorom je Filip Grufík. O Turzovke sa dozvedáme aj u Šublajovej Eleny a jej publikácii „*Turzovka. 40 rokov milosti*“. Východným Slovenskom a konkrétne Veľkým Šarišom sa zaoberá Marián Čižmár, ktorý v roku 1999 publikoval „*Starobylý a pútnický Veľký Šariš*“. O dva roky neskôr Pavel Kaminský vydáva knihu pod názvom „*Pútnický Stropkov*“. Ďalší autori zaoberajúci sa pútnickou tematikou sú Vavruš, A.: „*Na púti za Máriou*“ (Prešov 2002); Macák, E.: „*Naša Sedembolestná Matka*“ (Bratislava 2004). Dejinám Mariánskej hory v Levoči sa venuje F. Dluhoš: „*Pútnické miesto Mariánska hora v Levoči 1247-1950*“ (Levoča 2000); „*Prenasledovanie katolíckej cirkvi za komunizmu v zrkadle levočských pútí*“ (Levoča 2000), „*Púte na Mariánsku horu v období komunizmu 1945-1989*“ (Levoča 1999). O pútnictve v roku 1948 - 1989 sa okrajovo zmieňujú publikácie: Pešek, J. - Barnovský, M.: „*Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948-1953*.“ (Bratislava 1993).⁸⁵

Problematicou pútnictva sa v súčasnosti zaoberajú: Katarína Zajícová- Nádaská, Ivona Benčíková, Veronika Géciová - Komorovská, Ivo Samson a Michal Kaľavský.

Fenomenológií náboženskej púte sa venuje Ivo Samson v podnetnej štúdií „*K fenomenológií náboženských pútí*“ a pútnickým piesňam Ivona Benčíková „*Na Levočkej Hure dzvon še oziva*“. Ďalším okruhom je religiózna infraštruktúra, ktorú rozpracovali napr. R. Matlovič v štúdií „*Geografia religií*“, Katarína Zajícová – Nádaská: „*Lucdová religiozita na príklade neinštitucionalizovaného mariánskeho pútneho miesta Litmanová*“, „*Slovesné a hudobné prejavy spojené s púťami*“ (In: Slovenský národopis, roč.44. 1996, č. 4), „*Vplyv pútnického miesta Marianka na formovanie národného cítenia Slovákov*“ (In: Národopisný zborník 13, 2000). Rozsiahlu analýzu venovanú zmenám vo vývoji pútnictva po roku 1948 a súčasnému aktuálnemu stavu pútnictva obsahuje diplomová práca Zuzany Novodvorskej „*Púte na Slovensku v 20. storočí*“ (2006). Táto problematika je stále málo rozpracovaná čo sa

⁸⁵ NOVODVORSKÁ, Z.: *Púte na Slovensku v 20.storočí*. Diplomová práca. Bratislava : UK BA, 2006. s. 213.

týka fenoménu zjavenia, nakoľko uvedené práce sa venujú viacmenej problematike pútnictva.⁸⁶

Ku kompletnému poznaniu gréckokatolíckych pútnických miest prispieva aj PaedDr. František Dancák. O Klokočove sa môžeme dočítať u doc. ThDr. Michala Hospodára, PhD. a prof. PhDr. Petra Žeňucha, DrSc. Mariánske pútnické miesto Ľutina nájdeme rozpracované u ThDr. Petra Borzu, PhD. Zaiste je ešte bohatstvo prameňov a myšlienok, ktoré čakajú na ďalšie objavenie a hlbšie spracovanie.

Archívny výskum, regionálna literatúra a iné pramene

Pútnickým miestam sa venovala pozornosť aj na pôde Gréckokatolíckej teologickej fakulty. Vedecký seminár pripravila Katedra historických vied pod názvom „*Mariánske pútnické miesta Prešovskej gréckokatolíckej metropolie*“. Výsledkom je zborník s rovnomeným názvom.

- KOPRIVŇÁKOVÁ, J. (ed.): *Mariánske pútnické miesta Prešovskej gréckokatolíckej metropolie*. Zborník z vedeckého seminára z 13.marca 2008. Prešov : GTF PU, 2008.

Dôležité je spomenúť práce PaedDr. Františka Dancáka, ktorý nám vo svojich publikáciách predstavuje významné mariánske pútnické miesta gréckokatolíkov Prešovskej archieparchie. Tieto publikácie prispievajú ku kompletnému poznaniu dejín.

- DANCÁK, F.: *Homo viator. Pútnik*. Prešov : Petra, 2004
- DANCÁK, F.: *Náboženský turizmus*. Prešov : Petra, 2005.
- DANCÁK, F.: *Gréckokatolícke mariánske pútnické miesta na Slovensku*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007.
- DANCÁK, F.: *Mariánske pútnické miesta Prešovskej archieparchie*. Prešov : Petra, 2013.
- DANCÁK, F.: *Ľutina- Bazilika a hora*. Prešov : Petra, 2010.

Pútnickým miestom Klokočov sa venuje Michal Hospodár a Peter Žeňuch. Obaja títo autori vydali publikáciu s názvom „*Ochrankyňa Zemplína*“. Je to po prvýkrát, čo v samostatnej publikácii autori ucelene predstavujú najznámejšie mariánske pútnické miesto v košickom

⁸⁶ MANCEL, R.: *Zjavenie Panny Márie v Dehticiach*. Diplomová práca. Trnava : UCM, 2007.

exarcháte – Klokočov. Plnšiemu prehľadu o Klokočove sa venujú aj ďalšie prínosné diela:

- HOSPODÁR, M. – ŽEŇUCH, P.: *Ochrankyňa Zemplína*. Košice : Gréckokatolícky apoštolský exarchát, 2007.
- ŽEŇUCH, P.: *Medzi východom a západom. Byzantsko – slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku*. Bratislava : Veda, 2002.
- ŽEŇUCH, P.: *Po stopách klokočovskej ikony*, 1994.
- ŽEŇUCH, P.: *Svedectvo historických prameňov o klokočovskej ikone ako duchovné dedičstvo našich predkov*. Dostupné na internete: <http://www.zoe.sk/?citaren&id=66>
- HOSPODÁR, M.: *Ochrankyňa Zemplína*. In.: KOPRIVŇÁKOVÁ, J. (ed.): *Mariánske pútnické miesta Prešovskej gréckokatolíckej metropolie*. Prešov : GTF PU, 2008, s. 37 - 47.
- HOSPODÁR.: *Posilnenie nádeje*. In: *Slovo*. Prešov : Petra, roč. 40, č. 18, s. 5.

Najvýznamnejším pútnickým strediskom mariánskej úcty gréckokatolíkov na Slovensku je Ľutina. Práve toto miesto má v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku významné postavenie a preto si zaslúži zvláštnu pozornosť. O Ľutine sa dozvieme hlavne v štúdiách ThDr. Petra Borzu, PhD.:

- BORZA, P.: *Mariánska svätyňa gréckokatolíkov v Ľutine*. In: TIRPÁK, P. – PETRO, M. – BRUSILO, J. (eds.): *Dom Pana*. Kraków – Prešov : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pańskiego Jana Pawła II w Krakowie, 2011, s. 115 – 130.
- BORZA, P.: *Mariánske pútnické miesto Ľutina od roku 1851 dodnes*. In: KOPRIVŇÁKOVÁ, J. (ed.): *Mariánske pútnické miesta Prešovskej gréckokatolíckej metropolie*. Prešov : GTF PU, 2008, s. 30 – 36.
- BORZA, P.: *Niekoľko poznámok k zaniknutému chrámu sv. Kozmu a Damiána v Ľutine*. In: *Theologos*. Prešov : GTF PU, 2012, vol. XIV., no. 2, s. 185 – 198.

V rámci dostupného knižného aparátu pojednávajúcim o Ľutine je potrebné spomenúť aj tieto diela:

- AUTOR NEUVEDENÝ.: *Dejiny pútnického miesta Ľutina*. Bratislava : Novum, 1991.

- DZURINDA, S. M.: *Lucinskaja Zorja*. Prešov 1946.
- DANCÁK, F.: *Ľutina - Bazilika a hora*. Prešov : Petra, 2010.

❖ **periodiká**

Udalosti spojené s pútnickým miestom Ľutiny sledujeme v regionálnej, ale i celoslovenskej tlači.

- BORZA, P.: Slávnosť Katedry sv. Petra v Ľutine. In: *Slovo*. Prešov : Petra, 2009, roč. 42, č. 7, s. 5.
- BORZA, P.: Naše pútnické miesta: Ľutina. In: *Slovo*. Prešov : Petra, 2007, roč. 39, č. 17 - 18, s. 12 - 13.
- GRADOŠ, J.: Pod' a uvidíš. In: *Slovo*. Prešov : Petra, 2011, roč. 43, č. 17, s. 10 – 11.
- PETRIK, Ľ.: Tisíce pútnikov prišlo do Ľutiny na púť a posviacku baziliky. In: *Slovo*. Prešov : Petra, 2009, roč. 41, č. 18 - 19, s. 7 – 8.
- PAPP, Š.: Ľutinské udalosti. In: *Slovo – mesačník gréckokatolíkov ČSSR*. Trnava : SSV Trnava v CN Bratislava, 1988, roč. 20, č. 8, s. 8 - 12.
- Sabinovský korzár, ktorý ponúka správy z lokality Ľutina

Významnú udalosť z roku 1945 v dejinách pútnického miesta Ľutina zaznamenáva Dr. Marián Potáš, OSBM vo svojej knihe „*Dar lásky*“.

- POTÁŠ, M.: *Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča*, OSBM. Prešov : VMV, 2001.

❖ **archívne pramene**

Obohatením knižnej literatúry a objektívnym prameňom v histórii sú pramene získané z archívov.

- Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva Prešov (AGAP)
- fond Inventáre farností
- Archív Krajského pamiatkového úradu Prešov (AKPÚP)
- Historická katastrálna mapa obce Ľutina z roku 1869
- Archív Gréckokatolíckej farnosti Ľutina
- kópia Apoštolského bréve Pia IX. z roku 1855
- kópia perokresby dreveného chrámu v Ľutine a katastrálnej mapy z 19. storočia
- koncept zmluvy na výstavbu chrámu z roku 1896
- Archív ministerstva vnútra SR, Levoča
- Štátny archív Prešov

- Štátny archív Košice, pobočka Michalovce fond MNV Klokočov
- Archív Obecného úradu Klokočov – kronika obce

Analýza metodického prístupu riešenia danej problematiky

Z hľadiska predmetu skúmania, metodológie a vyvodенých záverov môžeme hovoriť o výskume psychologickom (vnímanie, postoje) i sociologickom (názory, mienka). Najčastejšie využívané metódy sú interogatívne (opytovacie) metódy. Je to spôsob získavania údajov a informácií prostredníctvom subjektívnych výpovedí skúmaných osôb, tzv. respondentov. Údaje sa získavajú prostredníctvom premyslených otázok, a to osobne (interview) alebo písomne (dotazník). Pri oboch týchto metódach je dôležité uvedomiť si, že výskumník nezískava objektívne údaje, fakty v tzv. neskreslenej podobe, ale len názory ľudí na skúmané objekty, ktoré sa môže v čase výrazne meniť.⁸⁷

❖ rozhovor

Rozhovor (interview) patrí medzi najnáročnejšie a súčasne najvýhodnejšie a pomerne obľúbené nástroje kvalitatívneho výskumu, pomocou ktorého získame sociálno – psychologické informácie.⁸⁸ Pri stretnutiach s jednotlivými respondentmi budú typy rozhovorov a formulácia otázok prispôbované ich spojitosti s pútnickým miestom. V mojom prípade zvolíme štruktúrovaný rozhovor, ktorý sa vždy opiera o vopred pripravené otázky, rovnako formulované a kladené celému súboru respondentov. V tomto type rozhovoru sa môžu vyskytovať aj uzavreté otázky. Nevýhodou tohto rozhovoru je jeho šablónovitosť, ale výhodu vidíme v spracovaní získaného materiálu. Na rozhovor s pútníkmi sa využije voľný čas medzi jednotlivými časťami programu púte. Vzhľadom na túto skutočnosť väčšinou pôjde o krátke 7 – 15 minútové rozhovory, pretože pútnici prichádzajú na miesta z náboženského dôvodu, nie nato, aby odpovedali na moje otázky. Kvôli komplexnejšiemu pohľadu na púte v Klokočove a Ľutíne plánujeme osloviť aj organizátorov daného podujatia či stánkarov (jarmoč-

⁸⁷ CHRENŠČOVÁ, V.: *Interogatívne metódy využívané v behaviorálnom výskume životného prostredia*. In: ACTA ENVIRONMENTALICA UNIVERSITATIS COMENIANAE. Bratislava : UK BA, 2011, vol. 19., no. 2, s. 5.

⁸⁸ MAŘÍKOVÁ, H. – PETRUSEK, M. - VODÁKOVÁ, A.: *Velký sociologický slovník I*. Praha : Karolinum, 1996, s. 447 – 449.

níkov), ktorí dotvárajú kolorit púte. Dôležitým zdrojom informácií je aj zúčastnené pozorovanie na jednotlivých pútiach, lokalizácia, mapovanie, fotodokumentácia terénu pútnického miesta a analýza dostupných prameňov.

❖ **dotazník**

Dotazník, ako druhá najčastejšie využívaná metóda je vhodná najmä pri hromadnom získavaní informácií od veľkého počtu respondentov. Dôležité pri jeho príprave je dôkladné si premyslieť štruktúru a spôsob kladenia otázok.⁸⁹ Základnou podmienkou pre dobre a účelne zostavený dotazník je presná formulácia cieľov, stanovenie úloh, ktoré chceme prostredníctvom dotazníka dosiahnuť a konkrétne formulovanie hypotéz výskumu. Otázky je potrebné formulovať tak, aby umožňovali výstižné, konkrétne a jednoznačné odpovede a zohľadniť aj dĺžku trvania vyplňania dotazníka.⁹⁰ Proces sumarizácie prebehne za pomoci metódy analýzy ako aj metódy syntézy. Keďže súčasťou mojej práce je aj dotazník, využijú sa aj štatistické metódy, aby sa potvrdili moje tvrdenia.

❖ **metóda heuristiky (histórie)**

Na základe zhromažďovania historických prameňov a podkladov týkajúcich sa pútnických miest Klokočov a Ľutiny v budúcnosti podrobíme kritickému rozboru.

Záver

Tematiku, ktorú sme predostreli nie je zatiaľ prebádaná a preto je potrebné venovať dostatočné úsilie zhromažďovaniu poznatkov, súvisiacich s touto témou ako aj kategorizácii, vyhodnoteniu a spracovaniu získaných výpovedí. Vzhľadom na skutočnosť, že zhromažďovanie materiálov neustále prebieha a tiež z dôvodu sledovania aktuálneho diania v súčasnosti, jedná sa teda o proces prebiehajúci a neukončený.

Z výsledkov, ktoré už máme, dokážeme usúdiť, že pútnické miesto, konkrétne Klokočov, ktoré som spracovala, vzhľadom na rast náboženskej turistiky očakáva nový rozmach, nové rozmery, ktoré budú mať nielen duchovný, ale aj spoločenský prínos. Môžu byť aj dôležitou

⁸⁹ MAŘÍKOVÁ, H. – PETRUSEK, M. - VODÁKOVÁ, A.: *Velký sociologický slovník I.* Praha : Karolinum, 1996, s. 222.

⁹⁰ TUREK, I.: *Učitel' a pedagogický výskum.* Bratislava : Metodické centrum, 1996, s. 58 – 59.

súčasťou hospodárstva daného regiónu. Predpokladom úspechu je v tomto prípade veľmi dobrá a úzka spolupráca Cirkvi s orgánmi miestnej samosprávy. Spoločná činnosť na tomto úseku pomôže rozvoju pútnických miest ako takých, pomôže však aj rozvoju danej obce i návštevnosti týchto miest.

Sme si však vedomí toho, že práca neobsahuje odpovede na všetky otázky súvisiace so zvolenou témou. Vyslovujeme však presvedčenie, že práca sa stane podnetom, ale aj pomocou tým, ktorí sa chcú v budúcnosti venovať štúdiu tejto problematiky.

Zoznam použitej literatúry:

BOTÍK, J. – SLAVKOVŠÝ, P. (eds.): *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*.

Bratislava : Veda, 1995.

DANČÁK, F.: *Náboženský turizmus*. Prešov : Petra, 2005.

CHRENŠČOVÁ, V.: Interogatívne metódy využívané v behaviorálnom výskume

životného prostredia. In: *ACTA ENVIRONMENTALICA UNIVERSITATIS COMENIANAE*. Bratislava : UK BA, 2011, vol. 19., no. 2, s. 5 – 11.

FALŤANOVÁ, Ľ: Púť. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 2*.

Bratislava : Veda, 1995.

JÄCKLE, C.: *Slávna poutní místa*. Praha : Grafoprint, 1997.

KRISS, R.: *Wallfahrtsorte Europas*. Mníchov : Hornung-Verlag, 1950.

MANCEL, R.: *Zjavenie Panny Márie v Dehticiach*. Diplomová práca.

Trnava : UCM,

2007.

MAŘÍKOVÁ, H. – PETRUSEK, M. - VODÁKOVÁ, A.: *Velký socio logický slovník I*. Praha : Karolinum, 1996.

NÁDASKÁ, K.: Vplyv a odraz politických udalostí na púte a význam národných pútnických miest. In: *Slovenský národopis*. Bratislava : Ústav etnológie SAV, 1998, vol. 46, no. 4, s. 458 - 465.

NÁDASKÁ, K.: Púte z hľadiska etnológie náboženstva. In: *Hieron 1*.

Bratislava : Chronos, 1996, no. 1, s. 63 - 70.

NOVODVORSKÁ, Z.: *Púte na Slovensku v 20.storočí*. Diplomová

- práca. Bratislava : UK BA, 2006.
- SAMSON, I.: K fenomenológii náboženských pútí. In: *Slovenský národopis*. Bratislava : Ústav etnológie SAV, 1992, vol. 40, no. 4, s. 371 - 379.
- TOMKO, J.: Dvojkríž v srdci Európy. In: *Literárny týždenník*. Bratislava : Spolok slovenských spisovateľov, 1995, č. 18, s. 10.
- TUREK, I.: *Učiteľ a pedagogický výskum*. Bratislava : Metodické centrum, 1996.
- ZAJICOVÁ, K.: Ľudová nábožnosť na Slovensku. In: *Etnologické rozpravy*. Bratislava : Ústav etnológie SAV, 1996, no.2, s. 4 – 10.
- WALTHER, E.: *Modernes Wallfahrt in Westernland*. Köln 1989.

BIBLICKÉ STVORENIE V KONTEXTE INÝCH STAROVEKÝCH KOZMOGÓNIÍ

Marián Lipták
marian.liptak@smail.unipo.sk

Abstract: It seems archaic Hebrew mythology includes most Cosmogonic patterns from starobylejších and advanced oriental mythological systems, particularly the Egyptian and Mesopotamian origin. Nevertheless, in the framework of discovering a high level of originality and progressiveness, especially through personal parameters Creator and highly spiritual nature of the creative act.

Kľúčové slová: Creatio. Creator. Chaos.. Element. Separation of heaven and earth. Creatio ex nihilo. Flood. Theism.

Recenzent: doc. Kamil Kardis, PhD.

Historické a ideové pozadie

Pod *biblickým stvorením* budeme v tejto práci rozumieť starohebrejskú správu v vzniku a prvotnom vývoji sveta, ktorú obsahuje podľa kresťanskej verzie na svojom začiatku prvá kniha *Pentateuchu* – *Genesis*¹; respektíve v židovskom kánone prvá kniha *Tóry* - „*Na počiatku*“ (בְּרֵאשִׁית).

Je len veľmi malo pravdepodobné, aby sa nejaká mytológia, respektíve mytologický systém vyvíjali úplne izolovane, a to aj v oveľa menej civilizačne exponovanej oblasti akou bol staroveký Blízky východ. Podľa výskumov odborníkov sú dejepisné knihy Biblie do veľkej miery založené na historickej realite. Z ich rozprávania vyplýva, že starí Hebreji boli vystavení početným kontaktom s okolitými etnikami a národmi. Podľa tradície Abrahám pochádzal z mytologicky vysoko vyvinutého prostredia Mezopotámie a niekoľko rokov strávil na sýrsko-mezopotámskom pomedzí.² Pravdepodobne ešte pred konečnou redakciou *Pentateuchu* prežili v rovnakom prostredí niekoľko desaťročí izraelskí a judskí zajatci.³ Ďalšou krajinou s bohatým ideovým sve-

¹ Gn 1,1–3,24.

² Gn 11,27n.

³ 2Krn 36,20; Ezd 1,1–11.

tom, ktorá mohla vplývať na mytológiu starých Hebrejov bol Egypt. Podľa tradície tam istý čas strávil Abrahám⁴ a Izraeliti tam žili dve či tri storočia od čias Jakubových synov až do čias Mojžiša.⁵ A napokon, i keby bola pravdivá hypotéza striktné kanaánskej etnogenézy Hebrejov, aj tak možno predpokladať bohatosť kontaktov a vplyvov. Kanaán totiž predstavoval už od praveku tranzitnú krajinu, a to nielen z hľadiska hospodárskeho a vojenského, ale rovnako i kultúrno-civilizačného. Zároveň ešte pred a počas predpokladaného sformovania židovského národa v samotnom Kanaáne (kedysi v druhej polovici druhého tisícročia pred Kr.), žili tu iné nábožensky a mytologicky vysoko vyspelé etniká.⁶

Cudzie ideové vplyvy iste neobišli ani starohebrejskú kozmogóniu. Ba práve naopak, relatívna provinčnosť hebrejskej mytológie nebola schopná zvládnuť a pokryť tak náročnú problematiku, akou bol zrod, štruktúra a fungovanie sveta. Preto autori, respektíve redaktori knihy Genezis boli doslova nútení siahnuť po cudzích a vyspelejších vzoroch okolitých mytológií.

Koncepcia chaosu

Téma neusporiadanej pralátky – *chaosu*, je veľmi frekventovanou súčasťou mytologických kozmogónií. Najčastejšie predstavuje tú najprvotnejšiu entitu bytia, mnohokrát reprezentovanú prvotným *pravodstvom* či *praoceánom*. Figuruje v mytológiách väčšiny indoeurópskych etník a v najznámejšej verzii ho poznáme z gréckej mytológie: „...*najskôr sa zrodil Chaos, ale potom Zem (Gaia) so širokou hrud'ou, navždy pevné sídlo všetkých vecí...*“⁷; alebo v podobe praoceánu: „...*hockoho iného zo všetkých bohov, žijúcich večne, by som ti ľahučko uspal, i keby šlo o prúdy rieky Ókeana, hoc ocom je všetkého na širom svete.*“⁸ V starogermanskej Edde nachádzame i tieto slová: „*Na úsvite*

⁴ Gn 12,10-20.

⁵ Gn 46,1 - 50,26; Ex 1,1 – 13,22.

⁶ Sdc 1,1 – 21,25; 1Kr 21,25n - Achab a Jezabel a iné.

⁷ *Theogoniá* 116-118. In: HÉSIODOS: *Zpěvy železného věku*. Praha: Svoboda, 1990. s. 21-22.

⁸ *Ílias XIV*, 244-246. In: HOMÉROS: *Ílias*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986.

*vekov len Ymi vládol, nebolo more ani mohutných vln, nebola zem, ani hore nebo, len pustá bez tvaru zívajúca priepasť.*⁹

Z mytologických systémov, s ktorými mohli prísť Hebreji do priameho kontaktu, nachádzame kozmogonický vzorec chaosu v podobe praoceánu ponajprv v sumerskej mytológii. Sumeri si prvotné vody predstavovali ako kozmický a zároveň božský celok. Sumerská bohyňa *Nammu* (ktorej meno sa píše piktogramom označujúcim „prvotné more“) je predstavená ako pôvodná matka, ktorá partenogenezou počala nebo a zem – teda prvý pár *An* (Nebo) a *Ki* (Zem) – a tiež „...prvá z matiek, ktorá mnohé (ďalšie) božstva zrodila...“¹⁰ V inom mýte sa spomína výslovne praoceán: „*Ked' jadro hliny nad oceánom Abzu zmiesiš...*“¹¹ Tieto predstavy starých Sumerov sa stali vzorom pre mytológie nástupníckych civilizácií starovekej Mezopotámie, pre Akkadánov, Asýrčanov a Babylončanov. Veľkolepý babylonský mýtus o stvorení sveta *Enúma eliš* hovorí, že prapôvodný stav zahŕňal iba vody sladkovodného oceána *Apsú* (ekvivalent sumerského *Abzu*) a slaného mora *Tiámat*, ktoré sa miesili dohromady: „*Ked' navrchu nebesia neboli pomenované, dole zem menom nebola nazývaná, tu prastarý Apsú, ich sploditeľ, a životodarná Tiámat, rodička všetkého, svoje vody zmiešali dohromady...*“¹² Najprv sa z týchto dvoch elementov, mužského a ženského, postupne zrodilo niekoľko generácií bohov: „*Ked' žiadny boh sa ešte neobjavil, menom nebol nazvaný, osud žiadnemu nebol určený, tu z ich lona bohovia boli stvorení.*“¹³ Neskôr rozdelením tela (ktoré je tu označené akkadským slovom *kúbu* - embryo, fétus) samotnej *Tiámat* boh *Marduk* tvorí nebo a zem a všetky nebeské telesá.

Príbuznú kozmogonickú ideu v trochu modifikovanej verzii nachádzame rovnako v početných egyptských mytológiách. Dominantný kozmogonický vzor tu predstavuje vynorenie pahorku, lotosu alebo vajca nad prvotnými vodami: „...*lebo som skutočne oslobodený od akéhokoľvek zla tým, čo som konal od doby, keď som na zem zostúpil*

⁹ *Vedmina pieseň 1.* In: Edda, Praha: Argo, 2004, s. 25.

¹⁰ HRUŠKA, B.: Sumer. In: *Duchovní prameny života: Stvoření světa ve starých mýtech a náboženstvích*. Kolektív autorov. Praha: Vyšehrad, 1997. s. 44.

¹¹ *Enki a Ninmach 32.* In: *Mýty staré Mezopotámie*. Praha: Odeon, 1977, s. 110.

¹² *Enúma eliš I,1-5.* In: *Mýty staré Mezopotámie*. Praha: Odeon, 1977, s. 176.

¹³ *Enúma eliš I,1-5.* In: *Mýty staré Mezopotámie*. Praha: Odeon, 1977, s. 176.

z Pravodstva potom, čo sa z nich práve vynorila, a predsa už bola veľmi stará.“¹⁴ Napríklad miesto v Héliopolise nazývané „Piesočný pahorok“, ktoré bolo súčasťou chrámu Slnka, stotožňovali s „Prvotným pahorkom“. Tu sa z jazera vynoril kozmogonický lotos. Tou istou výsadou sa však honosili aj iné mestá. Signifikantne z tohto hľadiska vyznieva aj preklad mena egyptského boha *Nún* – „praoceán“, „...najstaršieho z bohov...“¹⁵

Staršie jahvistické pasáže knihy Genezis (konečná redakcia ktorých spadá do polovice 10. stor. pred Kr.) ešte neobsahujú túto ideu. Kozmogonicky sú veľmi strohé, jednoducho konštatujú iba stvorenie neba a zeme: „V tom čase, keď Pán, Boh, urobil (עָשָׂה) zem a nebo...“.¹⁶ Dominuje tu antropogónia s množstvom rudimentárnych kozmogonických prvkov. Kozmogonický vzorec chaosu prináša až kňazská tradícia: „Na počiatku stvoril Boh nebo a zem. Zem však bola pustá a prázdna, tma bola nad priepasťou a Duch Boží sa vznášal nad vodami.“¹⁷ Relevantne z nášho pohľadu vyznievajú tri výrazy: 1. „pustá“ - תָּהוּ (*tohú*); 2. „priepasť“ - תְּהוֹם (*thom*); 3. „vody“ - הַמַּיִם (*hamajim*). Výraz *tohú* – je prekladaný ako: chaos, ničota, púšť, pustý a pod.; *thom* ako: priepasť, pravodstvo, spodné prúdy, čo sa zdá byť nášmu pojmu významovo najbližšie.

Dôležitým z nášho pohľadu je fakt, že žiadny z týchto pojmov tu nevykazuje personifikačné črty, ako je to v prípade vyššie uvedených mytológií, najmä mezopotámskych. Táto skutočnosť je v Biblii ponímaná na vyššej - vecnej úrovni. *Thom* takto predstavuje už iba stav, fázu bytia, nie boha či bohyňu ako osoby a pôsobí skôr už iba ako relikť po starších vzorových mytológiách a nie ako nosný kozmogonický pojem.

Kňazské pasáže pojednávajúce o stvorení sa dnes nachádzajú ešte pred jahvistickou verziou, v skutočnosti sú však časovo mladšie pretože ich konečná redakcia spadá do rokov 570-450 pred Kr. Tento relatívne neskorý pôvod vytvoril priestor pre mezopotámske vplyvy, realizované v babylonskom exile. Čo vlastne aj veľmi relevantne vysvetľu-

¹⁴ *Egyptská kniha mŕtvych* 175, 1118/20.

¹⁵ ANTHES, R.: *Mytologie ve starém Egypte*. In: KRAMER, S. N.: *Mytologie starověku*. Praha: Orbis, 1977, s. 14.

¹⁶ Gn 2,4b.

¹⁷ Gn 1,1-2.

je existenciu tohto kozmogonického vzorca v Biblii, respektíve v starohebrejskej tradícii.

Oddelenie neba a zeme

Ďalší starobyľý kozmogonický pojem predstavuje „oddelenie“ neba a zeme. Jeho počiatky siahajú znova až k starým Sumerom: „*V tých dňoch, keď nebo a zem stvorené boli, počas tých nocí, keď nebo od zeme bolo oddelené...*“.¹⁸ Iný mýtus túto udalosť oveľa viac personifikuje: Prapôvodná matka (stotožňovaná s prvotnou vodnou masou) partenogenezou počala prvý pár - Nebo (An) a Zem (Ki). Tento prvý pár bol natoľko spätý, že navzájom splynul v *hieros gamos*. Z ich spojenia sa zrodil Enlil, boh povetria. Enlil nakoniec rozdelil svojich rodičov, boh An uniesol nebo do výšav a Enlil sa zmocnil svojej matky Zeme.¹⁹ Rovnako u Akkadánov má tento kozmogonický akt hrubo personifikačné črty - nebo a zem vznikajú z tela vyššie spomínanej bohyně Tiámat: „*Spočinul pán, na mŕtvolu Tiámat hľadá, ten kus mäsa rozdeliť chce a stvoriť veci nádherné. Roztrhol ju na dvojce ako tresku, z jednej polovice preklenul nebesia. ...Jej druhú polovicu rozložil a upevnil zem.*“²⁰ Sumerský mýtus oddelenia neba a zeme sa s veľkou pravdepodobnosťou stal vzorom nielen pre nástupnícke mytológie Blízkeho východu, ale pre systémy vzdialenejšieho Stredomoria.

V rámci Biblie už staršia jahvistická tradícia opisuje skutočnosť osobitného stvorenia „neba“ a „zeme“: „*V tom čase, keď Pán, Boh urobil zem a nebo...*“.²¹ Mladšia kňazská tradícia spočiatku tiež iba stroho konštatuje túto skutočnosť: „*Na počiatku stvoril Boh nebo a zem...*“²²; následne však túto myšlienku rozvíja: „*Potom Boh povedal: ‚Bud‘ obloha uprostred vôd a staň sa delidlom medzi vodami a vodami! I urobil Boh oblohu a oddelil vody, ktoré boli pod oblohou, od vôd, ktoré boli nad oblohou.*“²³ Personifikácia v rámci biblického

¹⁸ *Enki a Ninmach* 1. In: *Mýty staré Mezopotámie*, Praha: Odeon, 1977, s. 109.

¹⁹ ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí / I: Od doby kamennej po eleusínske mystériá*. Bratislava: Agora, 1995, s. 68-69.

²⁰ *Enúma eliš* IV, 135-139; V, 62. In: *Mýty staré Mezopotámie*, Praha: Odeon, 1977, s. 192, 194.

²¹ Gn 2,4b.

²² Gn 1,1.

²³ Gn 1,6-7a.

textu absolútne absentuje. Jahve jediný je aktérom „oddelenia“ (וַיַּבְדֵּל) - koná navonok, avšak samotná jeho osoba nie je predmetom separácie. Inováciou je, že tu nie je oddeľované „nebo“ (שָׁמַיִם) od „zeme“ (הָאָרֶץ), ale práve obloha, atmosféra (רָקִיעַ) je prostriedkom oddelenia – „delidlom“ medzi „vodami“ a „vodami“ (מַיִם).

Stvorenie „slovom“

Ako najprogresívnejší spôsob vzniku sveta v rámci starovekej mytológie sa javí stvorenie psychickým aktom, čírim poryvom vedomia či skrze ideu, obrazne povedané *stvorenie „slovom“*. Mnohokrát sa práve biblické stvorenie považuje za jediné v rámci starovekej mytológie, ktoré sa realizuje prostredníctvom Božieho „slova“. Táto exkluzívnosť však nie je oprávnená. Priamo v susedstve starohebrejského sveta nachádzame hneď dva takéto kozmogónie. Prvá z nich figuruje v mytológii starých Egyptanov, konkrétne v rámci starobylej memfiskej teológie. Jej základný text bol vyrytý do kameňa v čase faraóna Šabaka (700 pred Kr.), ale originál vznikol asi o dvetisíc rokov skôr. Reprezentantom takejto formy stvorenia je boh *Ptah*, ktorý tvorí prostredníctvom svojho ducha („srdca“) a slova („jazyka“). Je zaujímavé, že najstaršia dnes známa egyptská kozmogónia je zároveň najprogresívnejšia.²⁴

V rovnakom duchu sa však nesie aj staroiránska kozmogónia (ktorej počiatky siahajú s veľkou pravdepodobnosťou až do 2. tisícročia pred Kr.) spájaná s osobou legendárneho *Zarathuštru*. Dobrý duch a zároveň najvyšší boh: „...*Ahura Mazda* ... *stvoril svet myšlienkou*...“²⁵ Aj na nápise, ktorý dal vyryť veľký perzský kráľ Dáreios v *Nakše Rostame* pri Perzepole je Ahura Mazda uctievaný ako „*veľký boh, ktorý stvoril túto zem, ktorý stvoril nebo, ktorý stvoril človeka*...“²⁶, zjavne mysliac pod termínom „stvoril“ akt božej mysle, v ľudskom ponímaní navonok prejavенý „slovom“.

²⁴ ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí / I: Od doby kamennej po eleusínske mystériá*. Bratislava: Agora, 1995, s. 92.

²⁵ Avesta. Jasna 31.7, 11. In: ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí / I: Od doby kamennej po eleusínske mystériá*. Bratislava: Agora, 1995, s. 263.

²⁶ ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí / I: Od doby kamennej po eleusínske mystériá*. Bratislava: Agora, 1995, s. 269.

Biblické stvorenie „slovom“ sa prostredníctvom kresťanstva stalo najznámejším príkladom tohto spôsobu kreácie. Staršia jahvistická tradícia je v tomto prípade znovu veľmi strohá: „*V tom čase, keď Pán, Boh, urobil zem a nebo...*“²⁷, pokrývajúc tento dôležitý kozmogonický akt jedným rudimentárnym výrazom: „*urobil*“ (עָשָׂה). Kňazský zdroj rozoznáva jednotlivé fázy, stupne stvorenia, presa však, používa pri každej fáze identické výrazy: „*Tu povedal Boh: ‚Bud‘...*“²⁸ (וַיֹּאמֶר - *wajomer*, יָהִי - *j'ehi*).

Na základe adekvátnej interpretácie oboch biblických textov stvorenia²⁹ starí Hebreji v skutočnosti nepredpokladali *creatio ex nihilo*. Spomínaný chaos, respektíve praoceán, na základe interpretácií v rámci iných kozmogónii, totiž predstavuje zároveň pralátku. Boh či demiurg takto svet netvorí komplexne, ale iba vkladá do večne jestvujúcej matérie formy (*formatio*), dávajúc tak zrod svetú ako celku i jednotlivým veciam v ňom.

Populárna idea stvorenia „*z ničoho*“ sa objavuje až v helenistickom období, a jej biblické paralely nachádzame iba mimo židovského kánona v Druhej knihe Machabejcov: „*Prosím ťa, dieťa moje, pozri na nebo a na zem, všimni si všetko, čo je na nich, a poznáš, že Boh ich stvoril z ničoho a že ľudské pokolenie takisto povstalo.*“³⁰

Potopa

Tento mytologický pojem na prvý pohľad nebudí dojem, že súvisí s kozmogóniou. Podľa väčšiny interpretácií však *diluviálny mýtus* patrí k najstarším, najrozšírenejším a najrelevantnejším kozmogonickým vzorcom. Reprezentuje jeden zo stupňov cyklickej obnovy sveta. Má očistno-renovačný charakter a je nevyhnutným predpokladom nového stvorenia.

Počiatky mýtu o potope, a to nie len v rámci Blízkeho východu, môžeme znova hľadať u starých Sumerov: „*Enlil povolal... veľkú nebeskú búrku... (tá) ničí svet, na zemi hučí... nedá sa zadržať... do základov nebies vniká... ako potopa ničí mestá... jej príkrov dolieha na*

²⁷ Gn 2,4b.

²⁸ Gn 1,3–31.

²⁹ Gn 2,4b - 3,24 – jahvistická tradícia; Gn 1,1 - 2,4a – kňazská tradícia.

³⁰ 2 Mach 7,28.

ľud. ...Tá, ktorá zničila všetko tvorstvo nebies i zeme...“³¹
 Z rozprávania zatiaľ nie je zjavný dôvod potopy. V akkadských verziách mýtu o potope je tento dôvod už vyjadrený: Ľudia neuctievali bohov a „rušili“ ich svojim krikom. Nachádzame tu dokonca prototyp biblického Noema, ktorého kvôli jeho vzornému životu bohovia varujú pred blížiacou sa skazou: „*Atrachasis... Zbuduj archu, zachráň si život! ...uved' tam svoju ženu, rodinu... Stepnú zver i živočíšstvo...*“³²
 Vo fragmentárnych textoch Eposu o Gilgamešovi nachádzame identický príbeh, len s iným menom hlavného protagonistu: „*Vari si niekto z ľudí zachránil život? skríkol. Nikto nemal potopu prežiť! ...Doteraz Uta-napištim bol iba človek, odtieraz ... budú podobní nám bohom!*“³³

Kapitoly knihy Genezis, ktoré obsahujú príbeh o potope,³⁴ vykazujú textové črty najmä kňazského prameňa, avšak s mnohými jahvistickými prvkami. Zdá sa, že pôvodný jahvistický text obsahujúci jednoduchú správu o potope bol prepracovaný a rozšírený niektorým z autorov kňazskej tradície alebo jej konečným redaktorom. Čo by korešpondovalo s historickým kontextom – naznačujúc vzdialené kontakty s mezopotámskym svetom za čias jahvistickéj redakcie (v 10 stor. pred Kr.) a neskôr intenzívny vplyv v časoch babylonského zajatia a zároveň datovania kňazskej redakcie (6. - 5. stor. pred Kr.).

Úvod biblického príbehu o potope tvorí morálne zdôvodnenie blížiacej sa kataklizmy, akási „obhajoba“ Jahveho za dopustené globálne nešťastie: „...*Boží synovia (בְּנֵי אֱלֹהִים - בני אלהים) obcovali s ľudskými dcérami, (a) ony im rodili obrov (גִּבּוֹרִים - גִּבּוֹרִים). To sú hrdinovia dávnych čias, slávni mužovia. Keď Pán videl, že ľudská neresť na zemi je veľká a že všetko zmýšľanie ich srdca je ustavične naklonené na zlé, Pán oľutoval, že stvoril človeka na zemi.*“³⁵ „Boží synovia“ a „obri“ sú zjavným pozostatkom polyteizmu, predstavujúc porazených pohanských bohov, alebo tzv. nižších bohov či polobožské bytosti známe z okolitých mytológií.

³¹ *Nárek nad skazou mesta Ur.* 173-203, 410. In: *Mýty staré Mezopotámie.* Praha: Odeon, 1977, s. 55-56, 65.

³² *Atrachasis. O stvorení človeka a potope sveta.* III, 22-24, 8-9. In: *Mýty staré Mezopotámie.* Praha: Odeon, 1977, s. 168-169.

³³ *Gilgameš XI.* In: ZAMAROVSKÝ, V.: *Gilgameš.* Bratislava: Perfekt, 2002, s. 77-78.

³⁴ Gn 6,1 – 9,28.

³⁵ Gn 6,4-6a.

Napriek tomu, že ešte dočasne pretrváva ich moc, konečným víťazom sa nakoniec stáva Jahve, ktorý potopou – znovustvorením nadobro zúčtuje s pohanskými bohmi i s tými ľuďmi, ktorí im podľahli.

Potopou v konečnom dôsledku nemajú byť zničené iba všetky pozemské tvory, ale akejsi „očiste“, pretvoreniu sa podrobí aj samotná zem: „*Predo mnou nastal koniec všetkému, čo má telo, lebo zem je preplnená ich nepravosťou a ja ich zničím aj so zemou* (אָרֶץ).“³⁶ A to nie iba „na povrchu“, ale bude narušená aj z vnútra: „*Po siedmych dňoch sa privälili na zem vody potopy* (הַמַּבּוּל וַיָּמִי). ...*vyvalili sa všetky pramene veľkej hĺbočiny* (כָּל - רֵבֶּה תְּהוֹם מַעֲיִנֶת - כָּל) *a otvorili sa nebeské priepasty* (וַאֲרָבַת הַשָּׁמַיִם).“³⁷ Čo veľmi dobre korešponduje s všeobecným obsahom potopy ako kozmogonicko-mytologického vzorca, totiž že univerzum bude potopou komplexne zrenovované, pretvorené. A i keď to protirečí lineárnemu ponímaniu času vlastnému židovsko-kresťanskému svetu, predsa musíme konštatovať, že samotná Biblia, ktorá je často považovaná za jeho kolísku, obsahuje cyklické ponímanie času, hoc iba ako relikť po predchádzajúcich alebo súdobých okolitých mytológiách.

Raj

Ešte menej ako potopa pôsobí ako kozmogonický pojem „raj“. Predsa však v rámci starovekých mytológií nachádzame vzorec akejsi ideálnej, poväčšine „zlatej doby“, ktorá nasledovala hneď po stvorení, respektíve vzniku sveta. Živá i neživá príroda počas nej zažívala časy, ktoré boli originálne, výnimočné, ale na druhej strane dočasné a v pozemských pomeroch neopakovateľné. Tento vzorec by v tomto prípade nepredstavoval kozmogonickú, ale skôr kozmologickú entitu, a to ako fáza existencie kozmu.

Najarchaickejšími nositeľmi tohto kozmologického vzorca sú znova starí Sumeri. Z hľadiska jednotlivca i celej spoločnosti predstavovalo najideálnejšie „časy“ obdobie bezprostredne po samotnom vzniku sveta – éra prapôvodnej dokonalosti, pozemského raja - *Dilmun* (termín odvodený najpravdepodobnejšie od vtedajšieho pomenovania ostrova Bahrajn v Perzskom zálive): „*Keď zem ... si rozdelili, bohovia*

³⁶ Gn 6,13.

³⁷ Gn 7,10-11.

... bola zem Dilmun krajinou nepoškvrnenou. ...kňaz pohrebný vôkol neho neobchádzal... Na okraji mesta nebolo počuť nárek.“³⁸

Fenoméni „prvotnej dokonalosti“ bol vlastný aj egyptskej mytológii. Počas tohto „zlatého veku“, nazývaného *Tep zepi* – „Prvý raz“, nejestvovali ani choroby ani smrť; bolo to obdobie absolútnej dokonalosti, prototypálna éra akýchkoľvek budúcich kvalít. Najdôležitejšou udalosťou takto navždy zostáva kozmogónia, ktorá je vlastne jedinou skutočnou zmenou. Význam mali odvtedy jedine zmeny späť s rytmom života kozmu. V tomto prípade však ide o sled momentov jestvujúcich v rozličných cykloch, ktoré zabezpečujú ich periodicitu: pohyb hviezd, striedanie ročných období, mesačné fázy, vegetačný rytmus, príliv a odliv Nílu a pod. Práve táto periodicitu kozmických rytmov je dokonalosť kodifikovaná v časoch *Tep zepi*. Zmätok implikuje nezmyselnú, t.j. škodlivú zmenu v paradigmatickom cykle dokonale usporiadaných premien; predstavuje návrat do chaosu, víťazstvo démonických síl.³⁹

Rovnakú ideu obsahovali viaceré indoeurópske mytologické systémy, spomedzi ktorých ju v najrýdzejšej podobe nachádzame u antických Grékov. Napríklad Hésiodos hovorí o piatich ľudských pokoleniach, podľa ktorých sa riadi beh celého sveta. Úpadkové strieborné, bronzové, hrdinské a železné pokolenie predchádzala prvotná ideálna generácia: „*Najskôr zlatý vek a zlaté smrteľné plemeno stvorili nesmrteľní, čo prebývajú v olympských sídlach. Oni žili v ten čas, kedy na nebi kráľoval Kronos; nežili inak než bohovia ... bez práce, protiventstiev a bied; ani starobu vetchu nepoznali ... z hojnosti všetkého sa tešili, zlo sa ich žiadne nedotklo; mreli tak ľahko, ako v spánku ... úrodu im dávala plodivá zem, sama od seba...*“⁴⁰

Podobne ako spomínané mytológie i Biblia hľadá na prvotné ideálne časy hlavne cez prizmu humánneho prvku stvorenia – človeka. Ak sa „darí“ jemu, korektne funguje i celý kozmos. Inak povedané, beh

³⁸ Enki a Ninmach. In: HRUŠKA, B.: Sumer. In: *Duchovní prameny života: Stvoření světa ve starých mýtech a náboženstvích*. Praha: Vyšehrad, 1997. s. 40-41.

³⁹ ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí / I: Od doby kamennej po eleusínske mystériá*. Bratislava: Agora, 1995, s. 93-94.

⁴⁰ *Práce a dni* 109-118. In: HÉSIODOS: *Zpěvy železného věku*. Praha: Svoboda, 1990. s. 44-45.

celého sveta je úzko spätý s vývojom ľudského rodu. Prvotná dokonalá éra je myšlienkovy identická s prvotným ideálnym „miestom“ (rovnako ako v prípade Sumerov), kde ju prví ľudia prežili. Starohebrejská tradícia kladie toto miesto na „východ“: „Potom Pán, Boh, vysadil na východe (קֶדֶם), v Edene, raj (עֵדֶן) a tam umiestnil človeka, ktorého utvoril.“⁴¹ Podľa ďalších slov, kde sa spomínajú rieky, ktoré v Edene tiekli: „Meno tretej je Hidekel (חִדְקֶל, t.j. Tigris)... A štvrtá rieka je Perát (פְּרָת, t.j. Eufrat).“⁴², vieme, že išlo o Mezopotámiu. Výber ideálneho miesta nebol zjavne náhodný. Staroveká Mezopotámia pre dávnych Hebrejov predstavovala akýsi prirodzený „raj“, tak z hľadiska prírodného, ako aj civilizačno-kultúrneho.

Prvotná dokonalá doba v tomto prípade netrvala ani toľko ako jedno ľudské pokolenie. Boží trest doľahol najmä na ľudskú existenciu, avšak zasiahol aj neživý svet: „...*nech je prekliata zem pre teba; s námahou sa z nej budeš živiť*...“.⁴³ Z týchto slov je totiž zjavné, že ak zem pred spáchaním prvého hriechu dávala bohatú úrodu akoby sama, po ňom si človek musel obživu zabezpečiť namáhavou prácou: „*V pote svojej tváre budeš jesť svoj chlieb*...“.⁴⁴ Pri voľnejšej interpretácii by sme túto „neúrodnosť“ mohli vysvetľovať ako celkové narušenie harmónie v kozme, vlozenej do neho pri stvorení. Po prvotnej ideálnej dobe nasleduje totálne úpadková éra (Kain a Ábel – bratovražda, Babylonská veža, nemravnosť predchádzajúca Potopu) končiaca Potopou. Nové ľudské pokolenie začínajúce Noemom postupne hľadá cestu k pravému Bohu, čo môžeme považovať za ďalšiu epochu.

Stvoriteľ

Na základe povedaného by sa mohlo zdať, že hebrejská kozmogónia nepriniesla nič tematický nového do kozmologického dedičstva ľudstva, a že väčšina myšlienok, ktoré obsahuje Biblia v tejto sfére ľudského poznania, sú iba opakovaním, kompilovaním už „vyrieknutého“ okolitými mytológiami. Nie je tomu však tak. I keď v Biblii nachádzame veľa podobných, ba identických kozmologických vzorcov so susednými mytológiami, predsa však jedna idea vtláča originalnosť

⁴¹ Gn 2,8.

⁴² Gn 2,14.

⁴³ Gn 3,17.

⁴⁴ Gn 3,19.

celej hebrejskej kozmológii. Touto skutočnosťou je jedinečnosť Stvoriteľa, ktorý vystupuje ako osoba *par excellence*. On výnimočnosťou svojej osobnosti všetky kozmogonické fenomény (pralátku, samotné stvorenie, potopu, raj) i kozmogóniu ako celok pozdvihuje do celkom inej dimenzie.

Akt stvorenia je výlučne Božou záležitosťou. Boh ho nerealizuje prostredníctvom nejakej fyzickej alebo biologickej aktivity (oplodnenie, pôrod, rozštvrtenie iného boha alebo polobožskej bytosti a pod.), ako je zvykom u pohanských mytológií, ale výsostné spirituálnym činom – vtlačením idey do večne jestvujúcej matérie (židovská tradícia), alebo v inom ponímaní, zhmotnením tejto idey (kresťanská tradícia). S týmto súvisí aj skutočnosť, že ak porovnáme biblický opis stvorenia sveta s väčšinou pohanských kozmogónií, zarazí nás, že mu chýba záujem o mechanický postup, akým svet a bytosti v rámci neho jestvujúce vznikli, čo viedlo napríklad egyptských a mezopotámskych rozprávačov k nadmieru komplikovaným a umelo pôsobiacim myšlienkovým konštrukciám.

Svet i v ňom žijúce bytosti, najmä človek, za takýchto podmienok nesmierne rastú na hodnote. Kozmos nie je dôsledkom či dokonca vedľajším produktom zápasov medzi bohmi či polobožskými bytosťami. Človek nebol stvorený na to, aby nahradil prácu bohov a stal sa ich otrokom. Svet a človek boli Bohom „chcené“, preto boli vyvolané k bytiu. Ich stvorenie je účelové – majú zmysel a naplnenie svojej existencie. Kvôli tomu Boh svet a človeka nielen tvorí, ale následne sa o nich aj „stará“ (teizmus). Ich osud mu nie je ľahostajný. Po trestoch siahla iba v opodstatnených a vážnych prípadoch.

Navyše tento personifikovaný Boh jasne definuje morálku, takže židovská verzia zrodu človeka obsahuje absolútne morálne kategórie, ktoré sú od prvej chvíle imperatívom. To je ďalšia vec, ktorá hebrejskú kozmológiu zreteľne odlišuje od tých pohanských a zároveň ju pozdvihuje do inej bytostnej dimenzie. Prehistorické úseky Biblie takto tvoria akúsi etickú bázu, na ktorej spočíva celá z nej prameniaca civilizácia. Dokonca i vo svojich najprimitívnejších predkoch sú Židia zachytení ako ľudia schopní vnímať absolútny rozdiel medzi dobrom a zlom, aj keď nie vždy sa v praktickej rovine ich životné osudy odvíjali podľa tohto princípu.

Zoznam použitej literatúry:

- ANTHES, Rudolf: *Mytologie ve starém Egypte*. In: KRAMER, S. N.: *Mytologie starověku*. Prel. Dana Heroldová. 1. vyd. Praha: Orbis, 1977. s. 13-78. Edícia Stopy, fakta, svědectví. Prekl. z angl. orig. *Mythologies of the Ancient World*. 11-128-77.
- DUCHOVNÍ PRAMENY ŽIVOTA: *Stvoření světa ve starých mýtech a náboženstvích*. Kolektiv autorov. Praha: Vyšehrad, 1997. 544 s. ISBN 80-7021-223-3.
- EDDA. Prel. Ladislav Heger. 1. vyd. Praha: Argo, 2004. 491 s. Prekl. zo staroisland. orig. G. Neckel: *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*. ISBN 80-7203-533-9.
- EGYPTSKÁ KNIHA MRTVÝCH / I: *Kapitoly o vychádzaní z hmotného sveta do bezbžehé záže*. Prel. J. Kozák. Praha: Emi-nent, 2001. 239 s. ISBN 80-7281-073-1.
- EGYPTSKÁ KNIHA MRTVÝCH / II: *Kapitoly o vychádzaní z hmotného sveta do bezbžehé záže*. Prel. J. Kozák. Praha: Emi-nent, 2002. 247 s. ISBN 80-7281-091-X.
- ELIADE, Mircea: *Dejiny náboženských predstáv a ideí / I: Od doby kamennej po eleusínske mystériá*. Prel. Ľubica Vychovalá. 1. vyd. Bratislava: Agora, 1995. 398 s. Prekl. z fran. orig. *Histoire des croyances et des idées religieuses/I.: De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*. ISBN 80-967210-1-1.
- HEBREW BIBLE: GENESIS [online] [citované 23. máj 2013]. Dostupné na:
<http://www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/OTpdf/gen1.pdf>.
- HEBREW BIBLE: GENESIS [online] [citované 25. máj 2013]. Dostupné na:
<http://www.fourmilab.ch/etexts/www/hebrew/Bible/Genesis.html>.
- HÉSIODOS: *Zpěvy železného věku*. Prel. Julie Nováková. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1990. 129 s. Prekl. z gréc. orig. podľa vydania Hesiodi carmina. Accedit Certamen quod dicitur Homeri et Hesiodi, ed. A. Rzach, 3. vyd. Lipsko: Teubner, 1913. ISBN 80-205-0127-4.
- HOMÉROS: *Ílias*. Prel. Miloslav Okál. 2. vyd. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1986. 480 s. Podľa vydania P. Mazona: *Homère, Iliade*. 13-72-056-86.

- HRUŠKA, Blahoslav: *Sumer*. In: *Duchovní prameny života: Stvoření světa ve starých mýtech a náboženstvích*. Kolektiv autorů. Praha: Vyšehrad, 1997. s. 36-70. ISBN 80-7021-223-3.
- JOHNSON, Paul: *Dějiny židovského národa*. Prel. Věra a Ján Lamperovi. 1. vyd. Řevnice: Rozmluvy, 1996. 591 s. Prekl. z angl. orig. A History of the Jews. ISBN 80-85336-31-6.
- KRAMER, Samuel Noah: *Mytologie starověku*. Prel. Dana Heroldová. 1. vyd. Praha: Orbis, 1977. 448 s. Edícia: Stopy, fakta, svědectví. Prekl. z angl. orig. Mythologies of the Ancient World. 11-128-77.
- MÝTY STARÉ MEZOPOTÁMIE: *Sumerská, akkadská a chetitská literatúra na klínopisných tabulkách*. Prel. Blahoslav Hruška a kol. 1. vyd. Praha: Odeon, 1977. 369 s. Edícia: Živá díla minulosti / zv. 83. Prekl. zo sumer., akkad. a chetit. orig. 01-108-77.
- PÍPAL, Blahoslav: *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. 4. vyd. Praha: Kalich, 2006. 190 s. ISBN 80-7017-029-8.
- SVĚTÉ PÍSMO: *Starého i Nového zákona*. Slovenský preklad podľa Neovulgáty. 1. vyd. Trnava: SSV, 1996. 2623 s. ISBN 80-7162-152-8.
- TOMIČ, Celestín: *Biblický pravek*. Prel. Ferdinand Takáč. 1. vyd. Bratislava: Lúč, 1992. 268 s. Prekl. z chorvat. Orig. Prapovjest spasenja. Bez ISBN.
- TRABALKA, Valerian: *Hebrejsko – slovenský slovník*. 1. vyd. Bratislava: ZING Print, 1997. 440 s. ISBN 80-967704-0-3.
- WEINGREEN, Jakob: *Učebnice biblické hebrejštiny*. Prel. Josef Hermach a kol. 2. vyd. Praha: Karolinum, 2003. 358 s. Prekl. z angl. orig. A Practical Grammar for Classical Hebrew. ISBN 80-246-0623-2.
- ZAMAROVSKÝ, Vojtech: *Gilgameš*. 3. vyd. Bratislava: Perfekt, 2002. 128 s. ISBN 80-8046-204-6.

SMRŤ A POHREBNÉ ZVYKY V KOMUNITĚ AŠKENÁZSKÝCH ŽIDOV NA SLOVENSKU

Monika Lašová
monika.lasova@gmail.com

Abstract: The aim of this paper is to highlight the period of preparation for death and subsequent burial customs among Orthodox Ashkenazi Jews. The paper mainly discusses the impact of the Old Testament rules and regulations (cf. Torah, Talmud) on the formation of Jews on the preparations for a godly death, funeral and burial customs of the Ashkenazim community and faith in the "world to come". Knowledge of ancient Jewish wisdom as well as its application in the past centuries were gathered and compared with present-day practices (cf. Kehila Prešov, Kehila Žilina and personal testimonies - so. oral history). Employing the latest knowledge of modern religious studies and the scientific method of "oral history", the investigation has for its object a comprehensive look at the time of departure from this world, funeral and burial customs in the family and community, as well as the belief in eternal life after death by the Ashkenazim Orthodox Jews in Slovakia.

Key words: The Jews. The Ashkenazim. Slovakia. Death. Burial Customs. Eternal Life.

Recenzent: doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.

Staroba a príprava na smrť¹

Pre židov² nie je smrť udalosťou, ktorou sa všetko končí, lebo je tu ešte silná nádej na posmrtný život vo „svete, ktorý príde“ (hebr. *olam*

¹ Porov. LAŠOVÁ, M.: *Život v ortodoxnej židovskej rodine na Slovensku* (Študentský vedecký a umelecký prieskum Albertus Magnus). Ružomberok: FF KU, 2009, 16-17 s.

² Vývoj pojmu „Žid“ je následovný: texty pred-exilového obdobia používajú pojem Hebrej, od exilu po exodus z Egypta pojem Izraelita a v súčasnej dobe používame pojem žid – na označenie náboženstva a Žid na označenie národnosti.

ha-ba)“³. Záchrana ľudského života a rovnako jeho udržiavanie stoja nad všetkými prikázaniami. Avšak v prípade mozgovej smrti je dovolené ho ukončiť. Eutanázia a samovražda sú zakázané. Aj keby sa na prvý pohľad zdalo, že smútok u židov je veľmi dlhý a intenzívny, ako-by už nemali nádej, nie je tomu tak. „*Všetky prejavy smútku majú dva hlavné účely – preukázať úctu zosnulému* (hebr. kavod ha-met) *a potešiť pozostalých* (hebr. nihum avelim), *ktorým zosnulý samozrejme chýba.*“⁴

Židovskí dôchodcovia prežívali svoju starobu obvykle v kruhu svojich rozvetvených rodín. Keď sa priblížil koniec ich života, podľa slov Imricha Šioviča⁵, nekonali nijaké zvláštne prípravy. Ďalej sa vytrvalo modlili, dodržiavali 613 predpisov (aj keď dnes to už nie je celkom možné, nakoľko nie je už chrám) a praktizovali náboženský kult s jeho bohatým slávením sviatkov doma v rodine. Deti sa snažili vážiť a ctíť si svojich rodičov, starých rodičov a tak vyplniť jeden zo 613 príkazov. Ako píše Jarmila Drozdíková, judaizmus hlása úctu k vlastným rodičom a starobe. Preto v súčasnosti židovské obce budujú pre svojich zostarnutých členov veľmi dobre vybavené domovy.⁶

Smrti väčšinou predchádza nejaká choroba. Odkiaľ sú však na zemi choroby a aký je ich význam? Na túto otázku nám dáva vysvetlenie istá židovská legenda: „*Na zemi neboli žiadne choroby do tej doby, kým prišiel praotec Jakub. Jakub prosil nebesia, a tak bola choroba stvorená jedine k tomu, aby rodina chorého mala čas pripraviť sa na jeho smrť.*“⁷

Aká bola blízka príprava na smrť a zaopatrenie zomierajúceho?

Chorého alebo zomierajúceho člena náboženskej obce prišiel povzbudiť pohrebný spolok „Sväte bratstvo“ – hebr. *Chevra kadiša*⁸. Bol

³ KEHILA ŽILINA: *Smrť a starostlivosť o mŕtvych*.

http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=52 (2013-06-04)

⁴ KEHILA ŽILINA: *Smrť a starostlivosť o mŕtvych*.

http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=52 (2013-06-04)

⁵ ŠIOVIČ, I. Osobná komunikácia, 2007-03-08, ŽNO, Okružná 32, 080 01 Prešov.

⁶ Porov. DROZDÍKOVÁ, J.: *Základy judaizmu*. Bratislava: Edícia Judaica Slovaca, 1993, s. 72-73.

⁷ MALKA, V.: *Nejkrásnější židovské legendy*. Praha: Portál, 1999, s. 112, (prel. M. L.).

⁸ *Chevra kadiša* mávala najdlhšiu tradíciu spomedzi židovských charitatívnych spolkov. Zvyčajne toto bratstvo nebolo súčasťou židovskej obce, ale samostatnou

to čestný spolok, ktorého úlohou bolo sprevádzať zomierajúceho na jeho poslednej ceste, pomôcť pri príprave pohrebu, potešovať trúchliacich príbuzných, obmyť a rituálne očistiť telo nebožtíka a vykonať jeho náboženský pohreb a pod. Spolok nabádal zomierajúceho, aby sa zmieril s týmto svetom, požehnal svojim deťom a prosil o prepáčenie rodinu i priateľov. Spolu s umierajúcim sa modlili Žalm 119 a modlitbu *Kadiš*⁹.

Návšteva vážne chorého (hebr. *bikur cholim*) alebo zomierajúceho mala takú váhu, že *halacha* dovoľovala v tomto prípade porušiť predpisy *šabatu* o striktnom odpočinku a nečinnosti. V prípade, že by návšteva výrazne povzniesla náladu, či dokonca zlepšila stav chorého sa smela vykonať aj v sobotu. Išlo vtedy o podporu duchovnú (modlitby, recitovanie žalmov) aj materiálnu dotyčného i jeho rodiny, poprípade zabezpečenie lekárskej starostlivosti. Ak bol zomierajúci v agónii (hebr. *gesisa*), člen spolku mal po vyzvaní povinnosť zotrvať pri zomierajúcom deň i noc, a tak to pokračovalo ďalej až do poslednej chvíle pozemského života chorého.¹⁰

Pohrebné zvyky a rituály u ortodoxných židov aškenázskeho typu

Keď sa naposledy zavrú oči nebohého, uložia ho na dlážku, kde sa prikryje plachtou a zapália sa pri ňom sviečky. Z úcty sa telo zosnulého nesmie opustiť do vykonania pohrebu. Ľudia sediaci pri mŕtvom sa nazývajú strážcovia (hebr. *šomerim*). Preukazovanie úcty mŕtvemu má v judaizme veľký význam a *šomerim* nesmú na „stráži“ robiť nič, čo by znesvätilo mŕtveho.¹¹

organizáciou so svojimi stanovami a vedením, jeho činnosť úzko súvisela s aktivitami obce. *Chevra kadiša* bola považovaná aj za dobročinný spolok a mnohými finančnými prostriedkami podporovala chudobných a chorých súkmeňovcov z iných obcí, cestujúcich a utečencov. In: Porov. FRANKL, Peter/FRANKL, Pavel: *Židia v Žiline*. Žilina: EDIS, 2008, s. 96.

⁹ V rôznych knižných publikáciách je možné nájsť aj iný prepis: Kaddiš, kaddiš, kádiš.

¹⁰ Porov. NOSEK, B./ DAMOHORSKÁ, P.: *Židovské tradice a zvyky*. Praha: Karolinum, 2011, s. 136.

¹¹ Porov. KEHILA ŽILINA: *Smrť a starostlivosť o mŕtvych*.

http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=52 (2013-06-04)

Svätý spolok *Chevra kadiša* umyje a rituálne upraví telo. Zabalí ho do ľanovej látky, alebo ho oblečie do bieleho odevu, či rubáša a zabalí do *talitu*. „*Odev zosnulého, podobne ako truhla, majú byť čo najjednoduchšie, aby nebol rozdiel medzi chudobným a bohatým zosnulým.*“¹² Ak sa používa rakva, mala by byť z neohobľovaného dreva a mali by byť do nej vyvŕtané otvory, aby telo čím skôr prišlo do styku so zemou. Zaujímavosťou je, že telo sa pred pohrebom nikdy nevystavuje. Je prikázané pochovávať telo kompletne, bez oddelených orgánov, avšak darovanie orgánov je často dovolené, lebo neskorším pochovaním príjemcu orgánu je táto podmienka splnená.¹³

Posledná rozlúčka s nebožtíkom sa skladá z dvoch častí: hebr. *kavode hamet* – z dôstojného naloženia s telom zomrelého (keďže bolo stvorené na obraz Boží a zároveň je sídlom duše) a utešovania pozostalých príbuzných – hebr. *nihum ah-vay-leem*.¹⁴

Pohreb u židov sa koná v deň úmrtia alebo v nasledujúci deň do 24 hodín a je spojený s minimom výdavkov. Ortodoxní židia neschvaľujú kremáciu a pochovávajú len na židovských cintorínoch okrem „*soboty a sviatku*“¹⁵. Členovia *Chevry kadiše* rituálne očistia telo, oblečú ho do bieleho rubáša (t. j. košeľa, nohavice a ponožky), na to oblečú svadobné rúcho *kittel* a zakryjú modlitebným plášťom *talitom*.¹⁶ Telo potom zavinú do bielej plachty. Buď pohrebný spolok *Chevra kadiša*, alebo potom synovia pozostaleho vykopú jamu a prinesú mŕtve telo na cintorín.¹⁷ Zaujímavosťou je zvyk, že počas nesenia truhly s nebožtíkom na cintorín sa trikrát¹⁸ až sedemkrát zastavia.¹⁹

¹² KEHILA ŽILINA: *Smrť a starostlivosť o mŕtvych*.

http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=52 (2013-06-04)

¹³ Porov. KEHILA ŽILINA: *Smrť a starostlivosť o mŕtvych*.

http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=52 (2013-06-04)

¹⁴ Porov. BERMAN, R. C.: *Death and Mourning – Jewish Perspectives*.

<http://www.mazornet.com/mazornet/deathandmourning/> (2013-05-10), (prel. M. L.).

¹⁵ *Judaizmus*. <http://www.tahaky-referaty.sk/Judaizmus/9230/> (2013-05-10)

¹⁶ STEINER, J. Osobná komunikácia, 2007-03-11, Zvonárska 5/1, 040 01 Košice.

¹⁷ ŠIOVIČ, I. Osobná komunikácia, 2007-03-08, ŽNO, Okružná 32, 080 01 Prešov.

¹⁸ Porov. NEWMAN, J./ SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z – Slovník pojmů a termínů*. Praha: Sefer, 2009, s. 143.

Právne predpisy (hebr. *halacha*) zakazujú kremáciu a balzamovanie mŕtvych, ako pohanský zvyk. Preto židia pochovávajú svojich mŕtvych klasicky do zeme, do hrobu (hebr. *kever*). Byť prítomný počas odchodu človeka zo sveta, či súčasťou pohrebného sprievodu sa chápe ako dobročinný skutok najvyššej hodnoty, lebo nie je možné sa zaň odvd'ačiť. Jedným z dôležitých účelov prítomnosti na židovskom pohrebe je aj posilnenie viery pozostalých v Božiu prozreteľnosť. Poradie pohrebných obradov sa líši v každej náboženskej obci, ale zvyčajne začínajú roztrhnutím vrchného odevu (hebr. *kerija*) po obdržaní smutnej správy alebo v dome smútku. Zahalenú rakvu alebo máry potom nosiči odnesú/ odvezú do modlitebnej siene (hebr. *ohel*) na cintoríne, kde následne rabín alebo iná osoba konajúca obrady prednáša predpísané modlitby.²⁰

V Izraeli sa telo nebožtíka položí na máry a pochová sa bez rakvy zabalené iba do plachty. Imrich Šiovič spomínal, že v diaspóre, (napr. aj na Slovensku), židia pochovávajú svojich mŕtvych v jednoduchých neohobľovaných truhlách (zvyk - z borovicového dreva). Nebožtíkovi položia pod hlavu vrecúško naplnené zemou z Izraela, či Jeruzalema.²¹ Alebo ako píše Jarmila Drozdíková „do rakvy vložia [...] za hrst' zeme zo Svätej zeme.“ Symbolizuje to vieru vo vzkriesenie, ktoré sa má raz odohrať v Zasľúbenej zemi.

Keď sú máry alebo truhla spúšťané do hrobu vysloví sa pranie, aby zosnulý prišiel na svoje miesto v pokoji, prednáša sa chválospev (hebr. *hesped*) a muži potom hádžu do hrobu každý po tri lopatky hliny ako posledný prejav pocty zomrelému, až pokým nie je hrob celý pokrytý. Následne sa vrátia do modlitebnej siene, modlia sa *Hazkarat nešamot*, modlitbu *Kadiš* a nakoniec kondolujú pozostalým. Prv než smútiaci prítomní definitívne opustia cintorín, je zvykom vytrhnúť trs trávy a vyrieť slová porov. Ž 103,14 – „On pamätá, že sme prach.“ Nakoniec prítomní vykonajú vlastnú rituálnu očistu. Nasleduje malé

¹⁹ Porov. WIEDERMANNOVÁ, O./ BAZLEROVÁ, S./ FROHMANN, W.: *Sabinov a jeho Židia*. Prešov: DAH, 2008, s. 16.

²⁰ Porov. NEWMAN, J./ SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z – Slovník pojmů a termínů*. Praha: Sefer, 2009, s. 143.

²¹ ŠIOVIČ, I. Osobná komunikácia, 2007-03-08, ŽNO, Okružná 32, 080 01 Prešov.

pohostenie – jedlo útechy (hebr. *avelim*) pripravené susedmi a priateľmi pre pozostalých.²² Práve o význame útechy pozostalých a zrieknutí sa i posledného kúska chleba rozpráva istý poučný *midraš* (t.j. štúdium, interpretácia *Tóry*). Hovorí o tom, ako sa istá židovská žena spolu so svojim manželom zriekli posledného kúska chleba počas hladomoru, len aby utešili pozostale susedky. Toto gesto dvoch manželov umierajúcich hladom sa zapáčilo Bohu a preto sa rozhodol, židovskému národu odpustiť a neodsúdiť ho za jeho hriechy.²³

Najbližší rodinní príslušníci po pohrebe zachovávajú sedem dní prísny smútok (hebr. *šiva*). Prejavom ich žiaľu je pootváranie okien, vyliatie vody na ulicu (znamenie pre susedov), zahalenie zrkadiel, roztrhnutie (hebr. *kerijah*)²⁴ alebo rozstrihnutie vrchného odevu pri obdržaní smutnej správy o úmrtí a následné vyslovenie požehnania: „*Požehnaný si, pravý Sudca*,... - (hebr. *Baruch Ata Adonai Eloheinu Melech Ha Olam Dayan Ha Emet*)“²⁵. „*Smútiaca rodina zostáva doma, sedia na nízkych stoličkách, chodia bosí*“²⁶, *zdržujú sa manželského styku, neumývajú sa, neholia sa a nestrihajú si vlasy. Počas šivy horí v dome spomienkové svetlo* (hebr. *ner nešama*).“²⁷

Prvá fáza pred pohrebom, hebr. *aninut*, trvá jeden až dva dni. Nebožtík by mal byť pochovaný do 24 hodín. Pozostali sú „*oslobodení od plnenia pozitívnych príkazní*“. Po pohrebe sa pripraví pre rodinných príslušníkov jedlo - hebr. *se'udat havra'ah*. Druhá fáza smútku sa nazýva hebr. *šiva* (tzn. sedem), ktorá trvá sedem dní v dome pozostalých. Po smrti rodiča jeho syn zvykne odriekať denne - po dobu 11 mesia-

²² Porov. NEWMAN, J./ SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z – Slovník pojmů a termínů*. Praha: Sefer, 2009, s. 143.

²³ Porov. STERN, M.: *Svátky v životě židů – Vzpomínání, slavení, vyprávění*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 147.

²⁴ KEHILA ŽILINA: *Smrt' a starostlivost' o mŕtvych*.

http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=52 (2013-06-04)

²⁵ BERMAN, R. C.: *The Final Moments (Orthodox Perspective): What to Do at the Time of Death*.

<http://www.mazornet.com/deathandmourning/OrthodoxFinal.html> (2013-05-10), (prel. M. L.).

²⁶ Alebo iba nenosia kožené topánky, sedia na zemi a pod..

²⁷ DROZDÍKOVÁ, J.: *Základy judaizmu*. Bratislava: Edícia Judaica Slovaca, 1993, s. 74.

cov - modlitbu *Kadiš jatom* (tzn. posvätenie sirôt). Zaujímavé je, že táto modlitba sa odrieka z viacerých dôvodov:

- a) modlitba *Kadiš jatom* je prejavom, že pozostalý syn i napriek smrti rodiča nestratil vieru v dobrotivého Boha;
- b) je to verejná modlitba - odrieka sa pred *minjanom* (t.j. 10 dospelých mužov) alebo v synagóge a symbolizuje dobrú náboženskú výchovu pozostalého syna;
- c) *Kadiš jatom* taktiež predstavuje modlitbu za dušu zomrelého, aby čím skôr prešla fázou očisťovania a vošla do *olam ha-ba*.²⁸

Pozostali však nezostanú osamotení, spoločenstvo náboženskej obce im robí spoločnosť, navštevuje ich doma počas prvých siedmych dní smútku a odpovedá „*Amen*“ na smútočnú modlitbu (hebr. *Kadiš*).²⁹ Niektoré smútočné obmedzenia majú platnosť celých tridsať dní po pohrebe (hebr. *šlošim*). Smútok za životných partnerov a rodičov sa zachováva počas celého roka. Pozostali synovia jedenásť mesiacov odriekajú za rodičov požehnanie *Kadiš*.³⁰ „*Až po uplynutí jedenástich mesiacov môžu vztýčiť zomrelého náhrobný kameň*.“³¹

Modlitba *Kadiš jatom*

Kadiš (tzn. posvätenie) je prastará aramejská modlitba. Je modlitbou smútiacich a odrieka sa po smrti blízkej osoby, príbuzného. Nie je priamo modlitbou za pokoj duše zosnulého, ale skôr ódou, chválou Boha.³² Odrieka ju syn za svojho otca každé ráno po dobu jedenásť mesiacov po jeho smrti. *Kadiš* má priniesť útechu smútiacemu, ktorý

²⁸ Porov. KEHILA ŽILINA: *Smrť a starostlivosť o mŕtvych*.

http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=52 (2013-06-04)

²⁹ Porov. BERMAN, R. C.: *Death and Mourning – Jewish Perspectives*.

<http://www.mazornet.com/mazornet/deathandmourning/> (2013-05-10), (prel. M. L.).

³⁰ DROZDÍKOVÁ, J.: *Základy judaizmu*. Bratislava: Edícia Judaica Slovaca, 1993, s. 74.

³¹ ŠIOVIČ, I. Osobná komunikácia, 2007-03-08, ŽNO, Okružná 32, 080 01 Prešov.

³² Porov. DE VRIES, S. P.: *Židovské obřady a symboly*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 261.

jej recitáciou vyznáva vieru v Boha, napriek smutným a bolestným chvíľam vo svojom živote. *Kadiš jatom* znie nasledovne:

*„Nech je velebené a posvätené meno Božie, amen,
vo svete, ktorý bol z Jeho vôle stvorený
a nech je Jeho vláda zriadená za Vášho života,
za Vašich dní a za života celého Domu Izraela,
hned' a v skorom čase!*

A povedzte: Amen!

*Jeho veľkému menu, nech je požehnané naveky
a veki vekov!*

*Nech je požehnané, vychválené, velebené, vyzdvi-
hované, vynášané, oslavované, povznášané a ospe-
vované meno Svätého, nad všetky (v desiatich
dňoch pokánia: nesmierne)*

*požehnania a chválospevy, pochvaly a chválореče-
nia obvyklé na tomto svete.*

A povedzte: Amen!

*Nech nám a celému Izraelu zostúpi hojný mier a ži-
vot z nebies!*

A povedzte: Amen!

*Ten, Kto zjednáva mier (v desiatich dňoch poká-
nia: Ten mier) na Svojich výsostiach, zjednáva mier
aj nám a celému Izraelu.*

*A povedzte: Amen!*³³

Toto je najpodstatnejšia časť modlitby, ktorá môže byť rozšírená ešte o iné dodatky, závisí, kde a kedy sa používa. Základnou myšlienkou však zostáva, že Jeho ríša povstane.³⁴

Židovský cintorín, hrob a symboly na náhrobnom kameni

Stredoveké texty ukazujú, že židovské usadlosti sa zoskupovali predovšetkým na mieste, kde im pozemok poskytnutý mestskou vrch-

³³ KEHILA ŽILINA: *Požehnanie a modlitba*.

http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=79 (2013-07-04)

³⁴ Porov. DE VRIES, S. P.: *Židovské obrády a symboly*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 261.

nosťou umožnil pochovávať mŕtvych, kde sa nachádzala budova na slúženie obradov, či vzdelávanie a susedila s prameňom alebo riekou, z ktorých sa mohla čerpať voda na rituálny kúpeľ (hebr. *mikve*).³⁵

Židia cintorín (hebr. *bejt kevarot*³⁶) chápu ako posvätné miesto, preto sa na ňom musí správať úctivo, nejesť tam, nepiť, nevodiť zvieratá a nenosiť tam plášť *talit* a *tfilin*.³⁷ Židovský cintorín má byť večný (hebr. *bejt olam*³⁸, tzn. dom večnosti), lebo na ňom raz prebehne vzkriesenie mŕtvych „*kosti budú premiestnené automaticky do svätej zeme po príchode mesiáša*“.³⁹ Majú vždy urobiť všetko pre to, aby nebol zlikvidovaný. Navyše hroby slávnych rabínov a *cadikov* (tzn. spravodlivých, bohabojných) sú pútnickými miestami, kde sa v deň výročia ich smrti (v jazyku jidiš „*Jahrzeit*“ alebo *Jahrcajt*) prosí o príhovor. V deň výročia je povinnosťou navštíviť aj hrob príbuzného zosnulého, recitovať v synagóge spolu s *minjanom* modlitbu *Kadiš* a zapáliť sviecu, ktorá by mala horieť aspoň jeden deň.⁴⁰

Pozor však na kontakt s mŕtvym telom a hrobmi! Poškvrňujú a preto židovský rabín, ak nemusí, nevchádza na cintorín. Rovnako nechodievajú ani k zosnulým, na to bol určený čestný pohrebný spolok *Chevre kadiša*. Po návrate z cintorína, alebo kontaktu s nebožtíkom bolo nutné vykonať rituálny kúpeľ v *mikve*, vo svojej židovskej náboženskej obci.

Úctu zomrelému židovi prejavíme tak, že mu namiesto kvetov položíme na hrob alebo na náhrobný kameň malý kamienok. Zvyk pravdepodobne pochádza z obdobia biblického Izraela, keď sa na hroby všíli kamene, tak ako ich jeden po druhom všíli aj deti *Jakuba* na hrobe ich matky *Ráchel*. Takéto návršia z kamenia potom slúžili na

³⁵ Porov. LEVI, L. (edit.): *Tisíc rokov aškenázskej kultúry*. Bratislava: Kalligram, 2002, s. 65.

³⁶ NEWMAN, J./ SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z – Slovník pojmů a termínů*. Praha: Sefer, 2009, s. 142.

³⁷ Porov. NEWMAN, J./ SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z – Slovník pojmů a termínů*. Praha: Sefer, 2009, s. 142-143.

³⁸ NEWMAN, J./ SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z – Slovník pojmů a termínů*. Praha: Sefer, 2009, s. 142.

³⁹ ŽILINA: *Smrt' a starostlivost' o mŕtvych*.

http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=52 (2013-06-04)

⁴⁰ Porov. KEHILA ŽILINA: *Smrt' a starostlivost' o mŕtvych*. http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=52 (2013-06-04)

jasnú identifikáciu hrobov, čo bolo dôležité pre *kohenov*, v súvislosti s dodržiavaním rituálnej čistoty.⁴¹

Čo značia tajuplné písmená na židovských náhrobných kameňoch?

Po roku od pohrebu sa na hrob umiestni náhrobný kameň, náhrobok (hebr. *maceva*⁴²), z dôvodu, aby sa na nebožtíka nezabudlo a rovnako aby hrob nebol znesvätený, poškodený. Texty na náhrobnom kameni bývajú zväčša v hebrejčine. „*V hornej časti náhrobného kameňa sa nachádzajú písmená pe-nun, začiatkové písmená poh nitman (nikbar), čo v podstate znamená tu leží... Dve čiarky (‘’) medzi písmenami indikujú skratku.*“⁴³ V druhom riadku sa uvádza meno zosnulého/ zosnulej, ďalej či bol syn (hebr. *bar*)/ dcéra (hebr. *bat*) a otca zosnulého/ zosnulej. V treťom riadku sa uvádza dátum úmrtia podľa židovského kalendára. V spodnej časti náhrobného kameňa sa uvádza text: „*«tehe nišmatah cerurah bicror hachayim» alebo jeho skratka, čo znamená približne «nech je jej (jeho) duša zviazaná s večným životom».*“⁴⁴ Okrem nápisov zvyknú byť na náhrobkoch aj rôzne židovské symboly: sedemramenný svietnik (*menora*), Dávidova šesťcípá hviezda, zvitzky *Tóry*, tabuľky desatora, strapec hrozna ako symbol Izraela a pod.. Medzi významné symboly patrí „*symbol rúk, čo znamená tu odpočíva kohen a spojené ruky symbolizujú požehnanie, symbol džbánu zas znamená, že je tu pochovaný Levita (džbán symbolizuje umývanie rúk kňazov, ktoré v chráme vykonávali Leviti).*“⁴⁵ Symbol sviece alebo svietnika sa zvyčajne vyobrazuje na náhrobných kameňoch žien a naopak šesťcípá hviezda na náhrobných kameňoch mužov. Ak niekto zomrel mladý, vyobrazia mu na náhrobnom kameni zlomenú vetvičku alebo peň stromu.⁴⁶

⁴¹ Porov. KEHILA ŽILINA: *Smrt' a starostlivosť o mŕtvych*.

http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=52 (2013-06-04)

⁴² NOSEK, B./ DAMOHORSKÁ, P.: *Židovské tradice a zvyky*. Praha: Karolinum, 2011, s. 143.

⁴³ KEHILA ŽILINA: *Smrt' a starostlivosť o mŕtvych*.

http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=52 (2013-06-04)

⁴⁴ KEHILA ŽILINA: *Smrt' a starostlivosť o mŕtvych*.

http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=52 (2013-06-04)

⁴⁵ KEHILA ŽILINA: *Smrt' a starostlivosť o mŕtvych*.

http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=52 (2013-06-04)

⁴⁶ Porov. BLATT, W.: *Reading Hebrew Tombstones*.

<http://www.jewishgen.org/infofiles/tombstones.html> (2013-07-04)

Viera v posmrtný život⁴⁷

Ortodoxný judaizmus verí, že existencia ľudskej bytosti pokračuje aj po smrti „na druhom svete“. No napriek tomu neobsahuje žiadnu striktnú dogmu o posmrtnom živote, necháva viac priestoru pre vlastný názor každého veriaceho. *Tóra* sa viac zameriava na jednotlivé situácie života a reálne odmeny alebo tresty v tomto živote. Na druhej strane v *Tóre* nájdeme niekoľko naznačení toho, že spravodliví budú po smrti znovu zjednotení so svojimi blízkymi.

Viera vo vzkriesenie patrí k hlavným prvkom tradičnej židovskej viery. V minulosti to však bol kameň úrazu medzi farizejmi⁴⁸, ktorí vo vzkriesenie verili a saducejmi, ktorí ho odmietali. Napriek tomu viera vo vzkriesenie mŕtvych je jedným z 13 základných princípov viery, ako ich rozpísal *Rambam*⁴⁹. Vzkriesenie však nastane až po príchode mesiáša v dobe, ktorá sa nazýva *olam ha-ba* (tzn. svet, ktorý príde).

Olam ha-ba sa chápe ako vyššia úroveň bytia. *Talmud* hovorí, že celý izraelský národ má podiel v *olam ha-ba*, avšak výnimočne spravodliví budú mať podiel väčší ako obyčajní dobrí ľudia. Plnenie príkazov (hebr. *micvot*) by nemalo byť cestou na zabezpečenie si miesta v „nebi“, ale predovšetkým spôsobom prejavovania lásky a úcty k Stvoriteľovi. V dnešnej dobe navyše prevláda názor, že aj nežidia majú svoj podiel v *olam ha-ba*, ak nie sú výslovne modloslužobníci. Teda šancu majú všetci spravodliví zo všetkých národov.⁵⁰

⁴⁷ Porov. KEHILA ŽILINA: *Posmrtný život*.

http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=53 (2013-06-04)

⁴⁸ Svedectvá o viere farizejov v posmrtný život nájdeme v spisoch historika Jozefa Flávia – napr. *Židovské starožitnosti*, ale aj v kresťanských evanjeliách. V *Židovských starožitnostiach* sa dočítame napríklad: „*Ich vierou je, že duše oplyývajú nesmrteľnou silou a že pod zemou sú odmeny a tresty podľa toho, či zasvätili život cnosti, alebo zlobe. Tím druhým je určené uväznenie naveky; ale tí prví budú mať schopnosť zmŕtvychvstania a budú opäť žiť*...“ In: GILLMAN, N.: *Vzkříšení a nesmrtnost v židovském myšlení*. Praha: Vyšehrad, s. 95, (prel. Monika Lašová).

⁴⁹ *Rambam* – bol rabin, filozof a lekár v 12. stor.. V Európe je známy pod menom Maimonides, vlastným hebr. menom Moše ben Majmon.

⁵⁰ Porov. KEHILA ŽILINA: *Posmrtný život*.

http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=53 (2013-06-04)

Za svoje skutky raz každý bude odmenený a to buď rajom (hebr. *gan eden*) alebo peklom (hebr. *gehinnom*). Spomínaný raj však nie je totožný s tým, kde boli kedysi naši prarodičia, ale jedná sa tu o miesto odmeny pre spravodlivých. Internetová stránka ŽNO Žilina vysvetľuje: „...*pokoj, ktorý človek pociťuje pri správnom slávení šabatu, je približne jedna šesťdesiatina pokoja a radosti, ktorú zažijeme v Gan eden (ak sa tam dostaneme). Na druhej strane je gehinnom alebo peкло. Tradícia hovorí, že každým spáchaným hriechom spôsobujeme smrť dobrého anjela, ktorý sa mení na zlého démona a všetci takto vytvorení démoni nás za to po smrti potrestajú.*“⁵¹

Tradícia tvrdí, že obdobie očisťovania duše po smrti človeka trvá približne rok. Počas tohto obdobia sa i syn nebožtíka modlí za svojho rodiča pravidelne každý deň požehnanie *Kadiš*, aby sa jeho duša dostala do *olam ha-ba*. No, ani po skončení tohto obdobia sebareflexie nad vlastným životom a skutkami v ňom, nie každá duša má zaistené „nebo“. Podmienkou vstupu do raja je prevaha dobrých skutkov počas života. No spravodlivý, bohabojný človek „nebo“ často zažíva už aj počas svojej pozemskej púte.⁵²

Pohrebné zvyky (osobná komunikácia – metóda oral history)

Ing. Imrich Šiovič, bývalý predseda ŽNO v Prešove: „*Zaujímavý zvyk na Slovensku je potretie tela zosnulého vajíčkom zmiešaným s vínom. Po vyprázdnení skleneného pohára, v ktorom sa zmes pripravila, sa pohár rozbije. Črepiny z neho sa položia na nebožtíkove zavreté viečka, (niekde aj ústa) a tiež po jednej črepine medzi prsty na rukách a nohách zosnulého (nie všade sa posledné zachováva). Sú to mystické zvyky, ktoré majú varovať zosnulého, aby sa na súde pred Bohom nepreriekol a nežaloval na pozemšťanov, ako hriechne žijú a pod.*“⁵³

Jozef Steiner, bývalý košický rabín tento zvyk okomentoval, ako kabalistický (kabala, t. j. mystické učenie v židovstve).

⁵¹ KEHILA ŽILINA: *Posmrtný život*.

http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=53 (2013-06-04)

⁵² Porov. KEHILA ŽILINA: *Posmrtný život*.

http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=53 (2013-06-04)

⁵³ ŠIOVIČ, I., *Osobná komunikácia*, 2007-03-08, ŽNO, Okružná 32, 080 01 Prešov

Záver

Cieľom predkladanej práce bolo poukázať na obdobie prípravy na smrť a následné pohrebné zvyky v ortodoxnej židovskej komunite aškenázskeho typu na Slovensku.

Za povšimnutie v judaizme stojí zbožná príprava na smrť, zotrvávanie v kruhu rodiny, snaha príbuzných o maximálny komfort pre ich starých a chorých a úcta k nim, odmietanie eutanázie, zmierenie sa a odpustenie pred odchodom z tohto sveta a požehnanie pozostalých zomierajúcim, viera v posmrtný život a odmenu za zbožný a dobrý život, útecha a pomoc židovskej komunity a čestného spolku *Chevre kadiša* pozostalej rodine, výročné (tzv. *Jahrzeit/ Jahrcajt*) a sviatočné spomienky a modlitby *Kadiš* na zomrelých, úcta k cintorínom a hrobom, a pod. Toto všetko by mohlo byť nanovo inšpiráciou aj pre našu modernú konzumnú spoločnosť.

Práca je určená pre širokú verejnosť, ale poznatky z nej môžu čerpať aj religionisti, teológovia, študenti religionistiky, teológie a náboženskej výchovy. Symbolika ukrytá v jednotlivých obradoch a úkonoch môže byť využitá v súčasnej pastorácii (katechézy, kázne, vyučovanie náboženskej výchovy a pri vedení k ekumenizmu a tolerancii).

Zoznam použitej literatúry:

- DE VRIES, S. P.: *Židovské obřady a symboly*. Praha: Vyšehrad, 2008, 304 s. ISBN 978-80-7021-963-8.
- DROZDÍKOVÁ, J.: *Základy judaizmu*. Bratislava: Edícia Judaica Slovaca, 1993, 80 s. ISBN 80-85753-15-4.
- FRANKL, Peter/ FRANKL, Pavel: *Židia v Žiline*. Žilina: EDIS, 2008, 504 s. ISBN 978-80-554-0022-8.
- GILLMAN, N.: *Vzkříšení a nesmrtnost v židovském myšlení*. Praha: Vyšehrad, 254 s. ISBN 978-80-7021-871-6.
- LAŠOVÁ, M.: *Život v ortodoxnej židovskej rodine na Slovensku* (Študentský vedecký a umelecký prieskum Albertus Magnus). Ružomberok: FF KU, 2009.
- LEVI, L. (edit.): *Tisíc rokov aškenázskej kultúry*. Bratislava: Kalligram, 2002, 608 s. ISBN 80-7149-460-7.
- MALKA, V.: *Nejkrásnější židovské legendy*. Praha: Portál, 1999, 174 s. ISBN 80-7178-346-3.

- NEWMAN, J./ SIVAN, G.: *Judaismus od A do Z – Slovník pojmů a termínů*. Praha: Sefer, 2009, 288 s. ISBN 80-900895-3-4.
- NOSEK, B./ DAMOHORSKÁ, P.: *Židovské tradice a zvyky*. Praha: Karolinum, 2011, 272 s. ISBN 978-80-246-1518-9.
- STERN, M.: *Svátky v životě židů – Vzpomínání, slavení, vyprávění*. Praha: Vyšehrad, 2002, 248 s. ISBN 80-7021-551-8.
- WIEDERMANNOVÁ, O./ BAZLEROVÁ, S./ FROHMANN, W.: *Sabinov a jeho Židia*. Prešov: DAH, 2008, s. 200, ISBN 80-9698-651-1; ISBN 978-80-969-8651-4.
- BERMAN, R. C.: *Death and Mourning – Jewish Perspectives*.
<http://www.mazornet.com/mazornet/deathandmourning/> (2013-05-10)
- BERMAN, R. C.: *The Final Moments (Orthodox Perspective): What to Do at the Time of Death*.
<http://www.mazornet.com/deathandmourning/OrthodoxFinal.html>
 (2013-05-10)
- BLATT, W.: *Reading Hebrew Tombstones*.
<http://www.jewishgen.org/infofiles/tombstones.html> (2013-06-04)
- Judaizmus*. <http://www.tahaky-referaty.sk/Judaizmus/9230/> (2013-05-10)
- KEHILA ŽILINA: *Posmrtný život*.
http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=53 (2013-06-04)
- KEHILA ŽILINA: *Požehnanie a modlitba*.
http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=79 (2013-07-04)
- KEHILA ŽILINA: *Smrť a starostlivosť o mŕtvych*.
http://kehilazilina.sk/viewpage.php?page_id=52 (2013-06-04)
- STEINER, Jozef (bývalý košický rabín), osobná komunikácia: 2007-03-11, Zvonárska 5/1, 040 01 Košice.
- +ŠIOVIČ, Imrich, Ing. (bývalý predseda ŽNO v Prešove), osobná komunikácia: 2007-03-08, ŽNO, Okružná 32, 080 01 Prešov.

Bohumil Zachar

bohumil.zachar@smail.unipo.sk

Abstract: Bioethics is a response to developments, which began to accelerate thanks to new advances in science and technology from the middle of last century. Research in medicine, biology, biochemistry, genetics and other disciplines progressing by "leaps and bounds" thanks to the rapid development of new technologies. They allow to push the boundaries. And this development raises a number of issues relating to demarcation of those boundaries in order to determine what is wrong, intolerable and unacceptable in context of the integrity and originality of the human person, but also the consequences and implications for life itself. This applies in particular for cloning, embryonic stem cell research, assisted reproduction, euthanasia, genetic manipulation and more.

Keywords: Human life. Bioethics. Artificial insemination. Contraception. Stem cells.

Recenzent: doc. ThDr. Marek Petro, PhD.

Úvod

Ľudský život a jeho nenahraditeľnosť počas existencie všetkých generácií ľudstva pobáda k jeho ochrane za akýchkoľvek okolností. K tomu aby bol chránený život jednotlivca nerozhoduje vek, ani jeho spoločenské postavenie, ale ani jeho zdravotný stav. Posvätnosť života si uvedomovali v každom čase a v každej forme spoločnosti. Vypelá spoločnosť, postavená na hodnotách slobody, pravdy, spravodlivosti a rovnakej dôstojnosti všetkých ľudí, rešpektuje ľudský život ako nedotknuteľnú, neodňateľnú a nepremlčateľnú hodnotu. O jeho ochranu sa štátne systémy usilovali aj zákonodarnou mocou.

Vzhľadom na to, že ľudský život začína počatím a končí smrťou, je len logické, že jeho ochrana musí trvať od počatia až po prirodzenú smrť. S problematikou ľudského života sa neodmysliteľne spája aj nová vedná disciplína bioetika, ktorá vznikla ako prirodzená reakcia na nové etické a morálne problémy spojené s prínosom technologického

rozvoja v biológii a medicíne. Ide o vedu, ktorá skúma ľudské konanie v oblasti ľudského života alebo zdravia človeka, z pohľadu racionálnych a morálnych hodnôt, ako aj ich princípov. Bioetika je veda, ktorá využíva poznatky viacerých vedných disciplín skúmajúcich človeka. Sú to biológia, medicína, filozofia, právo, sociológia, psychológia a iné, teológiu z toho nevynímajúc.

Bioetika ako jedna z disciplín aplikovanej etiky sa dotýka otázok a problémov, ktoré súvisia s problematikou každodenného života. Ak sa pozrieme na alternatívy medicínskej praxe a s ňou súvisiacich nových spôsobov a možností liečby podporených technickým pokrokom, reakcie bioetiky sú na mieste. Terajšie možnosti ovplyvniť genetickú informáciu, meniť ju tak modernými metódami ako aj prostriedkami akými sú napríklad transplantácia, umelé oplodnenie či terapeutické klonovanie, môžu zmeniť podobu života na Zemi. Preto bioetika otvára množstvo tém, v ktorých vystupujú morálne otázky, ktoré sú zdanlivo v rozpore s inými právami jednotlivca. Bioetika sa snaží teoreticky pomenovať morálnu povahu problému. Etika konkrétneho činu si vyžaduje analýzu rozhodovania na báze morálnej argumentácie. To sa týka najmä situácií ak pri riešení konkrétnych problémov dokáže veda poskytnúť alternatívu alebo aj viaceré varianty, aby sa vyberala možnosť s „najčistejším“ riešením. V rámci bioetiky sa riešia otázky života, jeho hodnoty a kvality. Riešenie sa týka aj otázok práva a slobody individuality, neporušiteľnosti celistvosti ľudskej osoby, humanity postupov a ľudskosti z hľadiska prístupov k riešeniu jednotlivých problémov. Dotýka sa všetkých princípov života a to tak v užších ako aj širších súvislostiach. Pobáda k zodpovednosti, a to najmä, keď sa rozhoduje v hraničných situáciách medzi dvoma alebo viacerými možnosťami. Rozhodnutie by malo v čo najväčšej miere eliminovať zásah do kvality a dôstojnosti a v maximálnej miere zachovať možnosti plnohodnotného života človeka.

História svedčí, že etické postoje sa vyžadujú od začiatku

Ak si predstavíme, že existoval človek žijúci približne pred 2,5 tisíc rokmi, ktorý sa začal systematicky venovať tomu, čomu my dnes vysoko vedecky hovoríme systematická medicína a vyspelá lekárska prax, len preto, aby pomohol ľuďom, ktorí zdravotne strádati, určite to u mnohých ľudí vyvolá pocit obdivu a úcty. Dnes, v čase vedecko-

technického pokroku, veľkých výdobytkov vedy a techniky, ktoré človeku umožnili svojou nohou postaviť sa na mesiac, vytvoriť satelity zeme a kozmickým lodiam lietať do vzdialených kútov našej galaxie, prekvapuje všetkých jeho vtedajší pragmatický prístup.

Moderný a vzdelaný človek žijúci v atómovom veku s uznaním si uvedomí, aký veľký krok urobil, keď už vtedy predpokladal, že vedomosť a poznanie bude človeka pokúšať k ich zneužitiu. Zároveň však obdiv súčasníka musí ešte väčšmi rásť, keď vidí krátkozrakosť súčasných vedcov čerpajúcich aj z jeho poznatkov a vedomostí. No nielen z jeho, ale aj z vedomostí i záverov výskumov všetkých doterajších generácií pokračujúcich v jeho bádani. Dnešní vedci sa väčšinou sústreďujú len na to čo im umožňuje dnešná vyspelá technika a neberú ohľad na človeka, jeho existenciu ako osoby, jeho celostnú podstatu i možné dopady vedeckého bádania na jeho bytie. Reč je o človeku menom Hipokrates (460 – 370 pred Kristom), ktorý pochopil, že život je najväčšia a ničím nenahraditeľná hodnota, preto musí byť chránený v celej integrite originality ľudskej osoby. Pragmaticky predpokladajúc pokúšenie lekára, ktorý svoje poznanie a vedomosti môže zneužiť proti životu, zostavil prísahu dobrého lekára.¹

Hipokrates je „otcom“ medicínskej etiky a zakladateľ medicínskej vedy. Jeho slávnu prísahu dobrého lekára odriekali a ňou sa aj riadili všetci lekári až do dvadsiateho storočia. Jej obsahom okrem iného, bol zákaz vykonávať potrat a eutanáziu, rešpektovať tajomstvo, správať sa slušne a čestne, dodržiavať princíp „neškodiť pacientovi“, postarať sa vždy o jeho dobro na základe toho čo sa nazýva lekársym paternalizmom, teda otcovským a direktívnym postojom lekára k pacientovi.²

Kresťanstvo vnáša do tejto problematiky svoje originálne prvky, ako sú posvätná hodnota každého života stvoreného na obraz Boží, ale

¹Porov. Jakub, P.: *Antikoncepciaz etického hľadiska*. Krakov : Pápežská teologická akadémia v Krakove, 2003, s. 63.

²Porov. FAGGIONI, M. P.: *Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky*. Špišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, s. 26.

aj povinnosť starať sa o chorých a chudobných podľa vzoru Krista, lekára duše i tela.³

Systematicky sa týmto eticko – normatívnym modelom zaoberala už scholastika (13. storočia), menovite Tomáš Akvinský (1221 – 1274) vo svojej *Summe Theologiae*, v jej špeciálnej etike usporiadanej podľa Aristotelovej schémy čností. Týkala sa morálky telesného života (vražda, samovražda, legitímna sebaobrana, trest smrti, zmrazenie), ktorú nájdeme v časti o čnosti spravodlivosti.

Termín Bioetika je síce nový, ktorý v roku 1970 zaviedol Van Rensselaer Potter (1911 - 2001),⁴ ale disciplína, ktorú označuje je naozaj stará. Vo svojej podstate človek od pradávna chránil život a fyzickú i duševnú integritu osôb. Snažil sa o to nariadeniami, zákonmi alebo všeobecne platnými pravidlami života tej ktorej spoločnosti. Bolo to tak už v Mezopotámii a Egypte. Existovala tam na ochranu zdravia na života síce primitívna, ale predsa len určitá lekárska prax.

Problematika bioetiky

Jadro bioetiky tvorí biomedicínska etika. Venuje sa okruhu bioetických problematík ako sú interrupcie, asistovaná reprodukcia, prenatálne genetické testy, eugenika, prenatálna medicína, reprodukčné a terapeutické klonovanie, predlžovanie života pacienta a otázky kvality takto predlžovaného života, spravodlivá distribúcia zdravotníckej starostlivosti, eutanázia, lekárske výskum na ľuďoch a podobne. Patria tu aj otázky spojené s geneticky modifikovanými organizmami, ich vplyv na zdravie ľudí a životné prostredie ako také. V neposlednom rade rozoberá aj otázky spojené s genetickým testovaním, ovplyvňovaním genetickej informácie, jej pozmeňovaním, ako aj ich možným zneužitím. Bioetika v širšom ponímaní zahŕňa aj lekársku etiku a environmentálnu etiku. V posledne menovanej ide predovšetkým o vzťah k prírode, úctu k živému a neživému, pretože postoj človeka k životnému prostrediu sa týka aj jeho vlastného života. Bioetika predstavuje tú časť

³Porov. FAGGIONI, M. P.: *Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky*. Špišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, s. 26.

⁴Porov. Petro, M.: *Vybrané bioetické problémy učení kresťanskej etik*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, s. 31.

filozofickej etiky, ktorej úlohou je určiť morálne dôležité hodnotenia a normy v oblasti ľudských činov, súvisiacich so vstupom človeka dotýkajúcich sa hraničných situácií ľudského života, ktoré sa týkajú počiatku života, jeho trvania a smrti. Nové vedecké objavy na poli medicíny či genetiky posúvajú ľudstvo vpred vo vedomostiach a poznaní. Prinášajú však aj mnohé etické otázky, na ktoré nie je vždy jednoduché dať odpoveď. Bioetika sa tak stáva čoraz dôležitejšou, pretože hľadá odpovede na tieto problémy.

Práve o etických problémoch v oblasti výskumu hovorí Bruno Dallapiccola, profesor genetiky na rímskej univerzite La Sapienza. Pred istým časom predpovedal, že v blízkej budúcnosti, myslel tým približne štyri až päť rokov, kedy sa medicína transformuje do takej miery, že sa z lekára stane „genomista“, ktorý bude musieť interpretovať. Povedané inými slovami, z lekára sa stane vykladač výsledkov analýzy genomu. Takto upozorňuje na nebezpečie takzvanej „úchyľky genetickej vedy“. V tejto analýze sa ukážu všetky defekty, ktoré má každý človek vo svojej genetickej výbave. Nikto ju nemá dokonalú. A pretože všetci máme vo svojej genetickej výbave určité chyby, je jasné, že človek bude postavený pred neznáme skutočnosti. Problém tkvie v tom, že dispozícia, na rozdiel od určitej patológie, neznamená, že osoba, ktorá má určité dispozície alebo náklonnosť, na sto percent ochorie. Všetci máme sklon k mnohým komplikovaným nemociam, pretože sme nedokonalí. Ale ak to nepovedie k väčšej prevencii, stane sa tak len za účelom popisu ako asi genom vyzerá, bude to mať skôr zastrahujúci účinok. Občan dostane informáciu, ktorú aj tak správne nemôže nepochopiť, pretože je veľmi ťažko rozoznať pojem náklonnosť či dispozícia od priameho vzťahu príčiny a účinku. Bude tak vystavený riziku virtuálneho pacienta, ktorý bude svoj čas tráviť v ambulanciách zdravotnými kontrolami. Stane sa jednoducho terorizovaným občanom. Veľmi vážne sa môžeme obávať komerčného nátlaku neúnosného využívania týchto technológií. A povedzme si pravdu, aj keby človek odhalil svoj sklon k nejakej neurodegeneratívnej nemoci, nemohol by v tomto smere nič podniknúť, aby tomu zabránil. Tak sa môžu

z pokojne žijúcich ľudí stať ustráchaní a šikanovaní „nemocní“ občania.⁵

Ľudský život a definícia bioetiky

Bioetické situácie sprevádzajú jedinca po celý život, od počatia až po smrť. Môžeme pomenovať tri fázy ľudského života:

1. biogenéza (počatie, začiatok)
2. bioterapia (trvanie)
3. tanatológia (koniec, teda smrť)

Ak by sme chceli určiť hranice bioetických problémov, mohli by sme povedať, že

sa nachádzajú niekde pred prvou fázou života, teda pred počatím a až za treťou, čo je až po smrti, teda pochovaním zosnulého.⁶

Neexistuje definícia bioetiky, ktorá by bola prijatá vo všeobecnosti. Tá, ktorá sa javí najviac približujúca skutočnému obsahu bioetiky, pochádza od poľského autora T. Ślipka.

„Bioetika predstavuje tú časť špeciálnej filozofickej etiky, ktorá má určovať morálne dôležité hodnotenia a normy v oblasti ľudských činov (aktov), súvisiacich so vstupom človeka do hraničných situácií, týkajúcich sa počiatku života, jeho trvania a smrti.“⁷

Tradičné bioetické princípy

Princíp skutku s dvojítm efektom

Jeho formulácia pochádza od J. P. Guryho (1801 - 1886). Týka sa konania prinášajúceho dvojitý efekt, teda nielen ten dobrý, ale aj zlý. K dobrému účinku, aký chceme dosiahnuť, sa pridruží takzvaný efekt vedľajšieho účinku, ktorý nechceme a je zlý. Tento princíp je v etike známy a často sa využíva aj v bioetickej problematike. O čo ide? Dobrovoľný skutok môže mať okrem priameho a žiadaného účinku aj ne-

⁵Porov. DALLAPICCOLA, B.: *Genetika by neměla zastrásovat, ale obšťastňovat*. <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=10876>.

⁶Porov. Petro, M.: *Vybrané bioetické problémy v učení křesťanské etiky*. Prešov : Prešovská univerzita

v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, s. 37-39.

⁷Ślipko, T. : *Hranice života: dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Dobrá kniha, 1998, s.16.

priamy účinok, ktorý je nechcený. Tento nechcený účinok nie je ani cieľom ale ani prostriedkom skutku. Je neželaný, ale tolerovaný, nakoľko je nutne spojený s tým, čo sa snažíme konkrétnym skutkom dosiahnuť. Takýto skutok môžeme uskutočniť, ak sú dodržané štyri podmienky:

1. Skutok je sám o sebe dobrý (alebo indiferentný).
2. Úmysel konajúceho smeruje iba k dobrému efektu, zatiaľ čo zlý efekt je iba tolerovaný alebo prípustný, nie chcený.
3. Zlý efekt nie je prostriedkom na dosiahnutie dobrého efektu.
4. Medzi dobrým a zlým efektom je adekvátna proporcia.

Tento princíp bol prijatý náukou Magistéria Pia XII. Neskôr však predložil princíp celistvosti.⁸

Princíp celistvosti

Princíp celistvosti bol prijatý už spomínanou náukou Magistéria Pia XII. Podľa tohto princípu, môže pacient používať služby organizmu ako jedného celku alebo jeho jednotlivých častí. Ak je to nevyhnutné, môže ich zničiť alebo zmrzačiť, len v miere nevyhnutnej pre dobro bytia v jeho celku. Aby sa zabezpečila jeho existencia alebo vyhnutie sa veľkým škodám, ktorým sa nedalo ináč vyhnúť, ani ich napraviť. To čo by podľa princípu dvojitého efektu sa zdalo neprípustné, podľa princípu celistvosti je ospravedlniteľné. Napríklad taká amputácia zdravého orgánu, ktorého správna funkcia spôsobuje celému organizmu ťažkú ujmu a ináč sa to riešiť nedá, je ospravedlnená. Aby zmrzačenie bolo morálne ospravedlnené, nie je potrebné, aby bol orgán chorý, ale aby predstavoval priamo alebo nepriamo aktuálne nebezpečenstvo pre celý organizmus.⁹

Spolupráca na zle

Princíp dovolenej spolupráce, keď reťaz skutkov viacerých osôb smeruje k jednému cieľu, ktorý človek nepovažuje za eticky korektný

⁸ Porov.: FAGGIONI, M. P.: *Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky*. Špišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, s. 96-97.

⁹ Porov.: FAGGIONI, M. P.: *Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky*. Špišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, s. 98-101.

a v rámci takejto reťaze by on mohol spolupracovať bez toho, aby sa vzdal svojho morálneho presvedčenia.

Formálna spolupráca vyžaduje súhlas so zlým úmyslom a je vždy nedovolená. Nemusí ísť o konkrétnu fyzickú spoluprácu. K spoluzodpovednosti stačí podnet, povzbudenie, schválenie, niekedy dokonca len mlčanie, keď je potrebné slovom odsúdiť zlo.

Materiálna spolupráca spočíva v spolupráci na skutku so zlými efektmi, ale bez vnútorného súhlasu. Pri bezprostrednej spolupráci na vykonaní zlého skutku sa stávame spoluvinníkmi. Pri sprostredkujúcej spolupráci vzdialenej platí princíp – čím vzdialenejšia, tým väčšími ospravedlniteľná.

Zlý efekt je nazvaný dobrovoľný v sebe samom, keď je priamo a výslovne chcený. Zlý efekt je nazvaný dobrovoľný v príčine, keď je predpokladaný a mohlo sa mu vyhnúť.¹⁰

Niektoré bioetické problémy

Človek je mnohodimenziálnym celkom. Je jednotou tela a duše. Človek, podľa antropologickej formulácie *Gaudium et spes*, je jeden z tela a duše.¹¹ Osoba realizuje svoj existenčný projekt a nadprirodzené povolanie v telesných podmienkach. V tele sa prejavuje vlastná modalita existencie osoby vo svete, čase, vo vzťahoch, pretože je základnou štruktúrou, skrze ktorú a v ktorej sa môže uskutočňovať poznanie, chcenie, láska, city a skúmanie vteleného ducha. Ján Pavol II. v encyklike *Veritatis splendor* učí, že duchovná a nesmrteľná duša je princípom jednoty človeka, vďaka čomu jestvuje ako jednotka – jednotka telom i dušou – teda ako osoba.¹² Z tejto antropologickej vízie vyplýva, že každý zárok na ľudskom tele sa netýka len tela, ale aj celej osoby. Telo je nositeľom významu, pretože je telom osoby a poukazuje na jej celistvosť.

Existujú názory, ktoré tvrdia, že telo je živočíšne, kým nenadobudne slobodu, a tá potom môže stvárniť, manipulovať telo podľa svo-

¹⁰Porov. FAGGIONI, M. P.: *Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky*. Špišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, s. 101-102.

¹¹Porov. Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*. In: Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu, Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1969, čl. 14.

¹²JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*. Trnava : SSV, 1994, čl. 48.

jich túžob. Iné zasa menia fyziologické zákony na morálne, akoby konanie človeka záviselo od zákonov prírody a jeho inštinktov. To by v skutočnosti znamenalo, že človek nie je slobodný.¹³

Manželská láska a sexualita

Človek bol stvorený na obraz Boží. Boh, spoločenstvo Otca a Syna, so Svätým Duchom je tajomstvom osobného spoločenstva lásky. Preto bol človek stvorený ako muž a žena, lebo bol povolaný k láske a tá znamená úzky respektíve blízky vzťah v spoločenstve osôb. Základom tohto spoločenstva je manželstvo, ktoré Boh ustanovil od počiatku, keď ich požehnal (porov. Gn 1, 28). Veľkosť a hĺbku hodnoty manželstva, ako aj jeho zmyslu a poslania môžeme spoznať len vo svetle Božieho plánu. Telo má účasť na duchovnej láske. Duchovná láska sa realizuje v zasvätenom ale aj nezasvätenom povolaní človeka k svätosti. Manželská láska sa spája so zodpovedným postojom k plodnosti. Úkon, v ktorom sa manželia bezvýhradne darujú jeden druhému je úkonom sexuálnym a patrí výlučne manželom, lebo sa dotýka celej osobnosti v jej najhlbšej podstate. Ľudská sexualita, ktorá je integrálnou súčasťou lásky duchovnej zaväzuje k pevnosti vzťahu, ktorý musí mať trvalý charakter. Nie je to nič biologické čo vzplanie a po dosiahnutí svojho cieľa zhasne. Niečo čo je chvíľkové alebo dočasné. Také by strácalo tú hodnotu, ktorú v skutočnosti zobrazuje.¹⁴

Manželský akt

Subjektivistická a individualistická morálka telesnosti vníma život a telesnosť ako svoju najvyššiu hodnotu, o ktorej chce slobodne rozhodovať. Vzťahy tak sú zamerané na pôžitok a plodnosť sa stáva problémom. Sexuálny akt zameraný na sebecké uspokojenie je postavený na emóciách, ktoré sú prchavé a nestále. Takýto viac menej nestály vzťah vzatia, či použitia si toho druhého pre vlastné uspokojenie, chce nahradiť manželstvo, ktoré je založené na darovaní sa pre dobro druhého a službe životu. Aby sa vytvorili podmienky pre život a výchovu die-

¹³Porov. FAGGIONI, M. P.: *Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky*. Špišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, s. 63-64.

¹⁴Porov. JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *Familiaris consorcio*. Bratislava : LÚČ, 1993, čl. 11.

táta, musí byť takýto vzťah stabilný, aby sa vytvorili podmienky pre plnohodnotný život všetkých členov úplnej rodiny. Z kresťanského hľadiska sa manželským aktom sledujú dva ciele: dobro manželov a odovzdávanie života. To si vyžaduje manželskú vernosť a otvorenosť pre prijatie života. Ak to tak nie je, siahajú po antikoncepcii alebo iných prostriedkoch, ktoré eliminujú plodnosť človeka na určitý čas alebo natrvalo.

Antikoncepcia a jej druhy

Slovo antikoncepcia vzniklo z gréckeho *anti* – *proti* a latinského *conceptio* – *počatie*. Je to spôsob alebo prostriedok, ktorým sa má zabrániť splynutiu mužskej a ženskej gamety. To odporuje jednému z cieľov manželstva a narušuje integritu ľudskej osoby, pretože zámerne „amputuje“ jej plodnosť.

Dnes poznáme veľa prostriedkov a metód rôzneho druhu, vlastností aj účinkov antikoncepcie. Rozdeliť antikoncepcné metódy sa môžu podľa techniky alebo prostriedkov, ktoré sa využívajú. Prostriedky mechanické sú niekedy nazývané bariérové, potom sú chemické a hormonálne. Najčastejšie využívaná technika pre zabránenie počatia je prerušovaná súlož – koitus interruptus. Vedľajšie účinky sú u muža neurózy vyplývajúce z nedostatočnej satisfakcie, čo pobáda k väčšej frekvencii stykov. U ženy pohlavné vzrušenie spôsobuje nárast kyslosti prostredia pošvy, ktoré je neutralizované ejakulátom ktorý má zásaditý charakter, k čomu v prípade prerušovaného pohlavného styku u ženy nedochádza. Takto môže dôjsť k poškodeniu krčka maternice, ako aj sliznice pošvy alebo k iným komplikáciám. Táto metóda je veľmi nespoľahlivá, má vysoký pearlov index.¹⁵

Ďalšími technikami sú: koitus reservatus – pri ktorej aktivita muža sa obmedzuje tak, aby nedošlo u neho k vyvrcholeniu, ďalšími sú nekoitálne techniky. Tie sú známe pod pojmami peting a neking, kunilingus a felácia. Nakoniec môžeme spomenúť ešte vzájomnú manuálnu stimuláciu vonkajších pohlavných orgánov, ktorú snáď môžeme zaradiť aj k petingu.

¹⁵ Pearlov index je číslo ktoré interpretuje počet nechcených tehotenstiev u 100 žien, používajúcich danú antikoncepcnú metódu po dobu jedného roka.

Medzi mechanické prostriedky patrí kondóm alebo prezervatív (z latinského preservare - ochraňovať), je to najznámejší z bariérových prostriedkov. Ďalšími sú femidom čiže ženský kondóm, pošvový pesar, cervikálny pesar. Pesarov poznáme viac druhov. Ďalej sú to diafragma, čo je latexový klobúčik. Aj klobúčikov je známych viac druhov. Potom sú to hubky vkladané do pošvy niekedy napúšťané rôznymi roztokmi. K mechanickým patria aj vnútromaternicové telieska IUD, sú to však potratové nie antikoncepcné prostriedky ako sú predstavované. Tieto prostriedky spôsobujúce takzvaný skorý potrat. Poznáme už viac generácií IUD ktoré sa postupne napúšťali med'ou, rôznymi hormonálnymi látkami, aby mali schopnosť blokovať spermie. Mechanizmus ich účinku však nespočíva v inhibícii spermií, znížení kapacity spermií nutných k oplodneniu, ani ako blokátor ovulácie či bariéra proti postupu spermií k vajíčku. Nezabráni teda počatiu, ale zabráni nidácii, uhniesdeniu vajíčka v sliznici maternice, ktorá ešte nie je pripravená na prijatie embrya vplyvom tohto telieska.

Chemická spočíva v tom, že využíva chemické látky - spermicidy v kombinácii s bariérovým prostriedkom, patria tu aj výplachy týmito chemickými látkami.

HAK – hormonálna antikoncepcia je v súčasnosti najrozšírenejšia, no nie je to len antikoncepcia, lebo má aj abortívne účinky. HAK v súčasnosti je známe veľké množstvo, ktoré sa špecifikujú rôznymi mechanizmami účinku a dnes jej poznávame aj najviac druhov. Sú to napríklad: Injekčné, depotné, tabletkové, drenážne implantáty a rôzne náplasti...

Mechanizmus účinku kombinovanej (COC) orálnej antikoncepcie spočíva v zablokovaní ovulácie, teda má zabrániť dozretiu vajíčka, čo je najvýznamnejší účinok, sú však známe aj iné účinky. Mechanizmus účinku progestínových preparátov nekombinovanej (POP) spočíva v narušení ovariálnej funkcie, navodenie anovulačných cyklov, obmedzení možnosti nidácie, a v ovplyvnení ťažnosti cervikálneho hlienu, taktiež narušení motivity vajíčkovodov. HAK má samozrejme aj vedľajšie účinky, tak negatívne ako aj pozitívne. Z pozitívnych spomeňme, redukcii závažných nepravidelností menštruačného cyklu, zníženie alebo odstránenie bolestivej menštruácie, redukcia funkčných vajecníkových cýst, redukcia panvovej zápalovej choroby, prevencia

zápalov vajcovodov, môže výrazne zlepšiť príznaky premenštruačného syndrómu...

Z negatívnych vedľajších účinkov spomeňme zvýšenie citlivosti prsníkov alebo ich zväčšenie, zvýšenie plynatosti, váhový prírastok, pocit nevoľnosti, výtok z pošvy, bolesti hlavy, nepravidelné krvácanie, predĺžené vynechávanie menštruácie, výskyt funkčných vaječníkových cýst, zníženie libida, negatívne vedľajšie účinky sa týkajú aj karcinogenézy... U každého typu je to špecifické, preto vymenované negatívne vedľajšie účinky neplatia všeobecne.

Špecifickým typom antikoncepcie je sterilizácia. Môže to byť zničenie orgánu ktorý zabezpečuje schopnosť plodenia, alebo zabráneniu presunu gamét, do vnútorných orgánov u ženy, u muža z vnútorných orgánov.¹⁶

Morálne zlo antikoncepcie

Z hľadiska kresťanskej etiky tu hovoríme o morálnom zle, na ktoré v encyklike *Humanae vitae*, upozorňuje pápež Pavol VI. „*Manželská láska pochádza z najvyššieho prameňa z Boha, ktorý v človeku uskutočnil plán svojej lásky. Manželia vzájomným dávaním sa, ktoré je im vlastné a výlučné, spolupracovali s Bohom pri plodení a výchove nových bytostí. Manželské spojenie označuje spojenie Krista a Cirkvi.*“¹⁷

„*Manželská láska vyžaduje zodpovedné rodičovstvo, ktoré berie do úvahy biologické procesy, pozná ich funkcie a rešpektuje ich. Vrodené pudy a náruživosti ovláda rozumom a vôľou. V poslaní odovzdávať život manželia nesmú konať podľa svojej ľubovôle, ale sú povinní prispôbovať svoje konanie úmyslu Boha Stvoriteľa. Úkony, ktorými sa manželia intímne a čisto spájajú a ktorými sa prenáša ľudský život, sú čestné a dôstojné a oprávnené, aj keď sa z príčin nezávislých od vôle manželov predvída, že budú neplodné, ale musí sa zachovať dvojaký význam manželského aktu, ktorý Boh určil a ktorý človek z vlastného podnetu nemôže rozbiť: je to význam spojivý a plodivý. Ak niekto používa Boží dar a hoci iba čiastočne uberá tomuto daru význam a cieľ,*

¹⁶ Porov. JAKUB, P.: *Antikoncepcia z etického hľadiska*. Krakov : Pápežská teologická akadémia v Krakove, 2003, s. 22-57.

¹⁷ Porov.: PAVOL VI. *Humanae vitae*. čl. 8.

<http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/dokumenty-papezov/c/humanae-vitae> (9.6.2013).

protirečí prirodzenosti muža a ženy a ich vnútornému vzťahu, a preto odporuje aj Božiemu úmyslu a jeho svätej vôli. Je potrebné vylúčiť akýkoľvek zásah, ktorý buď vzhľadom k predvídanému manželskému styku, alebo pri jeho uskutočňovaní, alebo v priebehu jeho prirodzených následkov sleduje ako cieľ alebo ako prostriedok znemožniť splodenie života.“¹⁸

Umelé oplodnenie

Súčasný stav metód umelého oplodnenia je potrebné prehodnotiť z viacerých hľadísk. Je pravdou, že neplodnosť od konca minulého storočia stúpa. Mužskú neplodnosť spôsobujú rôzne faktory, ako napríklad azoospermia teda neprítomnosť spermií v semennej tekutine, alebo kryptorchizmus – semenníky nezostúpili do mieška a ostávajú v brušnej dutine, čo býva najčastejšou príčinou mužskej neplodnosti, ale samozrejme sú aj mnohé iné. U žien spôsobuje neplodnosť napríklad nenastávajúca ovulácia, upchatie vajčiekovodov, v súčasnosti sa veľký význam prikladá cervikálnemu hlienu, ktorý ak chýba, alebo nie je v dostatočnom množstve, je príliš hustý, alebo priveľmi kyslý alebo zásaditý a podobne, môže byť príčinou problémou s počatím.¹⁹

Neplodnosť je veľkým utrpením pre každý manželský pár. Túžba rodičov manželov po vnukoch spôsobuje bezdetným traumy a uvedomujú si aj zastavenie pokračovania rodu, ako aj moment že nemôžu milovanému dať potomka, prináša rôzne pocity, medzi inými aj pocit viny a mnohé ďalšie psychické a citové traumy v prežívaní. Toto položenie prináša aj akési sklamanie, nenaplnené túžby niekedy aj egoistickej snahy dokázať svoju bezchybnosť, dokonalosť a podobne. Mnohé páry si robia nárok na dieťa za každú cenu. Sú páry ktoré oddiaľujú čas počatia a je pravdepodobné, že s vekom klesá aj percento úspechu v tomto smere. Po tridsiatke sa pridružujú aj iné riziká pretože u žien sa znižuje kvalita vajíčok a stúpa pravdepodobnosť chromozomálnych porúch plodu. Platí to aj pre Downov syndróm, o ktorom sa hovorí najčastejšie, existujú však aj iné syndrómy. Vzrastá

¹⁸ Porov.: PAVOL VI. *Humanae vitae*. čl. 10-14.

<http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/humanae-vitae> (9.6.2013).

¹⁹ Porov.: PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Umelé oplodnenie*. Bratislava : Serafín, 1999, s 13-16.

aj riziko vzniku srdcových porúch a vrodených vývojových malformácií plodu. Často krát sa na sterilitu pozerá len z biologického hľadiska, ale sú aj iné ako napríklad stav vzťahu manželov, ich spoločný vývin a genéza spoločného života.²⁰

Poznáme rôzne druhy umelého oplodnenia. Ak je to oplodnenie spermiou manžela je to homológne umelé oplodnenie. Semenó sa zbiera rôznymi spôsobmi, buď pri prerušovanom pohlavnom styku sa semenó zbiera do sterilnej kapsuly, alebo odobratím semená z vagíny po neprerušovanej súloží. Prípadne bez manželského styku sa môže semenó odobrať pri masturbácii, pri ejakulácii vyvolanej elektrickým impulzom, punkciou nadsemenníka alebo semenovodu. Popri týchto odberoch samozrejme existujú aj ďalšie spôsoby ktoré sme nespomínali. Semenó sa po odobratí spracúva, vďaka konzervačným technikám sa môže uchovávať a oplodnenie ženy sa uskutočňuje v období ovulácie. Semenó sa umiestňuje v rôznych častiach pohlavného ústrojenstva ženy, v závislosti od dôvodov jej neplodnosti. Ak sa využíva darcovstvo spermií, vtedy hovoríme o heterológnom umelom oplodnení. Využívajú sa banky spermií, do ktorých sa „uskladňujú“ spermie od darcov. Ako darcovia sa väčšinou prijímajú len muži dobrovoľníci, žijúci v manželstve majúci jedno dieťa a manželka darcu musí s darovaním súhlasiť. Slobodný darcom byť nemôže. Darované semenó sa podrobuje skúmaniu a testovaniu. Indikácia má byť len z vážnych dôvodov. Manželia, dieťa ako aj rodina ako celok sú sledovaní a sú o nich vedené záznamy.²¹

Ďalšie techniky sú umelé oplodnenie mimo tela matky prenosom embrya. Dátum ktorým vstúpilo do dejín počatie v skúmavke je 25. júl 1978 narodením Louise Brownovej, prvého človeka „splodeného“ takouto technikou. Neustálym investovaním do zlepšovania tejto techniky sa postupne dosahujú lepšie výsledky, ktoré však adekvátne nezodpovedajú vynaloženým prostriedkom. Veď v súčasnosti sa úspeš-

²⁰ Porov.: PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Umelé oplodnenie*. Bratislava : Serafín, 1999, s 16, 87-88.

²¹ Porov.: PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Umelé oplodnenie*. Bratislava : Serafín, 1999, s 20-32.

nosť v celosvetovom rebríčku pohybuje v oblasti 15 až 17 percentnej úspešnosti týchto techník.²²

Etické problémy týkajúce sa umelého oplodnenia sú mnohé, spo-
meňme aspoň niektoré. Sú to napríklad: Spôsob odberu semena, odde-
lenie plodenia od manželského styku. Človek je telo a duša, preto od-
deľovanie týchto dvoch aspektov a izolovanie časti človeka, manipulá-
cie aj oddeľovanie čo i len malej časti od celku v tomto smere je naru-
šením ľudskej integrity, originality, celistvosti a jedinečnosti. Veď
manželský akt je obojstranným, jedinečným, bezvýhradným, osobit-
ným, intímny darovaním sa v celej integrite svojej bytosti
a ktokoľvek, alebo čokoľvek vstupuje do tohto procesu je narušením,
oddelením, okypením... tohto procesu, ktorým sa takto mení jeho pod-
stata a zmysel.

Záver

Bioetika je logickou odpoveďou na dianie, ktorému hovoríme pok-
rok vo vede a technike, ktorý je využívaný v procesoch biotechnolo-
gických, medicínskych, biochemických, reprodukčných a mnohých
ďalších procesov. Možnosti uplatnenia týchto vedecko-technických
výdobytkov a na ich základe, sa uskutočňuje proces neustáleho zdoko-
naľovania technológií, ktorým prináša veda a výskum veľký balík
problémov a nezodpovedaných otázok, ako sú okrem iných aj následky
a dôsledky takýchto aktivít. Najznepokojujúcejšími sa javia otázky
o určení hraníc za ktoré už nie je možné ísť, aby sme nenarušili samot-
nú podstatu bytia človeka a nezneužili biologické, genetické, bioche-
mické a iné procesy, ktoré majú významný dopad na kvalitu života
človeka, jeho zdravie a možnosti ako by sme takýmto spôsobom mohli
znehodnotiť alebo dokonca zničiť samotný život. V tomto príspevku
sme chceli poukázať aspoň na niektoré vybrané bioetické problémy
z pohľadu kresťanskej etiky, ktoré sú aktuálne a výsostne dotýkajúce
sa života každého jedného z nás a bytostne i osobnostne. Je čas sa nimi
začať zodpovedne zaoberať a skúmať ich viac ako povrchne. Hĺbkové
bádanie v tejto oblasti až do najmenších detailov sa javí ako nevyhnut-
ná výzva, ktorá bez sebe väčšieho zveličovania môže znamenať zniče-

²² Porov.: PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Umelé oplodnenie*. Bratislava :
Serafin, 1999, s 45-48.

nie hodnôť aké môžeme bez páťosu označiť za posvätné a fundamentálne pre vývoj a smerovanie života ďalších generácií tu na Zemi ako aj potrebu jeho bezpodmienečnej ochrany.

Zoznam použitej literatúry:

- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1969, 253 s.
- FAGGIONI, M. P.: *Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky*. Špišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, 375 s. ISBN 978-80-970944-4-7.
- FROSSARD, A.: *Boh v otázkach dnešného človeka*. Bratislava : LÚČ, 1992, 138 s. ISBN 80-7114-048-1.
- JAKUB, P.: *Antikonцепcia z etického hľadiska*. Krakov : Pápežská teologická akadémia v Krakove, 2003, 149 s. ISBN 80-968832-5-9.
- JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *Familiarisconsorcio*. Bratislava : LÚČ, 1993, 196 s. ISBN 80-7114-119-4.
- JÁN PAVOL II.: Apoštolský list rodinám *Gratissimam sane*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1994, 117 s. ISBN 80-7162-060-2.
- JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *Christifideles laici*. Bratislava : LÚČ, 1990, 96 s. ISBN 80-7114-011-2.
- JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*. Trnava : SSV, 1994, 180 s. ISBN 80-7162-057-2.
- JÁN PAVOL II.: Encyklika *Evangelium vitae*, Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1995, 195 s. ISBN 80-7162-097-1.
- JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *Familiarisconsorcio*. Bratislava: LÚČ, 1993, 196 s. ISBN 80-7114-119-4.
- JÁN PAVOL II.: Apoštolský list rodinám *Gratissimam sane*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1994, 117 s. ISBN 80-7162-060-2.
- JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *Christifideles laici*. Bratislava: LÚČ, 1990, 96 s. ISBN 80-7114-011-2.
- JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*. Trnava : SSV, 1994, 180 s. ISBN 80-7162-057-2.

- Katechizmus katolíckej Cirkvi*, Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1999, 918 s. ISBN 80-7162-259-1.
- ONDOK, J. P.: *Bioetika*. NakladatelstvíTrinitas, 1999, ISBN 8086036-24-3.
- PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Umelé oplodnenie*. Bratislava : Serafín, 1999, 96 s. ISBN 80-88944-12-0.
- PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Ľudská sexualita, pravda a poslanie*. Trnava : SSV, 2004, 133 s. ISBN 80-7162-163-3.
- PETRO, M.: *Vybrané bioetické problémy učení kresťanskej etiky* : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, ISBN 978-80-8068-737-3.
- SCHOOYANS, M.: *Bioetika a populácia. Rozhodnutie pre život*. Bratislava : Serafín, 1997, 188 s. ISBN 80-85310-68-6.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995, 2624 s.
- Šlipko, T.: *Hranice života: dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Dobrá kniha, 1998, 399 s. ISBN 978-80-714118-5-7.
- WEST, CH.: *Radostná zvesť o sexe a manželstve*. Bratislava : Redemptoristi, 2007, 216 s. ISBN 978-80-969600-9-5.
- DALLAPICCOLA, B.: *Genetikaby neměla zstrašovat, ale obšťastňovat*. h
<http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=10876>

NÁBOŽENSKÁ IDENTITA A FUNKCIE NÁBOŽENSTVA V GLOBÁLNEJ KULTÚRE

Jana Štefančíková
jana.stefancikova@smail.unipo.sk

Abstract: This article deals with forms of religious identity in modern and mainly in postmodern period. It describes terms like identity, religious identity and deals with its forms in current dynamic society of individualism on the one side and the global multiculture on the other side. An important part of the work, is the pointing out the influence of modernism and postmodernism at the status of religion and its functions in the society. This article is trying to answer the question if something like a „global culture“ even exist and if this term is using and understood currently in its correct meaning. It is also trying to answer the question of functions of religions and changes of this functions in current society and cultural environment.

Key words: Religion. Identity. Globalization. Culture. Modernism. Postmodernism.

Recenzent: doc. Kamil Kardis, PhD.

Úvod

Spoločenský vývoj Európy posledných desaťročí poukazuje na to, že sa v súčasnosti stávame svedkami transformácie doterajších socio-kultúrnych, politických a ekonomických štruktúr. 20. storočie predviedlo odvrátenú tvár osvietenských, modernistických princípov. Technické vynálezy boli najmä v militantnom prostredí zneužitú, pokrokové biochemické prostriedky, ktoré sa začali využívať v poľnohospodárstve, nezbavili svet hladu, podvýživy a nezaistili všeobecný blahobyt. Tento plán modernej spoločnosti zlyhal. Ľudstvo žije v strachu. V strachu z možného svetového konfliktu, ekologickej katastrofy, ropnej a ekonomickej krízy. Stojíme pred skutočnosťou rozpadu rodín, preľudnenia miest a neschopného byrokratického aparátu. To všetko sú dôsledky vedomého a dobrovoľného správania modernej spoločnosti. Okrem bohatstva produkuje pokročilá modernita aj riziká. (Keller, *Nedomyslená spoločnosť*).

To, čo sa v období moderny proklamovalo ako pokrok industriálnej spoločnosti, je v súčasnosti považované za obmedzovanie vlastnej individuality. Jednotlivec sa preto snaží oslobodzovať od všetkých sociálnych foriem, ktoré ho v moderne zväzovali – triedy, sociálne vrstvy, genderové postavenie mužov a žien. Vo všetkých oblastiach spoločnosti prebieha diferenciacia a tento proces produkuje ďalšie subsystémy, ktoré si vytvárajú vlastnú morálku a pravidlá. Následkom je koniec homogenity a vytváranie *morálky bez etiky* (Bauman, 2002). Neskorá modernita je teda charakteristická aj narastajúcou diferenciáciou a pluralizmom, zosilnenou individualizáciou a intenzívnym procesom globalizácie. Pokrokom už nie je vymýšľanie niečoho nového, ale kumulácia vecí. Doba a spoločenská klíma dáva jednotlivcovi pocit nezameniteľného individua, ale v skutočnosti sa jednotliví konzumenti od seba odlišujú iba podružnými znakmi. U. Beck to vystihol slovami: „Individualizmus je to, čo človeku zostáva, keď bol vyviazaný zo siete sociálnych opôr. Nestal sa však nezávislým. Dostal sa vo všetkých dimenziách svojho života do úplnej závislosti na mechanizme trhu“.

Čo je to identita a aká je náboženská identita jednotlivca v dnešnej spoločnosti.

V súčasných odborných kruhoch je pojem *identita*, *identity* alebo *identifikácia* (sa s niečím alebo niekým) značne diskutovanou témou. Kvôli tomu, že je k nej pristupované na rôznych úrovniach, prechádza rôznymi vedeckými disciplínami a neodvíja sa len od jednej myšlienkovkej tradície, je pojem *identita* do značnej miery nejednoznačne uchopovaný.

V sociológii ako takej je pojem „identita“ ťažko definovateľný, pretože je možné ho uchopiť z viacerých perspektív. Podľa Rommelspachera je identita chápaná ako sprostredkujúca inštancia medzi individuálnou subjektivitou nejakej osoby a spoločenskými štruktúrami. Habermas ju charakterizuje ako najvyšší stupeň civilizačného vývoja. Goffman chápe identitu ako snahu jedinca dosiahnuť vyjadrenie jedinečnosti v situáciách, ktoré významne vytvárajú jeho osobnosť.²³ Inak by sa k zadefinovaniu pojmu „identita“ postavil filo-

²³ Porov. ROUBAL, O. : *Identita – více příběhů jednoho života*. sociologie1.wz.cz/download/ZSO/identitaOR.doc

zof, inak by ju poňal psychológ. A niekedy ani samotný človek vlastne nevie odpovedať na otázku „kto vlastne som?“

Nechcem sa ale venovať všetkým týmto veľavravným teóriám a definíciám, preto najjednoduchšou a pre potreby tohto príspevku najzrozumiteľnejšou bude pravdepodobne táto definícia identity, ktorá ju chápe ako *súhrn možných vzorcov správania, ktoré majú zodpovedať určitej pozícii v spoločnosti*.²⁴

Aj keď teda zadefinujeme identitu človeka z hľadiska jeho pozície v spoločnosti, vyvstáva z toho pre nás (teda skôr pre mňa) ďalšia otázka, ktorou je určiť samotnú pozíciu, začlenenie či rolu jednotlivca v súčasnej spoločnosti, v súčasnej dobe, v neskornej modernite, ktorú Giddens nazýva *reflexívnou* a Bauman *tekutou*.

V dôsledku tejto presadzovanej individualizácie je podľa Bauma-
na človek tekutej modernity chytený do siete neosobných vzťahov. Jeho identita je preto rozkúskovaná do množstva „subidentít“, ktoré ale v konečnom výsledku nikdy nevytvoria kompletnú osobnosť. V každej z týchto našich menších identít je podľa Baumana zastúpená iba malá časť nášho ja a my hráme akési role, ktoré zodpovedajú istému miestu, času a okoliu. Sme zamestnanci, študenti, manželia, manželky, cestujúci vo vlakoch, ale ani v jednom okamžiku nie sme úplne sami sebou.²⁵

Povojnový vývoj západných spoločností poznamenala rozmáhajúca sa imigrácia, čoho následkom je aj prílev vlastnej kultúry a hodnôt imigrantov. Tento názorový a hodnotový pluralizmus so sebou prináša morálny relativizmus. Vedľa seba dnes žijú ľudia s rozdielnymi náboženskými, politickými aj svetonázorovými postojmi a podľa Příbaňa aj v postmodernej spoločnosti existujú hranice plurality. Je však v dobe globalizácie ešte možné vymedziť nejaké hranice?

Nachádzanie a vytváranie svojej identity sa teda dnes zdá byť nikdy nekončiacim procesom. Ako píše Lužný, situácia, v akej sa dnes jedinec nachádza nie je zapríčinená jeho slobodnou voľbou. Práve naopak. Táto situácia mu bola nanútená. Jeho život sa odohráva

²⁴ Porov. KRÁTKÝ, J. : *Analýza biografické narace při studiu náboženské konverze*. In. LUŽNÝ, D.: *Individualizace náboženství a identita*. Praha: Malvern, 2010, s.170

²⁵ Porov. BAUMAN, Z.: *Myslet sociologicky. Netradiční uvedení do sociologie*. Praha: SLON - Sociologické nakladatelství, 2004, s.106

v kolobehu neprestajných rozhodovaní a riešení následkov týchto rozhodnutí. Jediným okamžikom, ktorý nepodlieha jeho vplyvu, je, ako ďalej spomína Lužný, okamžik narodenia. Človek, ktorý z nejakých dôvodov nedokáže alebo nemôže niesť individuálnu zodpovednosť za svoje rozhodnutia a ich následky, býva považovaný za neschopného až deviantného.²⁶

Kolektívna zodpovednosť, ktorá prevažovala v modernite sa v neskorej moderne transformovala do zodpovednosti individuálnej. Na jednotlivca sú kladené čoraz vyššie požiadavky bez akejkoľvek možnosti pochybenia. Spoločnosť už teda nie je zodpovedná za jednotlivca, ale jednotlivec je zodpovedný za spoločnosť. Príkladom môžu byť rôzne firmy alebo spoločnosti, ktoré svojim radovým zamestnancom prízvukujú zodpovednosť za úspech a prosperity celej firmy.

Prevládajúci individualizmus v ľuďoch vzbudzuje dojem, že pevným bodom sú oni sami a z tejto pozície je im dané vynášať absolútne sudy. V tejto dobe nestability vzniká potreba mať všetko tu a teraz. Človek nemôže na nič čakať, pretože za okamih sa to môže zmeniť. Okamžitá slasť bez rizika – to je ponuka reklám a časopisov. Po dosiahnutí tohto okamžitého zážitku nenastupuje uspokojenie, ale vyčerpanie a oslabnutie záujmu.

Cena, ktorú spoločnosť musí platiť za pokrok je podľa Becka „riziko“ a podľa Giddensa „vytváranie neistoty“. Individualizácia je u Becka spájaná s moderným kapitalizmom a s demokraciami štátov blahobytu. Na pozadí týchto tendencií sú ľudia kvôli vlastnému materiálnemu prežitiu nútení do centra vlastných životných plánov a spôsobov života postaviť samých seba. Individualizácia v tomto zmysle smeruje k likvidovaniu každodenných základov myslenia v tradičných kategóriách spoločností pozostávajúcich z veľkých skupín – teda v kategóriách sociálnych tried, stavov či vrstiev. Reprodukčnou jednotkou sociálna sa tak stáva jednotlivec. Ako teda vytvoriť sociálnu (a aj náboženskú) identitu v industrializovanej a detradicionalizovanej európskej spoločnosti? Akú funkciu v tomto procese v súčasnom stave a smerovaní spoločnosti plní náboženstvo?

²⁶ Porov. LUŽNÝ, D.: *Individualizace a modernizace náboženství. In. Moderné náboženstvo. S.76*

Nielen identita osobnosti človeka, ale aj náboženská identita sa v dnešnej spoločnosti stala akýmsi „životným projektom“, možnosťou voľby. Nie je procesom s definitívnym a jasne stanoveným a uzavretým koncom, ale vďaka prelínaniu hraníc religiozity a synkretickej ponuke trhu je možné ju stále nanovo vytvárať a pretvárať podľa aktuálnych požiadaviek a preferencií.

Dynamiku modernity v súvislosti s religiozitou popísal A. Giddens koncom 90. rokov ako religiozitu, ktorá sa „vyvážuje“ (*lifting out*, 1998) z tradičných inštitucionálnych cirkevných podôb. Aj tento proces prebiehal postupne – od neviazania sa na žiadnu cirkev, konfesiu až po neviazanie sa na akékoľvek náboženstvo. Budúci vývoj preto môže pokračovať až do úplného vyviazania sa z náboženských štruktúr a bude možné hovoriť len o duchovnej identite (G. Davie pracuje s termínom „viera bez členstva“ – *believing without belonging*, 1994).

Neskorá modernita priniesla do sociologickej diskusie desekularizačnú tézu (P.L. Berger, J. Casanova, M. Jurgensmeyer). Tá úzko súvisí s pluralizmom (svoju úlohu tu isto zohráva aj multikulturalita), ktorý vyvoláva a posilňuje požiadavku po absolútnych hodnotách (Berger, 1997). Táto revitalizácia náboženstva v postmodernej spoločnosti však nie je priamočiarym javom. Hartmut Zinser v súvislosti s postavením náboženstva v súčasnej Európe presadzuje skôr termín „sakralizácia“ (Zinser, 2007). Chápe ju ako urgentnú potrebu redefinovania obsahov spájaných s termínom „náboženstvo“. Európu nechápe ako menej alebo inak náboženskú oproti minulosti. Podľa neho je dokonca možné, že je dokonca náboženská viac ako v minulosti.

Religionisticko-sociologická konferencia v Szegede (2007) došla k záverom, že ani sekularizačná, ale ani desekularizačná téza v dnešnej európskej spoločnosti nie je všeobecne platná. V tomto kontexte je skôr možné hovoriť o transformácii náboženských identít na duchovné resp. celkovo transformácií „vo vnútri“ náboženských identít (ich de-tradicionalizácia).

Existuje vôbec „globálna kultúra“?

Vzájomné celosvetové miešanie rôznorodých kultúr môže homogenizovať – vzniká masová konzumná spoločnosť, alebo heterogeni-

zovať – podnecuje zvýšenú ochranu diverzity a identity vlastnej kultúry. Práve druhý príklad – heterogenita kultúry – je v dnešnej globálnej spoločnosti ten prevládajúci. Štandardne hierarchizovaná kultúra pre-stáva existovať. Idey, obrazy a symboly sa dostávajú na medzinárodný trh a jednotlivci si z nich môžu vyberať také časti, z ktorých si postup-ne poskladajú vlastnú kultúrnu mozaiku. Neprestávajúca úzkosť a neistota v človeku vyvolávajú potrebu identifikácie sa s niečím. Ale nestálosť, či Giddensova „rozvoľnenosť“ identifikačných rámcov, sú v tomto procese značným problémom.

U. Beck nazýva túto kultúrnu premenu „kultúrna globalizácia“ a tento proces zjednodušuje do tézy o *konvergencii globálnej kultúry*.²⁷ Integrácia svetového trhu, ktorá zahŕňa aj tie najmenšie krajiny, ale poskytuje priestor na vznik jedného sveta. No nie v zmysle uznania plurality, ale ako *svet jedného tovaru*. Symboly tovaru presadzovaného v reklamách nahrádzajú miestne kultúry.²⁸

Je možné ale nazvať túto kultúru globálnou? Podľa môjho názoru je tento pojem značne mätúci a nepresný a nevyjadruje povahu dneš-ného stavu kultúry na lokálnej ani celosvetovej úrovni. Globalizácia spôsobuje skôr to, že sa kultúra heterogenizuje ako homogenizuje a viac sa začína chrániť to špecifické, svojské, ktoré je vlastné každej konkrétnej kultúre. Aj keď nejaké prvky, ktoré sa stali globálnymi, sa dajú nájsť už skoro všade, ak sa teda rozhodneme, že korporátne sym-boly budeme rátať medzi kultúrne znaky (McDonald a rôzne iné fas-tfoody, módné značky, slang atď.). Kultúra sa skôr presúva a vznikajú nové kultúrne „mixy“, v Prahe napr. vzniklo obrovské budhistické centrum: (http://praha.idnes.cz/budhisticke-centrum-v-holesovicich-d6q-/praha-zpravy.aspx?c=A130108_151646_praha-zpravy_ab) a nachádzajú sa tu už 3 mešity.

Niet pochyb o tom, že civilizácia ako taká sa mení. Ľudia sa viac sťahujú, či už za prácou, za vzdelaním alebo cestujú za poznaním nie-čoho „nového“. Pritom si nesutále nosia so sebou svoje náboženstvo a tradície, vlastné vnímanie sveta a domáci to buď tolerujú, preberajú,

²⁷ Porov. BECK, U.: *Co je to globalizace?* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2007. s. 57

²⁸ Porov. THÖNDLOVÁ, G.: *Společnost prožitku: Gerhard Schulze. In: ŠUBRT, J. a kol.: Soudobá socioogie III (Diagnózy soudobých společností)*. Praha : Nakladatelství Karolinum, 2008. S. 164

modifikujú, alebo proti tomu bojujú. Ale aj migranti samotní veľmi často svoju kultúru v novom prostredí prispôbujú miestnym podmienkam a možnostiam, častokrát v snahe zapadnúť, nevytŕčať z davu a prispôbiť sa väčšinovej kultúre. Druhým prípadom je, keď od svojej kultúrnej tradície upustia úplne pod tlakom novej životnej situácie. Tretím príkladom je, že náboženské a kultúrne zvyky migranti praktizujú aj naďalej a nepripúšťajú na tieto zvyky žiaden vplyv alebo, v tom najradikálnejšom a najextrémnejšom prípade ich začnú ostro brániť proti „cudzej“ kultúre a jasne si vymedzia svoje pomyselné kultúrno-náboženské hranice vo väčšinovej spoločnosti. Nevzniká preto jednotná globálna kultúra, ale mnoho modifikovaných a synkretických kultúr.

Aké sú funkcie náboženstva v súčasnej kultúre a spoločnosti.

Takisto aj náboženská identita sa v procese individualizácie stala vecou neustálej voľby, ktorá nie je nikdy definitívna a konečná. Stále je tu otvorená možnosť ako ju podľa momentálnych potrieb a preferencií meniť a prispôbovať. Na jednej strane má jednotlivec silnú túžbu niekam patriť, nájsť vo svojom živote pevné ukotvenie, na druhej strane ale paradoxne odmieta tradičné identifikačné vzorce a „vyvážuje sa“ z inštitucionálnych väzieb. V rámci religiozity už teda podľa G. Davie hovoriť o religiozite ani nemôžeme. Jedná sa skôr o „duchovnú identitu“. Nielen v tradičných náboženských organizáciách vidí Davie prechod od „záväzku“ k „spotrebe“. Prejavom je ústup v participácii a angažovanosti.²⁹

Jednotlivec pod tlakom individualizácie dáva prednosť neinstitucionalizovaných formám religiozity, ktoré si zakladajú na budovaní novej a silnej individuálnej identity³⁰. Vymedzenie vlastnej identity, vystúpenie z davu je jednou z kľúčových životných momentov v živote jednotlivca v súčasnej postmodernej spoločnosti. Okolnosti a podmienky k realizovaniu tohto kroku sa však neustále menia pod vply-

²⁹ Porov. DAVIE, G.: *Výjimečný prípad Evropa. Podoby víry v dnešnom svete*. Brno: CDK, 2009. S. 177; PODOLÍNSKA, T.: *Podoby religiozity v dobe neskorkej modernity: Prípad Slovensko*. Sociální studia 3-4/2008, s.57

³⁰ Porov. LUŽNÝ, D.: *Individualizace a modernizace náboženství*. In: *Moderné náboženstvo*. S. 79

vom rôznych módných trendov, reklamných kampaní a súčasnej ponuke a dopyte konzumného náboženského a kultúrneho supermarketu.

S postupom vedeckých objavov a racionálnym zdôvodňovaním sveta už tradičné náboženské formy prestávajú plniť jednu zo svojich základných funkcií, akú plnili vo svojich začiatkoch a tým je vysvetľovanie a objasňovanie nielen prvotných príčin, akými je vznik sveta a kozmu, človeka a celkové odhaľovanie prírodných zákonov. Problém nastáva aj pri narastajúcom súčasnom trende vo vedeckom poznaní a tým je relativizmu a relativistický prístup k poznaniu. Nič nie je definitívne, o ničom sa nedá vyjadriť konečný záver s jasnou platnosťou.

Náboženstvo a jeho integračná funkcia už je takisto čoraz menej dôležitá. Niekedy malo náboženstvo spájať spoločnosť na základe jednotne ustanovených a pevných noriem. Dôkazom toho, že jeho vplyv v tejto sfére je stále menší, je už spomínaný odklon od inštitucionálnych a tradičných cirkevných väzieb. Preferujú sa skôr menšie komunity alebo individuálne spirituálne prežívanie.

Vplyv inštitucionálneho náboženstva však napriek tomu všetkému nijako neupadá. Badateľ skôr opačné tendencie. Transformujú sa skôr samotní veriaci ako náboženstvo ako aj vnímanie náboženstva spoločnosťou. Predovšetkým tradične hierarchizované náboženské inštitúcie sú v posledných desaťročiach podrobované veľkej kritike v spoločnosti (napr. Katolícka cirkev a Vatikán v Európe).

Záver

Sekularizačná téza v sociológii náboženstva (presadzovaná až do 70. rokov 20. storočia) predpovedala postupný zánik náboženstva, resp. jeho stiahnutie sa do privátnej sféry každého jednotlivca. Sčasti by sa dalo povedať, že sa potvrdilo jeho stiahnutie do súkromného individuálneho prežívania, ale nie v takom ponímaní ako bolo razené v sekularizačnej paradigme. Nedošlo k zmenšeniu vplyvu náboženstva vo verejnej sfére. Pokiaľ by sa o niečom podobnom dalo hovoriť, išlo len o prechodný stav, vlnu na sínusoide náboženského vplyvu. Vývoj v posledných približne dvoch desaťročiach ukazuje postupný návrat náboženstva do verejného života a posilňovanie jeho pozície. Dá sa predpokladať, že napriek desakralizácii paradoxne bude náboženstvo (hovoríme predovšetkým o jeho tradičných inštitucionálnych formách)

nad'alej narastať, aj keď možno nie vo svojej kvantite (počet veriacich možno bude veľmi pomaly klesať alebo bude ich počet stagnovať).

Zoznam použitej literatúry:

- BAUMAN, Z.: *Myslet sociologicky. Netradiční uvedení do sociologie*. Praha: SLON – Sociologické nakladatelství, 2004. 239s. ISBN: 8086429288
- BECK, U.: *Co je to globalizace? Omyly a odpovědi*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2007. 191s. ISBN 978-80-7325-123-9
- DAVIE, G.: *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2009. 212s. ISBN 978-80-7325-192-5
- KRÁTKÝ J. : *Analyza biografické narace při studiu náboženské konverze*. In.
- LUŽNÝ, D.: *Individualizace náboženství a identita*. Praha: Nakladatelství Malvern, 2010. 351s. ISBN: 978-80-86702-69-8
- LUŽNÝ, D.: *Individualizace a modernizace náboženství*. In: *Moderné náboženstvo/Modern religion*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2005. 348s. ISBN: 80-89096-23-9
- PODOLÍNSKA, T.: *Podoby religiozity v dobe neskorej modernity: Prípád Slovensko*. Sociální studia 3-4/2008 (<http://socstudia.fss.muni.cz/dokumenty/090115130345.pdf>)
- ROUBAL, O. : *Identita – více příběhů jednoho života*. (sociologie1.wz.cz/download/ZSO/identitaOR.doc)
- THÖNDLOVÁ, G.: *Společnost prožitku: Gerhard Schulze*. In: ŠUBRT, J. a kol.: *Soudobá socioogie III (Diagnózy soudobých společností)*. Praha : Nakladatelství Karolinum, 2008. 348s. ISBN: 978-80-246-1486-1

**GRÉCKOKATOLÍCKA CIRKEV NA SLOVENSKU V ROKOCH 1968 PO
SÚČASNOSŤ. ANALÝZA TENDENCIÍ V OBLASTI RELIGIOZITY,
ŠKOLSTVA, LITURGIE, ARCHITEKTÚRY A SPOLOČENSKO -
KULTÚRNEJ**

Katarína Kurilcová
katarina.kurilcova@smail.unipo.sk

Abstract: After the events that took place in the 50th of the last century and the subsequent forced inactivity Greek Catholic Church in Slovakia, was 13 June 1968 by the then state system restored its activity. However, this freedom is not relish a long time. After the events of August 1968, the budding democratic process suspended and then Czechoslovak society back to itself in thrall to the establishment of a communist totalitarian regime. And this fact is of course also touched upon the functioning of the Greek Catholic Church. Although the Church did not pause the action, but it greatly limiting it. Greek Catholic Church was until 1989 an epilogue tolerated States.

Key words: Greek Catholic Church. Education. Religiosity. Liturgy. Architecture.

Recenzent: prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.

Rok 1968 sa pre gréckokatolícku cirkev považuje za jeden zo zlomových rokov nakoľko sa stala rokom jej znovuzrodenia. Ak však chceme vedieť prečo je považovaný za zlomový, musíme najprv poznať problematiku čo sa odohralo pred týmto rokom, aké udalosti sa odohrali a aké postavenie gréckokatolícka cirkev v tom období mala. Až potom čo spoznáme históriu, ktorá sa stala pred rokom 1968 sme schopní pochopiť nasledujúce udalosti a rozvoj gréckokatolíkov na Slovensku práve po tomto spomínanom roku. Udalostiam po roku 1968 a následnému vývoju v oblastiach religiozity, školstva, liturgie, architektúry a celkovej spoločensko- kultúrnej sféry sa chcem venovať vo svojej dizertačnej práci, ktorého krátku predstavu o jeho riešení by som vám vo svojom príspevku chcela načrtnúť. Projekt mojej dizertačnej práce má názov *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku*

v rokoch 1968 po súčasnosť. Analýza tendencií v oblasti religiozity, školstva, liturgie, architektúry a spoločensko- kultúrnej.

Situácia pred rokom 1968

Za prelomový a značne nešťastný rok v dejinách gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku môžeme právom považovať rok 1950, konkrétne dátum 28. apríl kedy došlo k zrušeniu a následnej likvidácii gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Táto akcia však nebola len akýmsi náhlym rozhodnutím vtedajšej vládnej moci. Všetko sa to odvíjalo od udalosti, ktoré sa odohrali po 2. svetovej vojne a následnej rozdelení moci, medzi dva svetové veľmoci, USA a Sovietsky zväz . Vtedajšie Československo sa dostalo pod sféru vplyvu Sovietskeho zväzu. V tej dobe bola hlavná ideológia v Sovietskom zväze idea komunizmu. Pri moci bol Stalin a razil prísne ateistický svetonázor. Po voľbách, kde sa ku moci dostali komunisti sa táto ideológia začala raziť aj u nás. Katolícka cirkev a náboženské vyznanie vôbec sa pre štát stalo nepriateľom číslo jeden. Katolícka akcia bola vyhlásená v piatok 10. júna 1949. V ten deň sa v pražskom Obecnom dome zhromaždilo 67 tzv. „pokrokových“ kňazov z ktorých 39 bolo zo Slovenska. Po februárovom prevrate v roku 1948 sa aktivita KSČ stupňovala pod heslom „divide et impera“ (Rozdeľuj a panuj) a všetko smerovalo k likvidácii náboženstva. Politika, ktorá sa týkala náboženských pomerov bola spresnená na karlovarskej porade, kde medzi sebou rokovali sovietsky diplomat Andrej Januarevič Vyšinsky a predstavitelia vlády Zápotocky, Nejedlý a Kopecký. Tam bol spresnený presný postup ako bojovať proti Cirkvi. Ako hlavné body boli uvedené tieto:

- Obmedziť činnosť biskupov a ich izolácia od kléru
- Obmedzenie vplyvu Vatikánu
- Uvedenie novej Katolíckej akcie
- Zavedenie Úradu pre Cirkevné záležitosti
- Podporovať kňazov, ktorí si dávajú a plnia socialistické záväzky
- Katolícku cirkev postupne premieňať na cirkev národnú
- Zasahovať do katolíckych ustanovizní, do tlače
- Postupne odstraňovať horlivých kňazov

Hlavným trňom v oku však bola práve gréckokatolícka cirkev,

cirkev, ktorá si ctí a dodnes používa byzantský obrad a patrí do skupiny východných, avšak zachovala si aj svoju vernosť voči hlave katolíckej cirkvi- rímskemu pápežovi. A práve za svoju vernosť pápežovi, teda Rímu, začala byť veľmi nepohodlná. Postupne sa začali pripravovať kroky na jej zrušenie. Malo sa jednať o „tiché a bezbolestné“ zrušenie, ktorého konečný efekt však vyznel úplne opačne. Gréckokatolícka cirkev sa mala navrátiť do „materinskej“ pravoslávnej cirkvi k čomu malo dôjsť na tzv. Prešovskom sobore¹, ktorý sa odohral v sále Čierneho orla už spomínaného 28. apríla 1950.²

Ešte pred samotným prešovským soborom sa konala tzv. akcia K, kedy počas noci z 13. na 14. apríla boli zrušené všetky mužské rehole a napadnuté kláštory. Za najnebezpečnejšiu rehoľu bola považovaná rehoľa jezuitov.³ Ďalšou z pripravovaných akcií bol tzv. malý sobor, ktorý sa konal v Ružbachoch dňa 24. apríla 1950 v okrese Stará Ľubovňa. Avšak vráťme sa k prešovskému soboru, ten sa konal 28. apríla. Na tomto zhromaždení sa zúčastnilo 820 delegátov a 100 kňazov. Hlavným bodom rokovania bolo prijatie uznesenia, kde sa Gréckokatolícka cirkev vracia do lona „materinskej“ Pravoslávnej cirkvi. Gréckokatolíci sa mali zriecť Únie, pretože Vatikán bol považovaný za toho, kto rozdeľuje svet na východ a západ. Na zasadnutí sa zúčastnil aj arcibiskup pravoslávnej cirkvi Jelefterij z Prahy a asi 75 duchovných pravoslávnej cirkvi. Na pravé poludnie vystúpil súdruh Dr. Rohál'- Il'kiv a prečítal uznesenia soboru, kde sa ruší Unia a kde sa pravoslávny veriaci ľud vracia k svojej pôvodnej viere. Čo nasledovalo po tomto sobore sa dá logicky predpokladať, gréckokatolícka cirkev bola zrušená, jej činnosť zakázaná, kňazi a mnohí veriaci na čele s biskupmi prestáli mnoho utrpenia za svoju vieru a presvedčenie. Napokon, dôkazom vytrvalosti a vernosti katolíckej cirkvi sú blahoslavení, ktorí pochádzajú práve z tohto dejinného obdobia a to biskupi P.P. Gojdič, V. Hopko a rehoľný brat

¹ Sobor- vo význame snem, používa sa tiež na pomenovanie zhromaždenia biskupov v byzantskom obrade, kde sú zastúpení kňazi ale aj laici a kde sa rozhoduje o dôležitých záležitostiach.

² ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945 – 1989*. Prešov : PETRA, 1998. s. 80 - 105.

³ SEMAN, J.: *A znova žijeme*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1997. s. 52.

Metod Dominik Trčka. Zhrnutie tejto etapy gréckokatolíckej cirkvi je teda jednoduché a priam stručné: Gréckokatolícka cirkev v rokoch 1950 až 1968 neexistovala.⁴

Gréckokatolícka cirkev na Slovensku po roku 1968

Katakombálna existencia gréckokatolíckej cirkvi trvala až do roku 1968, kedy bola existencia tejto cirkvi štátom znovu povolená. V roku 1968 sa prvým tajomníkom ÚV KSČ stal Alexander Dubček, ktorý presadzoval tzv. „socializmus s ľudskou tvárou“. Dlhoročný vtedajší prezident Antonín Novotný bol pod tlakom verejnosti nútený opustiť post hlavy štátu. Prezidentom sa stal generál Ludvík Svoboda. Postupne nastalo uvoľňovanie politických pomerov a následne bola prehodnotená situácia v Cirkvi, ktorá už prestávala byť pre štát nepriateľom číslo jeden. Dokonca mnohí komunisti sa ozvali na obranu Cirkvi. Avšak tento obrodný proces sa postupom času spomalil, mnohé z požadovaných požiadaviek sa ani postupom času nespĺňali. Oživenie nastalo nie len v živote Cirkvi ale aj mimo nej, ako príklad môžeme spomenúť opätovné povolenie Matice Slovenskej. Národným zhromaždením dňa 26. júna 1968 bol prijatý zákon o rehabilitácii, čím sa aspoň čiastočne napravili krivdy a nezákonnosti. 21. august v roku 1968 však všetky tieto priaznivé smerovania násilne prekazené po tom čo bolo Československo okupované vojskami Varšavskej zmluvy a tým pádom bol aj ukončený proces, ktorý začal Alexander Dubček a ktorý v krajine razil heslo socializmu s tvárou ľudskosti. V tom istom roku bol aj prijatý zákon č. 143/1968 o československej federácii, ktorý nadobúdala platnosť 1. januára 1969 a začal uznávať opäť formálne „národ český a slovenský“. Bezprostrednú zodpovednosť za všetkých obyvateľov Slovenska prebrala vláda Slovenskej socialistickej republiky. Negatívum do spoločenského života priniesla smernica o tzv. „normalizácii“ verejného života, ktorá bola prijatá v dňoch 29.-30. mája počas zasadnutia ÚV KSČ. Avšak duchovný život na Slovensku neupadal, práve naopak, napriek mnohým zákazom a obmedzeniam v činnosti cirkvi ostal priestor aj pre dušpastiersku činnosť. Čo sa týka samotnej obnovy a povolenia gréckokatolíckej

⁴ ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945 – 1989*. Prešov : PETRA, 1998. s. 96 – 106.

cirkvi tak prvým, ktorý sa za našu cirkev prihovoral a volal po jej obnove bol gréckokatolícky jezuita pôsobiaci v Ríme Michal Lacko, SJ, ktorý písal rôzne články volajúce po obnove našej cirkvi. Postupne dochádzalo k obnove a gréckokatolíkom bola priznaná krivda, ktorá sa na nich udiala v roku 1950. Napokon sa v Košiciach, dňa 10. apríla 1968 konalo stretnutie, ktorého iniciátorom bol gréckokatolícky kňaz Dr. Ján Murín a ktorý na neho pozval predstaviteľov gréckokatolíckej cirkvi, z toho 133 kňazov a 64 laikov. Účastný tohto konania bol aj biskup Vasil' Hopko. Na tomto stretnutí bolo najhlavnejšie aby boli odstránené dôsledky „soboru“. Na schôdzke bol najznámejším bodom zvolenie predstaviteľov tzv. „Akčného výboru“ Gréckokatolíckej cirkvi, tento výbor mal 17 členov na ktorého čele stál biskup Vasil' Hopko. Medzi štátom a gréckokatolíckou cirkvou pokračovali rokovania ďalej kde gréckokatolícka cirkev zdôrazňovala svoje požiadavky, že očakávajú plnú rehabilitáciu gréckokatolíckej cirkvi a teda pod tým rozumeli, že chcú stav gréckokatolíckej cirkvi uviesť do doby pred 28. aprílom 1950. Postupne pod vplyvom rôznych udalostí a rokovaní štátu a gréckokatolíckej cirkvi bola dňa 13. júna 1968 vládnym uznesením č. 205/1968 Zb. a vládnym nariadením č. 70/1968 Gréckokatolícka cirkev v Československu povolená. Postupne nasledovali so súhlasom Povereníctva SNR pre kultúru a informácie ďalšie plnenie požiadaviek napríklad, bol zriadený Gréckokatolícky biskupský úrad v Košiciach. Následne bol menovaný dočasným ordinárom Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva o. Ján Hirka, stalo sa tak dňa 2. apríla 1969. Práve on presunul sídlo eparchie naspäť do Prešova, ktoré bolo pôvodným sídlom gréckokatolíckeho biskupstva. Aj napriek všetkým týmto zdanlivo uvoľnene pôsobiacim nariadeniam a kompromisom kedy bola Gréckokatolícka cirkev znovu povolená budúcnosť postupne ukazovala, že bola nežiaduca a štátom len oficiálne „trpená“ a postoj vtedajšieho štátneho zriadenia voči Cirkvi sa opäť začal zhoršovať. Avšak aj počas tohto obdobia sa k nej hlásili jej veriaci, predpokladá sa, že veriacych pribúdalo, avšak nedá sa hovoriť o konkrétnych číslach nakoľko, v tom období sa pri sčítaní ľudu kolónka vierovyznania neobjavovala.⁵

⁵ ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945 – 1989*. Prešov : PETRA, 1998. s. 138 – 142.

Projekt mojej dizertačnej práce sa zameriava na analýzu tendencií vo viacerých oblastiach, ako bola religiozita, školstvo, liturgia, architektúra a spoločensko- kultúrny život v období po roku 1968 až po súčasnosť.

Religiozita

Po roku 1968, kedy sa uvoľnila politická klíma a bola obnovená gréckokatolícka cirkev a katolícka cirkev vôbec mohla voľnejšie dýchať, ľudia sa znovu začali hlásiť k viere. Gréckokatolíci sa snažili získať svoje práva.⁶ Bolo uskutočnené referendum, ktoré vyhlásila vláda a v ňom sa veriaci jednoznačne prihlásili ku gréckokatolíckej cirkvi, avšak aj tu nastali problémy, ako napríklad v 30 farnostiach sa vôbec neuskutočnilo a tie ostali pri pravoslávnych. Referendum sa konalo v 210 farnostiach a z toho len 5 farností hlasovalo za pravoslávnu vieru a nechali si pravoslávneho duchovného. Ak chceme hovoriť o číslach a celkovom hodnotení, tak gréckokatolíci získali 205 farností. V týchto farnostiach pôsobilo viac ako 200 gréckokatolíckych kňazov. Z celkového počtu 241 farností sa teda naspäť vrátilo 205 farností, 5 bolo zrušených, 20 farností prešlo v čase neslobody náboženského presvedčenia v rokoch 1950 až 1968 ku rímskokatolíkom a 10 ostalo pravoslávnych. Do konca júla roku 1968 sa naspäť do pastoraácie prihlásilo 111 kňazov. K nim sa taktiež prihlásilo aj 62 pravoslávnych duchovných.⁷

Vo Vatikáne bol dňa 2. apríla 1969 menovaný za dočasného ordinára Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva menovaný o. Ján Hirka. Ordinár premiestnil sídlo eparchie do Prešova, ktoré bolo pôvodným sídlom gréckokatolíckeho biskupstva. Čo sa týka celkového stavu v gréckokatolíckej cirkvi ale aj v katolíckej cirkvi vôbec opravdivý obraz o náboženskej situácii na Slovensku ukázali kňazské vysviacky. Svätiteľ kňazov prichádzali biskupi zo zahraničia.⁸

⁶ SZÉKELY, G.- MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*. Košice : Slovo a.s., 1997. s. 41.

⁷ ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945 – 1989*. Prešov : PETRA, 1998. s. 154.

⁸ SEMAN, J.: *A znova žijeme*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1997. s. 72.

Školstvo

Čo sa týka gréckokatolíckeho školstva na Slovensku, to doslova neexistovalo. Neboli žiadne materské, základné ani stredné školy, ktoré by boli katolícke. Dokonca aj adepti hlásiaci sa na teologické štúdiá a do seminára mali obmedzené nielen možnosti, ale aj ich počty boli prísne limitované. Gréckokatolícka cirkev nemala nie len svoju školu ale ani seminár kde by sa pripravovali na svoje kňazské povolanie. Gréckokatolícky bohoslovci študovali na jedinej teologickej fakulte, ktorá bola v Bratislave a bola to Cyrilometodská bohoslovecká fakulta.⁹ Situácia vo farnostiach však bola zlá, priam kritická, vzhľadom na to, že počet farností a filiálok bol veľký ale kňazi boli prestarli. Bolo žiaduce aby do farností prichádzali noví mladí kňazi. Avšak napriek tomu, že kňazských povolaní bolo dosť, na štúdium bol prijímaný malý počet bohoslovov. Toto bol jeden zo spôsobov ako postupne zriadiť rady duchovenstva a tým nechať cirkev postupne vykrvárať. V tej dobe taktiež nebolo možné vyučovať náboženstvo na školách a výchova bola obmedzená iba na prípravu detí na prvé sväté prijímanie.¹⁰

Situácia sa zmenila až po revolučnom roku 1989 kedy aj v tomto smere nastala obnova a začali sa budovať všetky stupne škôl, ktorých zriaďovateľom je teraz gréckokatolícka cirkev. Za príklad môžem uviesť cirkevnú základnú školu sv. Juraja vo Svidníku, gymnázium blahoslaveného biskupa Petra Pavla Gojdiča a samozrejme došlo aj k obnoveniu našej Gréckokatolíckej teologickej fakulty.

Liturgia, architektúra a spoločensko- kultúrna oblasť

Keďže bol obmedzený počet kňazov, kňazi nestíhali slúžiť liturgie na všetkých farnostiach a filiálkach. Kňazi vymierali a nových bol obmedzený počet, ktorý z roka na rok klesal, keďže ich počet do prijímania na štúdiá bol obmedzený. Dokonca po smrti biskupa Hopka v roku 1976 bola situácia natoľko zlá, že na Slovensku sa nenachádzal

⁹ ŠIMKO, M.: *Dejiny gréckokatolíckeho kňazského seminára blahoslaveného Pavla Petra Gojdiča v Prešove*. In: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku II*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2008. s. 156.

¹⁰ ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945 – 1989*. Prešov : PETRA, 1998. s. 172 – 179.

svätiači biskup, ktorý by bol vysluhovateľom sviatosti kňazstva pre našich ordinárov.¹¹ V chrámoch boli liturgie slávené v cirkevnoslovančine, postupne, hlavne však už na začiatku 90. rokov minulého storočia sa začlo slúžiť v slovenskom jazyku. Liturgický spev je výsledkom dlhého vývoja, pri zrode chrámových spevov slúžili bezpochyby za vzor pôvodne grécke melódie. Najpoužívanjšou liturgiou vo východnej cirkvi je liturgia sv. Jána Zlatoústeho, Bazila Veľkého a Liturgia vopred posvätených darov. Gréckokatolíci sú na známy nie len pre duchovné bohatstvo ale aj pre sakrálné bohatstvo, ktorého je vlastníkom v mnohých chrámoch, svätyniach a kaplnkách. V dobe totality im však mnohé z týchto sakrálnych stavieb boli násilne odobrené. Táto problematika je samostatnou kapitolou v už spomínanom procese likvidácie gréckokatolíckej cirkvi. Počas obdobia rokov 1950 až 1989 nebol vybudovaný žiadny gréckokatolícky chrám, situácia sa však zmenila po roku 1989, kedy sa do cirkvi vracali veriaci a teda bolo potrebné začať s budovaním priestorov pre veriacich. Ak sa máme dotknúť spoločensko - kultúrnej stránky a života gréckokatolíckych veriacich tak zo značnej časti musíme vychádzať zo situácie v akej sa nachádzali, teda z politicko- spoločenských pomerov. Situácia až do roku 1989 nebola naklonená rôznym náboženským podujatiam, aj keď za zmienku stojí fakt, že veriaci sa zúčastňovali na odpustových slávnostiach na našich pútnických miestach, alebo sa individuálne stretávali.¹²

Súčasnosť

V súčasnej dobe žije Gréckokatolícka cirkev na Slovensku „plnohodnotným“ životom čo môžeme vidieť v tom, že sa plne zaradila do každodenného života vlastnou štruktúrou, hierarchiou a veriacimi, ktorí sa zúčastňujú na jej fungovaní a živote. V dnešnej dobe sa delí na Prešovskú arcieparchiu, Košickú eparchiu a Bratislavskú eparchiu. Na Slovensku má najvyššie postavenie čo sa hierarchie týka prešovský arcibiskup a metropolita Mons. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD.. Hlavou Kočickej eparchie je Mons. Milan Chatur

¹¹ ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945 – 1989*. Prešov : PETRA, 1998. s. 177.

¹² SZÉKELY, G.- MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*. Košice : Slovo a.s., 1997. s. 41 – 59.

CSsR, a Bratislavskej je to Mons. Peter Rusnák. Významnou udalosťou pre gréckokatolíkov na Slovensku bola tá ktorá sa nedávno odohrala , kedy 19. apríla 2013 bol pápežom Františkom za pomocného biskupa prešovskej archieparchie vymenovaný Milan Lach SJ. Biskupskú vysviacku prial z rúk arcibiskupa a metropolitu Mons. Jána Babjaka SJ, 1. júna 2013 na významnom pútnickom mieste gréckokatolíkov - Ľutine (okr. Sabinov). V súčasnosti má gréckokatolícka cirkev na našom území vo svojich radoch vyše 340 kňazov, ktorí sa starajú o vyše 200 000 veriacich. Gréckokatolíci majú svoje vlastné materské, základné a stredné školy a taktiež svoju vlastnú gréckokatolícku teologickú fakultu, kde študujú bohoslovci ale rovnako laici. Bohoslovci majú svoj vlastný seminár, blahoslaveného Pavla Petra Gojdiča, ktorý sa nachádza v Prešove a toho času sa v jeho radoch pripravuje na svoje budúce povolanie niečo vyše 70 bohoslovcov. Gréckokatolícka cirkev na Slovensku má tiež mnohé iné aktivity, kde sa venuje špecifickým skupinám veriacich vo svojich centrách. Mladým ľuďom a študentom je ponúkaná formácia v Gréckokatolíckom mládežníckom centre v Juskovej Voli (okr. Vranov nad Topľou) a taktiež v Gréckokatolíckom pastoračnom centre v Prešove. Pre rodinu je takéto špecifické zariadenie na Sigorte (okr. Prešov) - Centrum pre rodinu a napokon je to Pastoračné centrum pre Rómov v Čičave (okr. Vranov nad Topľou). V súčasnej dobe môžeme povedať, že gréckokatolícka cirkev na Slovensku žije dynamickým spôsobom, vo farnostiach sú organizované rôzne púte, výlety, stavajú sa mnohé chrámy, staršie sa renovujú, pracuje sa na poli mládeže, ale vôbec v každej vekovej kategórii. Pre túto cirkev sú príznačné aj pútnické miesta, ktoré sa nachádzajú v Litmanovej v okr. Stará Ľubovňa a v Ľutine, v okrese Prešov.¹³

Záver

Téma gréckokatolíckej cirkvi a jej fungovania od roku 1968 až po súčasnosť je síce čo sa časového obdobia v histórii krátky časový úsek, avšak aj tento krátky čas je bohatý na dejinné udalosti týkajúce sa tejto cirkvi a jej pôsobenia na našom území. Prešla cez neexistenciu a neslobodu k trpeniu aby napokon vzrastala a kvitla čoho sme

¹³ <http://www.grkatpo.sk/>

svedkami aj dnešných dní kedy ma gréckokatolícka cirkev jedno z popredných miest v konfesionálnom zložení nášho obyvateľstva. Aby sme sa však nebavili o číslach nemali by sme zabúdať na činnosti, ktoré vyvíja na poli pastorácie, evanjelizácie a samozrejme nezabudli aj na jej misijné snahy doma, ale aj za hranicami. Gréckokatolícka cirkev na Slovensku prešla dlhým vývojom v mnohých odvetviach a mnohými namáhavými skúškami a preto je dôležité zmapovať obdobie kedy táto cirkev bola trpená a kedy nebolo možné ju nejako mapovať alebo štatisticky sledovať a plynulo prejsť k zmene, ktorá nastala po roku 1989.

Zoznam použitej literatúry:

SEMAN, J.: *A znova žijeme*. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1997. s. 52.

SZÉKELY, G.- MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*. Košice : Slovo a.s., 1997.

ŠIMKO, M.: *Dejiny gréckokatolíckeho kňazského seminára blahoslaveného Pavla Petra Gojdiča v Prešove* . In: Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku II. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2008.

ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945 – 1989*. Prešov : PETRA, 1998.

<http://www.grkatpo.sk/>

MEDIÁLNA VÝCHOVA V KONTEXTE CELOŽIVOTNÉHO VZDELÁVANIA

Silvia Nováková
silvia.oscipovska@smail.unipo.sk

Abstrakt: The contribution brings the importance of media education in the context of lifelong learning. It analyzes the status of media education in the past and present conditions of Slovak education. Defines media literacy, which is closely related to education issues in the media. The massive growth of media in society has direct implications for the context of media education. Post subject stresses the need to introduce media education to the environment for primary, secondary and higher education. The introduction of this subject, we can avoid the negative impact of mass media on humans.

Key words: Media education. Media literacy. Education. Lifelong learning.

Recenzent: doc. ThDr.. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.

Úvod

V posledných rokoch predstavuje v našej spoločnosti celoživotné vzdelávanie čoraz významnejšie postavenie. Vďaka jeho rozvoju sa zvyšuje konkurencieschopnosť, zabezpečuje sa vyššia zamestnanosť, flexibilita a osobný rozvoj. Začlenením mediálnej výchovy do systému celoživotného vzdelávania predpokladáme vytvorenie vhodných podmienok pre samotný systém vzdelávania a sprístupnenie mediálnej výchovy širokým vrstvám spoločnosti. V príspevku chcem poukázať na dôležitosť mediálnej výchovy vo formálnom aj neformálnom vzdelávaní, keďže mediálna výchova na Slovensku, na rozdiel od západnej Európy, nemá veľkú tradíciu. Zavedenie predmetu mediálna výchova v školách ako povinného predmetu má svoje opodstatnenie. Žiaci by si tak viac uvedomovali vplyv médií na ich osobnosť a mali by k nim kritickejší prístup. Rovnako netreba podceňiť ani vzdelávanie pedagogických zamestnancov. Mám snahu prispieť k čiastkovému riešeniu

teoretických aj praktických otázok súvisiacich s permanentným úsilím o skvalitňovanie vzdelávania a výchovy.

Mediálna výchova

V dnešnej informačnej spoločnosti žije človek ponorený do sveta mediálnych posolstiev. Média a masmédiá sa čoraz viac stávajú socializačným a výchovno-vzdelávacím prostriedkom. Silným spôsobom vplyvajú na správanie jednotlivca a spoločnosti, utvárajú životný štýl a určujú kvalitu života. Média svojimi produktmi na strane jednej pozitívne formujú osobnosť človeka, na strane druhej sú ohrozením jeho zdravého vývinu. Človek, hlavne dieťa, nie vždy dokáže s produktmi médií a masmédií adekvátne zaobchádzať, filtrovať a selektovať čo je správne a čo nesprávne. Tu sa otvára priestor pre mediálnu výchovu.¹

Počiatky mediálnej výchovy siahajú do Veľkej Británie, kde v tridsiatych rokoch minulého storočia vznikli učebné osnovy, ktoré vo svojom obsahu mali iniciatívu chrániť recipientov pred škodlivým vplyvom komunikačných prostriedkov. Podľa vzoru Veľkej Británie mediálnu výchovu začali do učebných osnov zaraďovať aj ďalšie anglofónne krajiny ako Austrália, Kanada či Spojené štáty americké. V sedemdesiatych a osemdesiatych rokoch sa mediálna výchova dostala aj do prostredia európskych škôl, najmä v Škandinávii. Predmet mediálna výchova sa dostal do učebných osnov základných, stredných aj vysokých škôl ako samostatný predmet alebo ako súčasť iných predmetov. Výchova v oblasti médií sa stala zaujímavá aj pre pedagogiku a filmovú vedu. Konali sa rôzne konferencie, ktoré sa snažili sformulovať hlavné ciele a úlohy mediálnej výchovy. Podľa britského filmového inštitútu hlavným cieľom mediálnej výchovy pre deti na prvom stupni základných škôl má byť „*rozvíjanie kritického myslenia detí vo vzťahu k médiám prostredníctvom analýzy a produkcie mediálnych komunikantov.*“²

¹ Porov. ADAMCOVÁ, A.: *Štátny vzdelávací program Mediálna výchova*. Dostupné na internete: www.statpedu.sk/files/documents/svp/prierezove_temy/medialna_iscsed1.pdf (03.06.2013).

² ZASEPA, T., OLEKŠÁK, P., RONČÁKOVÁ, T.: *Človek, slovo a obraz v médiách*. Ružomberok : VERBUM, 2010. s. 178.

V roku 1999 sa vo Viedni pod záštitou UNESCO konalo sympóziu Mediálna výchova a digitálny vek, na ktorom sa zástupcovia médií dohodli zaradiť mediálnu výchovu medzi vzdelávacie predmety v školských systémoch jednotlivých krajín, pričom tento predmet mal mať charakter stáleho a neformálneho vzdelávania. Na Slovensku sa potreba zavedenia mediálnej výchovy do slovenských škôl intenzívne začala ozývať v deväťdesiatych rokoch 20. storočia. Východiskom pre zavedenie mediálnej výchovy do obsahu školského vzdelávania bol Návrh koncepcie integrácie mediálnej výchovy ako inovatívneho prvku obsahu vzdelávania do stupňov nášho vzdelávacieho systému.³

Na zasadnutí Rady pre spoločenské komunikačné prostriedky Konferencie biskupov Slovenska 11. novembra 2002 aj biskupi diskutovali o potrebe mediálnej výchovy na základných a stredných školách. Názory na zavedenie tohto predmetu do výchovno-vzdelávacieho procesu sa u členov Konferencie biskupov Slovenska líšili, faktom však ostáva skutočnosť, že dnešná mladá generácia potrebuje výchovu v oblasti médií. Snaha zaviesť mediálnu výchovu súvisí s hĺbkou prenikania masmédií do nášho života. Masmédia sa stali súčasťou spoločnosti a zabezpečujú v nej dôležité funkcie. V projekte Milénium autori V. Rosa, I. Turek a M. Zelina vymedzujú kurikulárnu transformáciu ako jeden z cieľov výchovy a vzdelávania. Navrhujú ako jeden z budúcich obsahov výučby multimediálnej komunikácie. Priestor pre mediálnu edukáciu teda v prostredí slovenskej školy existuje.⁴

Rada Európy definovala mediálnu výchovu ako „*praktické vyučovanie zacielené na budovanie mediálnej kompetencie, chápanej ako kritický a rozlišujúci postoj voči médiám s cieľom vychovať emancipovaných občanov, schopných vytvoriť si svoj vlastný názor na základe prijatých informácií.*“⁵ Táto definícia sa stala východiskom aj pre slovenské školstvo.

³ Porov. ZASEPA, T., OLEKŠÁK, P., RONČÁKOVÁ, T.: *Človek, slovo a obraz v médiách*. Ružomberok : VERBUM, 2010. s. 179-180.

⁴ Porov. PRIBULA, M.: *Mediálna výchova v školskej katechéze*. Ružomberok : Pedagogická fakulta, 2003. s. 68-69.

⁵ Rada Európy Parlamentné zhromaždenie. *Odporúčanie 1466 Mediálna výchova*. Dostupné na internete: www.culture_gov.sk/koncepcia-medialnej-vychovy-v-sr-1d3.html (24.05.2013).

Hlavným cieľom mediálnej výchovy je získať a rozvinúť mediálnu gramotnosť a osvojiť si mediálne kompetencie, teda získať schopnosť prijímať, analyzovať, hodnotiť a komunikovať širokú škálu mediálnych obsahov. „*V mediálnej výchove ide skôr o múdrosť ako o vedomosti, skôr o schopnosť ako znalosť, skôr o prax a skúsenosť ako o teóriu.*“⁶ Mala by byť zameraná na dospelého človeka dneška, ako aj budúcnosti, ktorý udrží krok s moderným vývojom.

Je dôležité vypracovať koncepciu mediálnej výchovy ako súčasť celoživotného vzdelávania. Mediálna výchova sa zaraďuje medzi všeobecno-vzdelávacie predmety. Nachádza sa na hranici medzi humanitnými vedami, pedagogikou, psychológiou a masmediálnymi štúdiami. Je to samostatná vedná disciplína, rovnocenná s pedagogikou rodiny, sociálnou psychológiou, sociológiou, sociálnou náukou Cirkvi, katolíckou pedagogikou, katechetikou. Využíva poznatky filológie, tlačí a histórie médií.⁷

Experimentálny projekt Mediálna výchova ako nepovinný a voliteľný predmet na základných školách a osemročných gymnáziách vypracoval učebné osnovy predmetu mediálna výchova, učebné texty a metodické materiály. Školská reforma v rokoch 2008 – 2009 začlenila mediálnu výchovu ako povinnú súčasť všeobecného vzdelávania na základných a stredných školách. V súčasnosti je vymedzená ako priezovná téma v štátnych vzdelávacích programoch pre predprimárne, primárne, nižšie a vyššie sekundárne vzdelávanie. Je povinnou súčasťou obsahu vzdelávania a jej realizácia môže prebiehať trojakou formou:

- ako integrovaná súčasť vzdelávacieho obsahu a vhodných učebných predmetov,
- ako samostatný učebný predmet v rámci rozširujúcich hodín,
- formou projektu alebo kurzu.⁸

⁶ ZASEPA, T., OLEKŠÁK, P., RONČÁKOVÁ, T.: *Človek, slovo a obraz v médiách*. Ružomberok : VERBUM, 2010. s. 173.

⁷ Porov. ZASEPA, T., OLEKŠÁK, P.: *Mediálna výchova*. Ružomberok : Filozofická fakulta, Katolícka univerzita, 2008. s. 15.

⁸ Porov. ZASEPA, T., OLEKŠÁK, P., RONČÁKOVÁ, T.: *Človek, slovo a obraz v médiách*. Ružomberok : VERBUM, 2010. s. 180-181.

Jej vyučovanie je pomerne zložité. Učitelia potrebujú flexibilný manuál ako vyučovať mediálnu výchovu ako samostatný predmet. V. Kačinová upozorňuje, že „*učiteľom v súčasnosti chýba záväzné usmernenie ako realizovať mediálnu výchovu po obsahovej a cieľovej stránke. Štátne vzdelávacie programy síce charakterizujú mediálnu výchovu na jednotlivých stupňoch vzdelávania, avšak nie je bližšie špecifikovaná jej obsahová zložka a plánované výučbové ciele sú zadefinované len všeobecne.*“⁹

Problémom sú vzdelávacie materiály, ktoré by mali byť základným prvkom pri vyučovaní mediálnej výchovy. Pozornosť by sa mala venovať vzdelávaniu učiteľov na základnej, ale aj na ďalších úrovniach našich škôl. Učitelia a častokrát aj rodičia sú bezmocní zosúladiť svoj profesný život s mediálnymi skúsenosťami svojich detí. Je pre nich ťažké vyrovnáť sa so zmenami, ktoré prináša moderná komunikácia. Všetci cítime naliehavú potrebu radikálnejšie zakročiť do vzdelávania v oblasti masmédií, teda vytvárať mediálnu výchovu.¹⁰

Ako kľúčová sa ukazuje príprava vyučujúcich, ktorá v súčasnosti v podmienkach nášho školstva prebieha formou kurzov. V budúcnosti by sa mediálna výchova mala zaradiť do programov vysokoškolského štúdia na pedagogických alebo filozofických fakultách, takto by sa priamo pripravovali budúci učitelia v rámci jednoodborového alebo dvojodborového magisterského štúdia učiteľstva. Mala by vzniknúť aprobácia učiteľstvo mediálnej výchovy v kombinácii s učebnými predmetmi ako je slovenský jazyk a literatúra, etická výchova, občianska výchova, náboženská výchova a informatika. Rovnako by sa mohla stať mediálna výchova súčasťou nepedagogického štúdia. Výzvou pre slovenské školstvo je vytvoriť študijný program zameraný na mediálnu výchovu v odboroch ako je žurnalistika, masmediálne štúdia, pedagogika, psychológia a ďalšie.¹¹

⁹ ZASEPA, T., OLEKŠÁK, P., RONČÁKOVÁ, T.: *Človek, slovo a obraz v médiách*. Ružomberok : VERBUM, 2010. s. 181.

¹⁰ Porov. ADAMCOVÁ, A.: *Štátny vzdelávací program Mediálna výchova*. Dostupné na internete: www.statpedu.sk/files/documents/svp/prierezove_temy/medialna_isced1.pdf (03.06.2013).

¹¹ Porov. ZASEPA, T., OLEKŠÁK, P., RONČÁKOVÁ, T.: *Človek, slovo a obraz v médiách*. Ružomberok : VERBUM, 2010. s. 182-183.

Mediálna výchova predstavuje pomoc pre rodinu, školu, formuje postoje, ktoré sú nevyhnutné pre príjem mediálneho vysielania u vychovávaného. Skúma vplyv médií na osobnosť človeka. Spracúva vedecké zásady formovania správneho prijímania prostriedkov masovej komunikácie u vychovávaných ľudí, je to teória výchovy k používaniu masmédií. V prvom rade jej príjemcom má byť človek ak prijímateľ médií, nezabúda však ani na osoby, ktoré sa na tomto procese podieľajú ako vlastníci médií, autori textov, režiséri, scenáristi. Práve od nich totiž závisí vplyv vysielaných obsahov na osobnosť príjemcu.¹²

Mediálna gramotnosť

T. Zasepa, U. Eco, D. McQuail, W. Welch, M. McLuhan a iní odborníci v oblasti mediálnej problematiky sa zhodujú, že médií symbolicky formujú ľudský život, štrukturujú, respektíve znevažujú a ničia hodnoty a manipulujú s príjemcom. Vytvárajú novodobé mýty, predstavy, ideály, tvarujú realitu na svoj obraz podľa vlastných záujmov. Vývojové trendy v oblasti médií do značnej miery zodpovedajú globalizačným vplyvom, čo sa prejavuje vo všetkých sférach života.¹³

Najvýznamnejšou a súčasne najťažšou úlohou človeka v modernej spoločnosti je orientovať a vo svete v ktorom žije a pochopiť ho. Človek žijúci v spoločnosti, ktorá je úzko spätá s médiami, potrebuje k životu určitú základnú výbavu, ktorou je takzvaná mediálna gramotnosť. Požiadavka pestovať a rozvíjať mediálnu gramotnosť sa objavuje aj v dokumentoch Európskych orgánov. Európska komisia vydala v roku 2007 dokument pod názvom Európsky prístup k mediálnej gramotnosti v digitálnom prostredí. V tomto dokumente je mediálna gramotnosť definovaná ako *„schopnosť získavať prístup k médiám, chápať a kriticky vyhodnocovať rôzne aspekty médií a mediálnych obsahov a vytvárať oznámenia v rôznych kontextoch. Mediálne gramotní ľudia by mali byť schopní uskutočniť informovanú voľbu, chápať povahu obsahu a služieb a byť schopní využívať celú šírku príležitostí, ktoré ponúkajú nové komunikačné technológie. Mali by byť schopní*

¹² Porov. ZASEPA, T., OLEKŠÁK, P.: *Mediálna výchova*. Ružomberok : Filozofická fakulta, Katolícka univerzita, 2008. s. 17-18 .

¹³ Porov. ŽILKOVÁ, M.: *Globalizačné trendy v mediálnej tvorbe*. Nitra : Filozofická fakulta, 2006. s. 17.

*lepšie chrániť seba a svoju rodinu pred škodlivým alebo urážlivým obsahom. Preto je treba rozvoj mediálnej gramotnosti vo všetkých oblastiach spoločnosti podporovať a starostlivo sledovať jej pokrok.*¹⁴

Termínom mediálna gramotnosť označujeme schopnosť komunikovať s použitím rôznych komunikačných prostriedkov. Je synonymom spoločenského pohybu, ktorý vedie k formovaniu takýchto schopností u recipientov. *„Mediálnu gramotnosť môžeme označiť ako schopnosť kompetentnej komunikácie vo všetkých druhoch médií: tlačенých i elektronických, prejavujúca sa v uvedomelom využívaní, chápaní, analýze a kritickom hodnotení slovných, vizuálnych a zvukových záznamov.*¹⁵

Iná definícia hovorí, že mediálna gramotnosť je *„schopnosť, ktorá pomáha recipientovi neformálne a kriticky chápať povahu masových médií, ich techniky a vplyv týchto techník. Je to vzdelanie, ktoré má recipientom pomôcť pochopiť, ako médiá pracujú, ako sú organizované a ako vytvárajú realitu. Mediálna gramotnosť tiež dáva recipientom možnosť tvoriť mediálne produkty.*¹⁶

Mediálna gramotnosť je aj obrazom spoločenských zmien a zmien vo sfére výchovy, ktoré vidíme v mnohých krajinách sveta. Zvyšovanie mediálnej gramotnosti sa deje prostredníctvom mediálnej výchovy, mediálnej osvetu a profesnej alebo odbornej prípravy. Ide o systematické predávanie poznatkov o médiách v školskom prostredí, v rámci základného, stredného alebo vyššieho školského vzdelávania. V mimoškolskom prostredí to môžu byť najrôznejšie mimoškolské aktivity ako napríklad krúžky. Mediálna osвета sa realizuje najčastejšie prostredníctvom samotných médií, informovaním verejnosti a v občianskych aktivitách. Mám na mysli napríklad vzdelávacie programy vo vysielaní, mediána kritika tlače, osvetové weby a podobne. Odborná alebo profesná príprava zahŕňa prípravu tých, ktorý v najrôznejších podobách realizujú mediálnu výchovu, predovšetkým

¹⁴ JIRÁK, J., KÖPPOVÁ, B.: *Masová média*. Praha : Portál, 2009. s. 372-373.

¹⁵ ZASEPA, T., OLEKŠÁK, P., RONČÁKOVÁ, T.: *Človek, slovo a obraz v médiách*. Ružomberok : VERBUM, 2010. s. 174.

¹⁶ PAELA, G.: *Mediálna problematika v katolíckej náboženskej výchove*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008. s. 77.

sú to učitelia a vychovávatelia, na druhej strane je to príprava tých, ktorí sa podieľajú na mediálnej produkcii, predovšetkým novinárov.¹⁷

Celoživotné vzdelávanie

Európska únia definovala celoživotné vzdelávanie ako cieľnú vzdelávaciu činnosť, ktorej účelom je neustále zlepšovať vedomosti, zručnosti a celkové spôsobilosti jednotlivcov. Na základe formy vzdelávacích aktivít ho môžeme rozdeliť na tri základné kategórie. Patrí tu formálne vzdelávanie vzťahujúce sa k inštitúciám určeným na vzdelávanie a odbornú prípravu. Tento druh vzdelávania sa ukončuje udeľením oficiálne uznaných dokladov a nadobudnutím kvalifikácie. Druhú skupinu tvorí neformálne vzdelávanie, ktoré sa uskutočňuje popri formálnom vzdelávaní alebo po jeho ukončení. Neukončuje sa nadobudnutím oficiálnych dokladov, oproti formálnemu vzdelávaniu sa realizuje na základe participácie a dobrovoľnosti. Do tretej skupiny zaradíme neinštitucionálne vzdelávanie, môžeme ho nazvať aj informálne vzdelávanie. Je súčasťou každodenného života, nemusí byť zámerné a vzdelávajúci si ho nemusia uvedomovať alebo rozpoznať, rozvíja a dopĺňa ich vedomosti a zručnosti.

Je dôležité vytvoriť pravidlá a postupy uznávania neformálneho vzdelávania. Každý človek by mal dostať príležitosť na základe potrieb trhu rozšíriť a prehĺbiť si kvalifikáciu, ktorú nadobudol vo formálnom školskom vzdelávaní. Z hľadiska efektivity celoživotného vzdelávania je dôležité zaviesť systém riadenia kvality neformálneho vzdelávania, napríklad akreditáciu vzdelávacích programov, zvyšovaním odbornej spôsobilosti lektorov. Dôležité je aj vytvorenie inštitucionalizovanej bázy pre oblasť neformálneho vzdelávania, ktorá bude mať podobu otvoreného systému vzdelávacích inštitúcií, ktoré budú vytvárať podmienky priestupnosti medzi formálnym a neformálnym vzdelávaním pre rôzne spoločenské oblasti.¹⁸

Koncepcia celoživotného vzdelávania bola v Slovenskej republike schválená uznesením vlády Slovenskej republiky vo februári v roku

¹⁷ Porov. JIRÁK, J., KÖPPLOVÁ, B.: *Masová média*. Praha : Portál, 2009. s.373.

¹⁸ Porov. *Koncepcia mediálneho výchovy v Slovenskej republike v kontexte celoživotného vzdelávania*. Dostupné na internete: http://www.zodpovedne.sk/download/koncepcie_medialnej_vychovy_v_SR.pdf (22.05.2013).

2004. Definuje priority a ciele pre celoživotné vzdelávanie, smer a riadenie procesov v konkrétnych oblastiach. Hlavné ciele mediálnej výchovy v procese celoživotného vzdelávania sú:

- zvýšiť mediálnu gramotnosť všetkých vekových skupín,
- aktualizovať mediálne kompetencie, zodpovedný a kritický prístup k médiám, efektívne využívať média a nové komunikačné technológie,
- učiť „učiť sa“ a využívať možnosť, ktoré nám médiá ponúkajú, vo svoj prospech,
- chrániť deti a dospievajúcu mládež pred hrozbami médií v obsahovej ponuke alebo spôsobe komunikácie,
- chrániť špecifické skupiny populácie ako sú dospelí a seniori, pred obsahmi a službami, ktoré by svojou povahou mohli ohrozovať a ktoré táto skupina populácie nedokáže vzhľadom na nedostatočnú úroveň mediálnej gramotnosti posúdiť,
- zabrániť formám generačného komunikačného a informačného zaostávania,
- zabrániť akýmkoľvek formám sociálneho vylúčenia z dôvodu nedostatočnej mediálnej gramotnosti.¹⁹

Mediálnu výchovu v procese celoživotného vzdelávania môžeme rozdeliť do troch základných úrovní, ktorými sú:

- primárna a všeobecná úroveň, ktorá predstavuje základný rámec mediálneho vzdelávania. Dôraz kladie na základné mediálne kompetencie, zručnosti a schopnosti vo vzťahu k médiám. Formuje kritický a selektívny prístup obsahovej ponuke médií a systémom komunikácie, základnú poznatkovú úroveň jednotlivcov z oblasti médií a nových komunikačných technológií.
- sekundárna a aktualizácia úroveň, zahŕňa aktualizáciu schopností a zručností jednotlivcov v nadväznosti na vý-

¹⁹ Porov. *Koncepcia mediálneho výchovy v Slovenskej republike v kontexte celoživotného vzdelávania*. Dostupné na internete: http://www.zodpovedne.sk/download/koncepcie_medialnej_vychovy_v_SR.pdf (22.05.2013).

voj médií. Dopĺňa vedomosti, ktoré študenti získali vo formálnom vzdelávaní.

- terciárna a špecifická úroveň, ktorá vo svojom obsahu zahŕňa všetky potenciálne sféry ohrozenia. Chráni špecifické skupiny populácie pred mediálnymi obsahmi a službami, ktoré by ich mohli svojou povahou ohroziť, rovnako tu patrí aj prevencia generačného zaostávania a sociálneho vylúčenia, mediálnu gramotnosť a ochranu znevýhodnených skupín seniorov.²⁰

1. decembra 2009 Národná rada Slovenskej republiky schválila zákon o celoživotnom vzdelávaní, ktorý upravuje celoživotné vzdelávanie. Vytvorením podmienok pre celoživotné vzdelávanie bude možné zabezpečiť prístup k mediálnej výchove pre široké vrstvy obyvateľov.

Záver

Napriek všetkým spomínaným aktivitám mediálna výchova je málo cenená v každodennom živote jednotlivca. V tejto oblasti stále chýbajú aktivity zamerané celospoločensky alebo aj celoštátne. Význam mediálnej výchovy v spoločnosti rastie priamo úmerne s rýchlym vývojom médií a komunikačných technológií. Mediálna výchova sa považuje za prostriedok zvyšovania mediálnej gramotnosti a orientácie v mediálnom svete. V modernej spoločnosti by mediálna výchova mala byť jedným z najmodernejších trendov súčasnosti.²¹

Média, podľa slov známeho slovenského herca a vysokoškolského pedagóga Jozefa Adamoviča, dopĺňujú štyri živly sveta – oheň, voda, vzduch a zem. Uvažovať, či mediálna výchova je alebo nie je potrebná je úplne bezpredmetné. Potreba mediálnej výchovy je vysoko aktuálna aj v podmienkach celoživotného vzdelávania, pretože ak tejto proble-

²⁰ Porov. *Koncepcia mediálneho výchovy v Slovenskej republike v kontexte celoživotného vzdelávania*. Dostupné na internete: http://www.zodpovedne.sk/downloadd/koncepcie_medialnej_vychovy_v_SR.pdf (22.05.2013).

²¹ Porov. SLAVÍKOVÁ, N.: Význam mediálnej výchovy v prvej dekáde 21. storočia. In : *Mediálna výchova v otvorenom priestore. Zborník z konferencie*. Bratislava : Danube Prix, 2010. s. 17.

matike nebude venovať dostatok miesta, budeme médiami ovládaní ako mechanické bábky.

Zoznam použitej literatúry:

- ADAMCOVÁ, A.: *Štátny vzdelávací program Mediálna výchova*.
Dostupné na internete:
www.statpedu.sk/files/documents/svp/prierezove_temy/medialna_iscsed1.pdf (03.06.2013).
- JIRÁK, J., KÖPPOVÁ, B.: *Masová média*. Praha : Portál, 2009. s.416 s. ISBN 978-80-7367-466-3.
- Koncepcia mediálneho výchovy v Slovenskej republike v kontexte celoživotného vzdelávania*. Dostupné na internete:
http://www.zodpovedne.sk/download/koncepcie_medialnej_vychovy_v_SR.pdf (22.05.2013).
- MIČIENKA, M, JIRÁK, J. a kol.: *Základy mediální výchovy*. Praha : Portál, 2007. 295 s. ISBN 978-80-7367-315-4.
- Mediálna výchova v otvorenom priestore. Zborník z konferencie*.
Bratislava : Danube Prix, 2010. 119 s. ISBN 978-80-970604-5-9.
- PAĽA, G.: *Mediálna problematika v katolíckej náboženskej výchove*.
Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008. 274 s. ISBN 978-80-8068-878-3.
- PAĽA, G.: *Vybrané praktické prístupy pre mediálnu edukáciu*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010. 241 s. ISBN 978-80-555-0305-9.
- POLÁKOVÁ, E.: *Mediálne kompetencie. Úvod do problematiky mediálnych kompetencií zväzok I*. Vranov nad Topľou : ELIROL, 2011. 146 s. ISBN 978-80-89528-02-8.
- PRIBULA, M.: *Mediálna výchova v školskej katechéze*. Ružomberok : Pedagogická fakulta, 2003. 94 s. ISBN 80-89039-20-0.
- Rada Európy Parlamentné zhromaždenie. *Odporúčanie 1466 Mediálna výchova*. Dostupné na internete: www.culture_gov.s/koncepcia-medialnej-vychovy-v-sr-1d3.html (24.05.2013).
- ZASEPA, T.: *Média v čase globalizácie*. Bratislava : LÚČ, 2002. 432 s. ISBN 80-7114-387-1.

- ZASEPA, T., OLEKŠÁK, P., RONČÁKOVÁ, T.: *Človek, slovo a obraz v médiách*. Ružomberok : VERBUM, 2010. 327 s. ISBN 978-80-8084-479-0.
- ZASEPA, T., OLEKŠÁK, P.: *Mediálna výchova*. Ružomberok : Filozofická fakulta, Katolícka univerzita, 2008. 195 s. ISBN 978-80-8084-291-8.
- ŽILKOVÁ, M.: *Globalizačné trendy v mediálnej tvorbe*. Nitra : Filozofická fakulta, 2006. 134 s. ISBN 80-8050-941-7.

VPLYV MÉDIÍ NA SÚČASNÚ SPOLOČNOSŤ

Anton Parilák
anton.parilak@smail.unipo.sk

Abstract: If we wanted to characterize our age, certainly one of the most important attributes would be that it is quick. We live fast, we want to work efficiently and quickly and we need to gain and sell quickly a lot of information. It is difficult to imagine life, work, even our leisure time without television or Internet access. The media is a part of society already almost for a hundred years. It plays an important role in the formation and development of today's society. The ambition of this paper is to highlight the impact of media on society.

Key words: the impact of media, manipulation, internet, media and children, media and church

Recenzent: doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, Phd.

Úvod

Ak by sme chceli charakterizovať dnešnú dobu určite jedným z najdôležitejších prívlastkov by bolo, že je rýchla. Žijeme rýchlo, chceme pracovať efektívne a rýchlo a k tomu potrebujeme rýchlo získať a predávať množstvo informácií. Ťažko si vieme predstaviť život, prácu ale už aj voľný čas bez televízie či prístupu na internet. Média sú už takmer sto rokov súčasťou spoločnosti. Zohrávajú významnú úlohu pri tvorbe a vývoji dnešnej spoločnosti, ktorej členom by mali poskytovať zmapovanú situáciu, odohrávajúcu sa v nej, ako aj prinášať potešenie a zábavu. Stále viac a viac vstupujú do nášho života prostredníctvom televízie, rádia, tlače alebo internetu a ovplyvňujú verejnú mienku. Pôsobia na charakter človeka teda na vlastnosti prejavujúce sa v jeho konaní a spôsobe myslenia.

Vznik a rozvoj masových médií

Pojem médiá patrí medzi najpoužívanejšie pojmy súčasnosti. Máme na mysli hlavne tlač, rozhlas, televíziu, prípadne médiá založené na digitálnom spracovaní a prenose dát, ktoré nesú označenie „nové“. Slovo médium vychádza z latinčiny a znamená prostriedok, prostred-

ník, sprostredkujúci činiteľ – teda to, čo niečo sprostredkováva. Tento výraz sa vyskytuje aj vo fyzike, chémii, biológii, výpočtovej technike i teórii sociálnej komunikácie. „A práve odbory, ktoré sa venujú rôznym prejavom medziľudskej, sociálnej komunikácie, označujú pojmom médium/médiá to, čo sprostredkováva niekomu nejaké zdelenie, teda médium komunikačné.“¹

Masové médiá chápeme ako sprostredkovateľské systémy a prostriedky, ktoré umožňujú správy v nich zakódované dostať až ku konzumentom, ktorí predstavujú veľké, anonymné a heterogénne súbory adresátov. Prostriedky masovej komunikácie slúžia na sprostredkovanie informácií pomocou techniky. Existuje niekoľko pohľadov, podľa ktorých možno členiť masovokomunikačné prostriedky:

A. Podľa dosahu šírenia informácií:

- a) nadnárodné (spravodajské agentúry),
- b) celoplošné (celoštátne denníky, televízie, rozhlas),
- c) multiregionálne,
- d) regionálne,
- e) lokálne.

B. Podľa formy vlastníctva:

- a) verejnoprávne,
- b) súkromné.

Tento tzv. duálny systém vysielania je predpokladom pre hodnotenie spoločnosti ako demokratickej. V našom štáte je zaručený zákonom č. 468/1991 Zb. z 30.10.1991, ktorý upravuje práva a povinnosti právnických a fyzických osôb a štátnych orgánov pri prevádzkovaní rozhlasového a televízneho vysielania.

C. Podľa spôsobu šírenia signálu

- a) terestriálne (pozemné vysieláče),
- b) satelitné (prostredníctvom družice),
- c) prostredníctvom káblových rozvodov.

D. Podľa charakteru programovej ponuky:

- a) plnoformátové – STV, TV Markíza, TV Joj, TV NOVA atď.
- b) monotematické – špecializované – TA 3, DOMA, HBO...

E. Podľa techniky výstupu informácií:

¹ JIRÁK, J. Úvod do studia médií. 1. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2003, s.16

- a) optické – tlač, billboard,
- b) akustické – rozhlas, audionahrávky,
- c) opticko-akustické – televízia, internet.²

Za najdôležitejšiu funkciu konvenčných médií sa považuje šírenie informácií, tvorba a kontrola verejnej mienky. Sú špecificky navrhnuté tak, aby zasiahli veľmi veľké obecnstvo.

Vplyv médií na spoločnosť

Už sama existencia médií a ich technologický vývoj majú nepochybne veľký spoločenský význam. Možno to pozorovať napr. príchodom televízie do domácnosti prejavujúcou sa v dennom rytme členov domácnosti, či usporiadaním nábytku, upevňovaním hierarchie v rodine vyjadrené právom na prvé čítanie novín alebo užívaním diaľkového ovládača apod.

Zvláštnu pozornosť si zasluhuje predpokladaný vplyv médií na stabilitu spoločnosti. Podiel médií na stabilite spoločnosti sa vysvetľuje rôznymi spôsobmi – médiá prispievajú k hegemonii, ponúkajú únik, sú nástrojom spoločenskej kontroly. Jedným z mechanizmov, ktorými sa tento vplyv odôvodňuje je napr. to, že ponúkajú „únik z každodennosti do sveta snov“.³ Zvlášť v súvislosti s digitalizáciou médií sa stále častejšie uvažuje aj o tom, že médiá sa priamo podieľajú na kontrole spoločnosti a jej príslušníkov tým, že ponúkajú len určité typy obsahov, ale aj tým, že sú k dispozícii osobám a skupinám, ktoré sa prostredníctvom médií pokúšajú pôsobiť na spoločnosť, sú napokon súčasťou počítačových systémov, ktoré o členoch spoločnosti zbierajú informácie a ďalej ich využívajú k obchodným či politickým účelom.⁴

Úvahy o vplyve médií sa objavujú vždy v zosilnenej miere s príchodom novej komunikačnej technológie. Pri premýšľaní o vplyve existencie danej podoby média na život jednotlivca prichádzajú niektorí autori k záveru, že príchod digitalizovaných médií a počítačových sietí znamená ďaleko väčšiu možnosť kontroly nad chovaním človeka

² Porov. BRESTOVANSKÝ, M.: *Úvod do mediálnej výchovy*. Trnava: TU v Trnave:2010 s. 12 -13.

³ KUNCZIK, 1994, s. 58 in JIRÁK, J. – KÖPPLOVÁ B.: *Média a spoločnosť*. Praha : Portál, 2007, s. 185.

⁴ Porov. JIRÁK, J. – KÖPPLOVÁ. B.: *Média a spoločnosť*. Praha : Portál, 2007, s. 184.

než kedykoľvek predtým. S každým použitím platobnej karty, kreditnej karty či modemu, s každým vyplnením akejkoľvek prihlášky sa stávame súčasťou databázy a ponúkame o sebe celý rad informácií a neustále odhaľujeme svoje súkromie.⁵

Norbert Wiener už v roku 1948, teda pred érou televízie tvrdil, že „...masmédiami je človek manipulovaný. Niekedy sa správa ako blázon a tam, kde je dosť bláznov, majú darebáci väčšiu možnosť ich vykorisťovať. Táto politika lži spôsobí, že si kúpi konkrétnu značku cigariet; táto politika ho navedie na to, aby hlasoval za určitého kandidáta.“⁶

Médiá sú dnes rozhodujúcim nositeľom symbolickej moci, t.j. inštitúciou, ktorá oznamuje, aké významy majú slová, obrazy, gestá alebo činy, ktoré sa používajú v sociálnej praxi. Samy sebe pri tom nenastavujú kritické zrkadlo (ako to môžu robiť a niekedy aj robia voči nositeľom politickej či ekonomickej moci)⁷. Treba však dodať, že éra internetového priestoru web 2.0, ktorá so sebou priniesla podstatne väčšiu interaktivitu a obojstrannosť verejnej komunikácie (diskusné fóra, blogy, osobné stránky a pod.) túto „nesebakritickosť“ masmédií do istej miery kompenzuje. Čitateľ môže na internete zverejnený článok autora v diskusii spoluposudzovať s ostatnými. V menšej miere to už platí o televíznom vysielaní, avšak aj televízie už vyhľadávajú sociálny priestor na komunikovanie s užívateľmi (odkazmi na facebooku a pod.)⁸

Médiá predstavujú vplyvné socializačné a edukačné prostriedky. Sú nositeľmi a šíriteľmi hodnotových orientácií, etických princípov a ich významov, ponúkajú modely a vzory spoločenského (rolového) správania. Médiá sa významne spolupodieľajú na vytváraní osobnosti, identity a iných kvalít človeka.

Pozitívne a negatívne stránky médií

Aj globalizácia spoločenskej komunikácie a médií, ako každý iný dôležitý proces, má svoje dobré i zlé stránky. Pozitívne stránky:

⁵ Porov. JIRÁK, J. – KÖPPLOVÁ, B. c.d.s.185

⁶ VYBÍRAL, Z.: *Psychologie komunikace*. Praha : Portál, 2005, s. 21.

⁷ Porov. JIRÁK, J. – KÖPPLOVÁ, B. c.d.s. 7-8.

⁸ Porov. BRESTOVANSKÝ, M.: *Úvod do mediálnej výchovy*. Trnava: TU v Trnave:2010 s. 7.

- všeobecný pokrok v dostupnosti k informáciám,
- spoločenstvo spoločenskej komunikácie posilňuje vedomie všet'udského spoločenstva,
- rýchlosť odovzdávania správ: dnes sa už všetci a všade môžu všetko dozvedieť,
- možnosť účasti na kultúre a vzdelávaní vo veľmi širokej miere - otázka je, ako a kto to využíva,
- pomoc pre jednotlivcov v uskutočňovaní rozličných ťažkých rozhodnutí,
- demaskovanie zla, nemožnosť ukryť zlo, nech by sa objavilo kdekoľvek,
- možnosť upozorňovať na rozličné nebezpečenstvá,
- možnosť skutočného dialógu - so všetkými konzekvenciami dobrého porozumenia, pochopenia iných,
- rozširovanie overených a dobrých vzorov (napríklad fungovanie demokracie, zdravého života, trávenie voľného času a pod.),
- posilňovanie hospodárskeho, politického a intelektuálneho rozvoja.

Keďže dnes sa spoločenská komunikácia uskutočňuje predovšetkým prostredníctvom masmédií, k dispozícii máme prehľad najdôležitejších pozitívnych hodnôt masmédií. Treba sa však pozrieť aj na negatívne možnosti, čiže všimnúť si zlé vlastnosti. Okrem iných sem zaraďujeme:

- možnosti politickej a ideologickej manipulácie,
- tvorenie zdeformovanej reality: mediálnej alebo pomenovanej podľa najdôležitejšieho masmédia - televízna realita, keď ľudia prijímajú znetvorenú realitu, a pritom nevnímajú jej znetvorenie, čo im sťažuje kontakt s každodennou všednosťou a mení ich chápanie sveta i kritériá hodnotenia, a kamufluje pravdu,
- vznik závislosti od potešenia a zábavy,
- utváranie druhotného kultúrneho a intelektuálneho analfabetizmu,
- zahmlievame etických noriem, oslabovanie mravného základu a zodpovednosti,
- oslabenie spoločenských a rodinných väzkov, ktoré nahrádzajú veľmi krehké väzky iného druhu - spoločenstvo pred televízorom,
- sťaženie alebo znemožnenie kritického hodnotenia osôb, inštitúcií či ideí,

keďže mnoho závisí od spôsobu ich prezentácie v masmédiách. Tým sa rozhodnutia väčšiny stávajú riadené záujmovými skupinami,

- rozširovanie zlých životných vzorov, postojov, falošných autorít a pod.,

- presvedčanie o nových nevyhnutných potrebách, túžbach a pod.

Už z tohto prehľadu je jasné, aké obrovské možnosti robíť zlo majú masmédiá.

O tom, či v nich prevládajú dobré, alebo zlé vlastnosti, dozvedáme sa vďaka vedomému pozorovaniu masmédií a výskumu ich skutočného vplyvu na jednotlivcov.⁹

Médiá ako nástroj manipulácie

Ak je cieľom výlučne pritiahnutie čo najväčšieho počtu príjemcov a nanútenie vlastnej politickej predstavy, vtedy začínajú mať prvoradý význam kritériá slúžiace manipulácii. Takéto manipulácie prehlbujú informačný chaos a ľudí uvádzajú do omylu.

Nebolo by až také ťažké zhromaždiť dôkazy o tom, že svet je zlý, naša realita je ťažká a len veľmi zriedka môžeme očakávať niečo dobré. Prirodzene, že existuje dobro, ktoré sa prejavuje veľmi rozmanitým spôsobom, a že proporcie medzi dobrom a zlom nie sú vždy rovnaké, ale určite nie sú také, v akých dobro a zlo predstavujú masmédiá. V tomto smere mediálne zrkadlo v najväčšej miere falšuje realitu. Médiá sa využívajú ako nástroje skrytej či otvorenej manipulácie. Nie všetky médiá podliehajú nátlaku a používajú manipuláciu v rovnakej miere.

Najčastejšie prostriedky na dosiahnutie manipulácie (podľa Zasepu):

- *zamlčanie nepohodlných informácií* – ide o najčastejší a najľahší druh manipulácie

- *zverejňovanie neoverených informácií* - ide v istom zmysle o opak predchádzajúcej manipulácie. Zo zákona vyplývajúca povinnosť uviesť na správnu mieru tieto záležitosti sa veľmi šikovne obchádza a má podobu nikým nepovšimnutej formality. Napríklad, známe noviny palcovými titulkami alebo zvláštnou tlačou potvrdzujú nejaký neexis-

⁹ Porov. IŁOWIECKI, M – ZASEPA, T.: *Moc a nemoc médií*, Bratislava: Typi Universitatis Tyrnaviensis, vydavateľstvo Trnavskej univerzity, spoločné pracovisko TU a VEDY, vydavateľstva SAV, 2003, s.22

tujúci fakt a potom, po dlhšom čase, veľmi nenápadne a čo najmenším písmom, možno niekde na zadnej strane, zverejnia opravu, ktorá, samozrejme, vyznieva veľmi nejednoznačne a primerane nezrozumiteľne. Neoverená informácia už svoje dosiahla, v príjemcoch zasiala pochybnosti, a o to predsa šlo.

- *zámerne obvinenia* predstavujú očierňovanie politických protivníkov, osôb alebo inštitúcií z nejakých nevýhodných dôvodov

- *invektívy a definovania* - novinári si často poslúžia pestrými definíciami a prívlastkami s vedomím, že sa ľahko vryjú do pamäti a rovnako ľahko „prischnú“ danej osobe alebo inštitúcii, nezávisle od toho, či ide o označenie spravodlivé a správne, alebo také, ktoré môže byť uznané za neprípustné. Invektívy pôsobia na city podobne ako niektoré drastické scény.

- *manipulácia pomocou titulkov a perexov* Každému je známe, že mnohí ľudia si lepšie zapamätajú iba titulok (obsah článku skôr vypadne z pamäti, prípadne ho veľmi účinne zatieni sám titulok) a prečítajú si iba perex - krátky úvod, úvod k článku alebo informácii a najčastejšie je tlačенý iným typom písma. Rovnako si ľahšie zapamätajú avíza správ v televíznych novinách, prvé informácie, úvodné obrazy atď. Teda v titulku, v perexe alebo v ohlásení možno podať obsah, ktorý zmätie, respektíve celkom oklame, s úmyslom upevniť vo vedomí príjemcu isté hodnotenie.

- *metóda „prekrytia“* - vo vhodnom okamihu ide o podhodenie informácie (alebo témy či problému) takej zaujímavej, senzačnej, že odvráti pozornosť ľudí od inej témy (problému), a tým prekryje čosi, čo by podľa mienky manipulátorov malo zostať mimo záujmu.

- *metóda zdanlivých autorít* - vodcov mienky to znamená osôb, ktorých názory môžu mať veľký vplyv na mienku celého spoločenstva. najčastejšie jednoducho nazývame autoritou. Sú to osoby všeobecne dôveryhodné, s ktorých názormi máme a chceme rátať. Na miesto mravnej autority v danej spoločnosti sa dostali vďaka celému svojmu životu, ale predovšetkým dôstojným a odvážnym správaním v ťažkých situáciách. Je jasné, že človek s takou autoritou môže byť nezvyčajne nebezpečný pre nejakú skupinu, ktorá má vlastné záujmy - lebo ju môže účinne demaskovať - alebo naozaj užitočný - lebo taká veľká autorita je na jej strane. Preto sa bezohľadní politici a im slúžiaci masmédiá veľmi často usilujú nepohodlnú autoritu zničiť. Ľahšou metódou je

jednoducho utvárať zdanlivé autority, ktoré budú zároveň aj „správne“. Pre masmédiá to nie je problém: autoritou sa odrazu stáva propagovaná osoba a podľa možnosti v masmédiách často ukazovaná, citovaná ako autorita. A to tým skôr, že spoločnosť (verejná mienka) si mylí pojmy byť mravnou autoritou s byť intelektuálom, ba dokonca byť známym - napríklad expertom, manažérom, politikom alebo aspoň známym hercom, spevákom - idolom mladých.

- *propagovanie historickej straty pamäti* - manipuláciou s neobyčajne širokým a hlbokým dosahom je zneužívanie dejín v politickej propagande - jedna z najstarších metód dosahovania politických cieľov. Nezávisle od propagácie konkrétnych historických klamstiev sa nám skrytí falšovatelia usilujú nanútiť tézu o tom, že v dejinách nejestvuje pravda a klamstvo (nie v oblasti faktov, hoci aj tie možno falšovať). Hovorí, že nemožno hľadiť na dejiny zo zorného uhla spravodlivosti, pravdy a mravnosti, lebo všetko závisí od hodnotiaceho a od jeho názorov.

- *agresivita a sex na želanie* - zvyšovanie sledovanosti je spojené s presýtením relácií drastickými scénami, ktoré vyvolávajú strach, sexom a agresivitou. Problém vzťahu medzi agresivitou v masmédiách a v živote má, samozrejme, omnoho širší význam, ktorý prekračuje hranice manipulácie. O manipuláciu ide vtedy, keď majitelia - šéfovia médií - vedome, s úmyslom zisku obchádzajú všetky predpisy a odporúčania psychológov, tvrdiac, že ich cieľom je výlučne dať ľuďom to, čo si žiadajú.

- *narábanie so strachom* - je logické, že scény násilia a agresivity vyvolávajú strach aj zo sledovania spravodajstiev. Ich vplyv sa zosilňuje. Je nutné však upozorniť na trochu iné „uplatnenie“ strachu - v politickej propagande. Je to manipulácia - prehnaný a veľmi exponovaný spôsob odovzdávania informácií o rozličných ohrozeniach, ktoré vznikajú ako následok pôsobenia iných podnetov, politických protivníkov alebo inštitúcií v úsilí o ich odstránenie. Dokonalou metódou je zdôrazňovanie hrozby vyplývajúcej z reforiem, ktoré sa všeobecne hodnotia veľmi kriticky. Najčastejšie sa rozduchávajú spoločenské obavy pred skutočnými ohrozeniami, ktorých príčiny sú však omnoho hlbšie a majú časovo ďalej siahajúce korene. Ale za vznik obavy má byť viný politický protivník.

- *ovplyvňovanie emócií* - emócie možno ovplyvňovať obrazom, zvukom aj jazykom spravodajstva. Keďže ľudia obyčajne nedostatočne kontrolujú svoje emócie, je veľmi jednoduché vyvolaním pozitívnych, ale predovšetkým negatívnych emócií dosiahnuť vytýčené hodnotenie danej udalosti alebo osobnosti. Vieme, že ľudia si trvalejšie a ľahšie zapamätajú svoje emócie. Obyčajne si pamätajú zo života, predovšetkým z detstva udalosti, melódie, zvuky alebo obrazy spojené s nejakými silnými emóciami - strach, psychický otras, pocit nesmierného šťastia či niečoho veľmi príjemného a pod. Aj televízni diváci si pamätajú emócie, ktoré vyvolala istá situácia alebo osoba v programe, ale už menej sa im do pamäti vryje, aký bol vlastne zmysel programu, čo povedal konkrétny účastník relácie alebo novinár, či moderátor, ktorý komentoval obraz. To v praxi znamená, že nezávisle od toho, či politik hovoril múdro, alebo nie, či hovoril pravdu, alebo klamal, pamätáme si ho vďaka emóciám (teda hodnotíme ho podľa toho, či vzbudil naše sympatie, alebo antipatie. Vzhľadom na techniku presviedčania či ovplyvňovania je to veľmi dôležité, lebo tento fakt sa často využíva).

- *simulácia objektivity a neutrality* - krajná neutralita - priznávanie rovnakých možností všetkým – vedie k tomu, že nik nie je v stave a ani nemôže ukázať demagógiu, klamstvo, polopravdu, deformáciu reality. To ďalej vedie k záveru, že pravda nejestvuje a princípy, hoci rozporné, sú rovnoprávne. Majú takú istú mravnú i podstatnú hodnotu. Každý má vlastné hodnoty, ktoré môžu byť presne opačné ako tie druhé - a takýto stav je normálny. Pri nedodržaní objektivity sa síce diskutujúci líšia stránkou príslušnosťou, ale ideovo sú ich názory totožné, o čom príjemca nevie.

- *objektivizácia reality* – je to obľúbená metóda niektorých novinárov a politikov, ako sťažovať príjemcom rozlíšenie medzi faktom a interpretáciou faktu tým, že neoddeľujú informáciu od komentára.

- *technika „pochlebovania“* - technika pochlebovania sa uplatňuje najmä počas predvolebných kampaní, keď sa ľud „kupuje“ pomocou rozmanitých sľubov. V novinárskom žargóne sa tomu hovorí „masírovanie hláv“, respektíve vymývanie mozgov.¹⁰

Ako vidieť, spôsobov manipulácie, masmediálneho falšovania skutočnosti je veľa, mohli by sme ich vymenovať ešte viac a uplatniť

¹⁰ Porov. IŁOWIECKI, M – ZASĘPA, T.: c.d.s. 79-164.

aj iné rozdelenie. Najčastejšie a najjednoduchšie sú manipulácie prostredníctvom informácie, preto tie najdôležitejšie sú:

1. narábanie, argumentovanie nepravdivou informáciou (klamanie),
2. zatajovanie pravdivej informácie (zatajovanie pravdy),
3. narábanie s menej dôležitými informáciami obchádzaním dôležitých,
4. prezentácia veľmi dôležitých informácií ako málo dôležitých alebo nepodstatných,
5. manipulovanie informáciou tak, aby bola mnohovýznamová a nejasná,
6. „nadpráca“ s informáciou (informačný chaos vyvoláva dezinformáciu),
7. meškanie, blokovanie informácií,
8. vymýšľame dejovej osnove informácie pridávaním rozličných atraktívnych,

vedľajších súvislostí, s úmyslom odvieť pozornosť od podstaty veci. Z vecnej informácie sa urobí takmer rozprávka na čítanie, vypočutie či pozretie, ale nie na premýšľanie,

9. fragmentácia - zverejňovanie informácie „po častiach“ (vo fragmentoch) čiže neúplne, vynechávajú sa veľmi dôležité časti na pochopenie celku. Informácia je vytrhnutá z politického, spoločenského, etického kontextu, a teda vytrhnutá zo života.¹¹

Médiá a deti

„Dieťa (predškolského veku) ešte nedokáže rozoznať fikciu od skutočnosti, ani odlíšiť reklamu od hlavného programu, resp. nechápe samotnú funkciu reklamnej komunikácie. Detský recipient nielenže preberá vzory správania, ale plne dôveruje informáciám uvádzaných v reklame.“¹² Médiám sa darí úspešne manipulovať mladú generáciu, stávajú sa otrokmi televízie a internetu. Mladí ľudia nevytvárajú pravé spoločenstvá, viac inklinujú k virtuálnym vzťahom a zážitkom. V médiách každodenne môžeme reflektovať reklamné „shoty“, ktoré ovplyvňujú hodnotový systém a správanie ľudí. V súčasnosti badáme čoraz viac rozvedených alebo neuzavretých manželstiev, umelé ukon-

¹¹ Porov. IŁOWIECKI, M – ZASEPA, T.: c.d.s.165.

¹² RANKOV, P.: *Masová komunikácia. Masmédiá a spoločnosť*. Levice: LCA Bagala, 2002, s.83

čenie tehotenstva, alkoholizmus a drogovú závislosť, prostitúciu, neželané tehotenstvá či veľa opustených detí. Medzi mladou generáciou čoraz viac prevláda mylná predstava o človeku, slobode, láske, rodine, spoločnosti.

Aj keď priamo preukázať vplyv médiami zobrazovaného násillia na psychiku detí je takmer nemožné, domnievame sa, že predsa sa nám podarilo naznačiť, ako také relácie pôsobia.

Pri zmapovaní názorov na nich detí na súčasný svet sme museli konštatovať, že viac ako tretina je toho názoru, že svet je plný vojen a násillia a že s rastúcim vekom detí sa tento názor posilňuje. Viac ako dve tretiny detí vo veku 10 až 14 rokov sa priznalo, že už videlo relácie, ktoré v nich vzbudzovali pocity strachu a hrôzy. Išlo predovšetkým o filmy (horory, kriminálne filmy a pod.),u časti aj spravodajské a dokumentárne relácie. Takéto zážitky sa odrazili aj v ich snoch, čo môžeme považovať za priamy vplyv ich sledovania.

Pocitový svet detí je poznamenaný aj reálnym násillím - tretina detí už bola svedkom násillného činu, napríklad na ulici. Ohrozené takým zážitkom sú najmä mestské deti.

Reálne násillie v kombinácii s násillím z obrazovky (aj počítačovej) sa premieta i do obáv detí. Dve tretiny sa boja zlých ľudí, viac ako polovica sa bojí chodiť večer po ulici, dve tretiny sa obávajú, že sa im prihodí niečo zlé, a tieto pocity ich často prenasledujú.

Inú podobu by mohli mať bitky medzi deťmi, viac ako tretina piatokov však priznala, že použila typ útoku, ktorý odpozorovala z televízie.¹³

Je potrebné pripomenúť, že masovokomunikačné prostriedky pri-nášajú i pozitívne podnety, nakoľko pomáhajú informovanosti a komunikácii v širokom meradle. Môžu vytvoriť impulz k charitatívnemu cíteniu, rozširovaniu poznania, relaxu. „Reklama a médiá ako atraktívne komunikačné prostriedky sa môžu stať nástrojom posilnenia komunikácie v rodine, či iných spoločenských vzťahoch.“¹⁴

¹³ HRADISKÁ, E.: Mediá a násillie In: OTÁZKY ŽURNALISTIKY, Bratislava, SAP, 1997, s. 163

¹⁴ AUFENANGER, S.: Familie und neue Medien. In: Medien impulse, 2004, s.11-13

Médiá ako výzva pre Cirkev

Druhý vatikánsky koncil povzbudzoval k zriaďovaniu cirkevných spoločenských komunikačných prostriedkov, ako aj k aktívnej účasti veriacich v týchto médiách.¹⁵ Po roku 1989 Cirkev na Slovensku vydávala nemálo tlačených časopisov a dnes má vlastnú televíziu i rozhlasovú stanicu a mnoho internetových stránok zameraných na spravodajstvo i prehĺbenie duchovného života. Dokonca samotné kánonické právo nabáda cirkevnú hierarchiu i veriacich laikov používať masmédiá k splneniu úlohy Cirkvi.

*Pastieri Cirkvi, využívajúc vlastné právo Cirkvi pri plnení svojej úlohy, sa majú snažiť používať spoločenské oznamovacie prostriedky. Tí istí pastieri majú starostlivo poučovať veriacich o povinnosti, aby používanie spoločenských oznamovacích prostriedkov bolo preniknuté ľudským a kresťanským duchom. Všetci veriaci, najmä tí, ktorí sa akýmkoľvek spôsobom zúčastňujú na usmerňovaní alebo používaní týchto prostriedkov, majú starostlivo napomáhať pastoračnú činnosť, tak aby Cirkev aj pomocou týchto prostriedkov účinne spĺňala svoju úlohu.*¹⁶

Stojí za to zoznámiť sa s postojom pápeža Jána Pavla II., ktorý tvrdí, že v súčasnom svete sú najdôležitejším činiteľom stvárnujúcim verejnú mienku masovoko-komunikačné prostriedky.⁴⁵

*„Preto tí, čo pracujú v oblasti masovokomunikačných prostriedkov, majú sa angažovať v stvárnovaní a rozširovaní názorov, ktoré sú v súlade s pravdou a dobrom. V tomto angažovaní sa musia vyznačovať kresťania, uvedomujúc si, že prispievajú k utváraniu verejnej mienky podporujúcej spravodlivosť, pokoj, bratstvo a náboženské i mravné hodnoty, pričínajú sa nemalou mierou k šíreniu Božieho kráľovstva - kráľovstva spravodlivosti, pravdy i pokoja. Môžu... pomáhať bratom vo formulovaní správnych a vhodných úsudkov...”*¹⁷

Masmédiá majú antropologický rozmer t.z. sú plne zamerané na človeka. „Spomeňme si hoci na nový kristologický titul, akým je formu-

¹⁵ porov. Druhý vatikánsky koncil, dekrét o spoločenských komunikačných prostriedkoch *Inter mirifica*, 14.

¹⁶ CIC 822

¹⁷ Ján Pavol II. učí.: *O masovokomunikačných prostriedkoch*. List Svätého Otca na Svetový deň masovo-komunikačných prostriedkov z 24. 1. 1986 (Formovanie verejnej mienky). Vyd. Pallotinum, Varšava 1989.

lovanie obsiahnuté v jedenástom článku inštrukcie *Communio et progressio*, ktoré nazýva Krista **dokonalým hlásateľom**. Základom tohto titulu je prehĺbená analýza tajomstva vtelenia, historického života a diela vykúpenia až po „sprostredkovanie – ohlásenie“ – Ducha Svätého – Utešiteľa. Toto poslanie Paracleta sa zdá byť osobitne významným pre teologickú úvahu v našich časoch. Viaže sa so spoločnou základňou problému a nám pomáha odkryť úlohu, akú masmédiá spĺňajú k odovzdávaniu a vytváraniu prostredia nádeje.¹⁸ Masmédiá ovplyvňujú „masy“ a preto sa môžu stať v istom zmysle jedinečným prostriedkom novej evanjelizácie. Sú skonštruované a nastavené tak, že sú pre niektorých ľudí (napr. pripútaných na lôžko, z rôznych príčin a dôvodov izolovaných) jedinou možnosťou ako môžu byť zasiahnutí evanjeliom. Kresťania sú volaní, aby si stále viac uvedomovali svoje povolanie, byť svedkami Krista nielen v rodine, či farskom spoločenstve ale aj v oblasti ekonomiky, politiky či médií.

Zaujímavý a možno málo poznaný je postoj Pápeža Benedikta XVI. k sociálnym sieťam a úlohe kresťana v nich. Pápež píše: „*Výzva, ktorej sociálne siete čelia, spočíva v tom, že majú byť skutočne inkluzívne: teda majú sa do nich naplno zapojiť všetci veriaci, ktorí sa chcú podeliť o Ježišovo poslanstvo a o hodnotu ľudskej dôstojnosti, ktorú jeho učenie podporuje. V skutočnosti si veriaci čoraz viac uvedomujú, že ak sa dobrá zvesť nebude ohlasovať aj v digitálnom prostredí, nemusela by sa dostať k tým, pre ktorých je tento existenčný priestor dôležitý. Digitálne prostredie nie je totiž akýmsi paralelným alebo čisto virtuálnym svetom, ale je súčasťou každodennej reality mnohých ľudí, osobitne mnohých mladých. Sociálne siete sú ovocím ľudskej interakcie, no zároveň dávajú novú formu priebehu tejto komunikácie, ktorou sa vytvárajú medziľudské vzťahy. Predpokladom, aby naša účasť v tomto prostredí mala význam, je starostlivé pochopenie tohto prostredia.*“¹⁹

¹⁸ KLAUZA, K.: *Teologiczne aspekty komunikowania społecznego*, 1992, s.159-160 in Spuchľák J., *Masovokomunikačné prostriedky – fenomén dnešnej pastorácie* in *Aktuálne otázky pastorácie – Zborník prednášok katedry pastorálnej teológie Spišské Podhradie – Spišská Kapitula*, 1998, s.158

¹⁹ *Poslanstvo Svätého Otca Benedikta XVI. k 47. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov*, Dostupné na: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/posolstvo-masmedia-2013> (29.8.2013)

Záver

Hoci masmédiá nesú silné známky manipulácie stále sú a budú len nástrojom v rukách konkrétnych ľudí. Podobne ako sv. Pavol „využil“ v Aténach oltár neznámemu bohu ako prostriedok na zvestovanie evanjelia, aj Cirkev dnes je volaná „použiť“ médiá ako prostriedok pre šírenie Božieho kráľovstva a evanjelia. Podľa vzoru svojho Majstra - Ježiša, ktorý používal podobenstvá - obrazy blízke jeho priamym poslucháčom môže dnes Cirkev médiá preniknúť duchom evanjelia.

Zoznam použitej literatúry:

- AUFENANGER, S.: *Familie und neue Medien*. In: Medien impulse, 2004, s.11-13
- BRESTOVANSKÝ, M.: Úvod do mediálnej výchovy. Trnava: TU v Trnave:2010 s. 7. ISBN 978-80-8082-396-2
- Druhý vatikánsky koncil, dekrét o spoločenských komunikačných prostriedkoch *Inter mirifica*, 14.
- HRADISKÁ, E.: Médiá a násilie In: *OTÁZKY ŽURNALISTIKY*, Bratislava, SAP, 1997, s. 163
- JÁN PAVOL II. učí.: *O masovokomunikačných prostriedkoch*. List Svätého Otca na Svetový deň masovo-komunikačných prostriedkov z 24. 1. 1986 (Formovanie verejnej mienky). Vyd. Pallotinum, Varšava 1989.
- IŁOWIECKI, M – ZASĘPA, T.: *Moc a nemoc médií*, Bratislava: Typi Universitatis Tyrnaviensis, vydavateľstvo Trnavskej univerzity, spoločné pracovisko TU a VEDY, vydavateľstva SAV, 2003, s.22 ISBN 80-224-0740-2
- JIRÁK, J.: *Úvod do studia médií. 1. vyd.* Brno: Barrister & Principal, 2003, s.16, ISBN 80-85947-67-6
- JIRÁK, J. – KÖPPLOVÁ, B.: *Média a společnost*, Praha : Portál, 2007, s. 184. ISBN 80-7178-697-7

- KLAUZA, K.: *Teologiczne aspekty komunikowania społecznego*, 1992, s.159-160. In: Spuchľák J., *Masovokomunikačné prostriedky – fenomém dnešnej pastorácie*. In: Aktuálne otázky pastorácie – Zborník prednášok katedry pastorálnej teológie Spišské Podhradie – Spišská Kapitula, 1998, s.158 ISBN 80-7142-062-X
- RANKOV, P.: *Masová komunikácia. Masmédiá a spoločnosť*. Levice: LCA Bagala, 2002, s.83 ISBN 80-88897-89-0
- VYBÍRAL, Z.: *Psychologie komunikace*. Praha : Portál, 2005, s. 21.
- Posolstvo Svätého Otca Benedikta XVI. k 47. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov*, Dostupné na: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/posolstvo-masmedia-2013> (29.8.2013)

SPÓŁCZNO – KULTUROWE UWARUNKOWANIA ZMIANY RELIGIJNEJ W PERSPEKTYWIE SPÓŁCZEŃSTWA PONOWOCZESNEGO

Stanislav Szimański
stanislav.szymanski@smail.unipo.sk

Abstract: The post modern society is characterized with the differentiation, plurality process in all sphere of social life, the individualisation and auto nomination unit process. Nowadays societies called post modern are characteristic by far reaching differentiation in individual parts of life. Economic, technical, science, school system, free time, healthcare, communication, moral, religion etc. make the structural subsystems with different expected structures and requests with the connection of individual and social groups, with their own codes and laws, own behaviour logic and rationality. The aim of this article is analysis of modern society concept, secularisation in it and desecularise discourse.

Key words: Society. Postmodernity. Sociology. State. Plurality.

Recenzent: doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.

Wstęp

Problem nowych ruchów religijnych stał się w ostatnim czasie zagadnieniem masowo poruszonym przez media. Pojawiło się także wiele literatury dotyczącej tego problemu. Artykuły, książki, badania, konferencje przybliżają współczesnemu człowiekowi zjawisko nowych ruchów religijnych. Ukazują w jaki sposób działają dane grupy, „werbują członków” oraz jakimi metodami się posługują, aby utrzymać swoją grupę wyznaniową. Nie zawsze uratuje to człowieka przed wstąpieniem do takiej grupy, ale czasami pomaga mu zrozumieć, że jego zgrupowanie można zaliczyć do sekty.

Pojawia się także wiele ośrodków, stron internetowych, które informują o nowych ruchach religijnych, oferują swoją pomoc w wyjściu z nich oraz w zaczęciu nowego życia. Najczęściej takimi ośrodkami kierują braci, siostry zakonni lub księża, którzy mieli do czynienia z nowymi ruchami religijnymi i wiedzą jak pomóc ich członkom. Pojawiło się wiele książek, które opisują to zjawisko, mówią o „praniu

mózgu”, „perswazji podprogowej”, ingerencji szatana w umysł i serce członków grupy. Można spotkać kilka pozycji zawierających wiedzę na temat nowych ruchów religijnych, wartościowe wskazówki na temat postępowania z członkami grupy.

Głównym celem niniejszego artykułu jest analiza nowych ruchów religijnych w rzeczywistości ponowoczesnej. Z powyższego celu wypływają cele szczegółowe, które uwypuklają problematykę badawczą. Są to między innymi: definicja takich pojęć jak: sekta, nowy ruch religijny, kult, denominacja, grupa psychomanipulacyjna. Kolejnym celem jest pokazanie w jaki sposób powstają ruchy religijne, dlaczego jednostki chcą przynależeć do danych grup, jak sekty oddziałują na społeczeństwo, pokazanie ich destrukcyjnego charakteru. Przedstawimy charakterystykę wybranych ruchów religijnych.

Interdyscyplinarna konceptualizacja pojęć

Hasło **ponowoczesność** należy chyba do jednych z najczęściej poruszanych, omawianych i interpretowanych terminów w naukach społecznych. Pojęcie to zaczęło funkcjonować w latach sześćdziesiątych XX wieku, kiedy to badacze obwieścili koniec ery industrialnej, a na określenie nowej zaczęli używać terminów tj. epoka postindustrialna¹ (F. Fukuyama), epoka informacji (A. Toffler), późna nowoczesność (A. Giddens), czy ponowoczesność (Z. Bauman).

Termin do dziś nie znalazł satysfakcjonującego, wyczerpującego opracowania choć nadal pozostaje świeżą i wartą uwagi podstawą do opisu otaczającej rzeczywistości.

Pojęcie ponowoczesności jest pojęciem bardzo ogólnym, charakteryzując się wielością różnorodnych twierdzeń, wskazujących na powstanie nowego paradygmatu społeczno-kulturowego oraz zastąpienie nowoczesności poprzez wspomniany nowy porządek społeczny.

Ponowoczesność jest obrazem oraz stanem współczesnego społeczeństwa przenikającym wszystkie dziedziny życia człowieka, jego postawy oraz światopogląd, dominujące wzory myślenia i postępowania.

¹ PUKAŁA, R.: *Zarządzanie ryzykiem przedsiębiorstwa w warunkach recesji*. In: Podkarpackie przedsiębiorstwa po przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej. Rzeszów, 2010, s. 233 – 247.

nia, jak również sztukę, politykę, ekonomię² a częściowo nawet religię i naukę.³

Sekta, nowy ruch religijny, kult, denominacja, grupa psychomanipulacyjna

W ostatnich latach w środkach masowego przekazu często pojawiają się informacje o wzmożonej aktywności w wielu krajach europejskich, w tym także w Polsce różnych ruchów religijnych, nazywanych potocznie sektami. Informacje te najczęściej są podawane w tonie alarmistycznym. Znaczne zaniepokojenie tym zjawiskiem wykazują m.in. osoby związane ze środowiskiem kościelnym.

Zdefiniowanie pojęć, terminologii dotyczących nowych ruchów religijnych jest sprawą trudną i skomplikowaną ze względu na ich różnorodność, odrębność istniejących grup, źródła i doktryny stanowiące podstawę nauczania.

Przy opisie zjawiska najczęściej używanymi pojęciami są: sekta, nowy ruch religijny, kult, denominacja, grupa psychomanipulacyjna.

Słowo **sekta** wywodzi się z dwu znaczeń łacińskich: *sequi* (podążać czyimś śladem), lub *secare* (odcinać od czegoś).⁴ Pierwsze słowo nawiązuje do celu istnienia sekty jakim jest wskazanie drogi. Jest to zatem wspólnota wiernych, która gromadzi się wokół swojego mistrza i kieruje się głoszonymi przez niego zasadami. Drugie słowo może oznaczać oderwanie się od jakiejś wspólnoty religijnej. Jest to ruch separetyczny, którego członkowie są przekonani, że tylko oni potrafią odczytać, zrozumieć objawioną przez Boga prawdę.

Na gruncie socjologii i religioznawstwa Max Weber i Ernst Troeltsch za sektę uznali społeczność opartą na dobrowolnej umowie, w odróżnieniu od instytucji kościelnej, do której członkowie włączani są automatycznie. Podkreślali, że pewne grupy sekciarskie powstały niezależnie od większości Kościołów, bez doktrynalnego, organizacyjne-

² PUKAŁA, R., *Insurance and catastrophic disasters*. In: *Možnosti využitia potenciálu v znevýhodnených regiónoch Východnej a Strednej Európy*. Ed. M. Polak. Prešov, 2012, s. 382 – 388.

³ SZOT, L.: *Dobro wspólne podstawą społecznej aktywności hospicjum*. In: *Studia Warمیńskie*, 2008, t. 44-45, s. 219 – 229.

⁴ LIBISZOWSKA- ŻÓŁTKOWSKA, M.: *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*. Lublin 2001, s. 24.

go, obrzędowego powiązania z nimi. Według nich sekty nie są też wyrazem reformy, protestu wewnątrz wspólnoty religijnej.⁵ Weber uważał, że sekta różni się od Kościoła tym, że jest związkiem religijnym, zrzeszającym ludzi o określonych kwalifikacjach religijno-moralnych, od których się wymaga ciągłego potwierdzania owych kwalifikacji. Troeltsch polemizując z Weberem stwierdził, że sekta to grupa powstała spontanicznie, której członkowie zazwyczaj wywodzą się z warstw niższych, nastawionych opozycyjnie wobec danego porządku społecznego.⁶

Brayan Wilson, z kolei uważa, że sekta zmienia całkowicie sposób myślenia i wartościowania świata swojego członka. Gustaw Mensching wymienił cechy sekty: dobrowolność uczestnictwa, bezkompromisowość, występuje w niej radykalna postawa członków wobec świata i uznawanych wartości, często połączona ze ślepym fanatyzmem, występuje także tendencja do jednostronnej interpretacji doktryny i zawężenia kultu. Do najczęściej wymienianych cech sekty należą: wspólnotowość, prawowierność, charyzmatyczna rola przywódców, bezkompromisowość, liczebność, charakter członkowstwa, katastroficzna wizja świata, radykalizm postaw i zachowań, doktryna, struktura.⁷

Bardziej neutralne niż sekta jest określenie "**nowy ruch religijny**". Według E. Barker kategorii tej używa się jedynie jako dogodnego sposobu wskazywania na pewien ogólny przedmiot rozważań.⁸

Współcześni socjologowie i psychologowie religii chętniej posługują się terminem nowe ruchy religijne niż pojęciem sekta, uwarunkowane to jest metodologiczną dyrektywą rzetelności nakazującą obiektywność, brak uprzedzeń oraz ze względu na charakter i genezę ruchów. W społeczeństwie dominuje przekonanie, iż sekty stanowią przejaw anomalii, patologii czy dewiacji osobowościowej lub społecznej, natomiast określenie nowe ruchy religijne jest bardziej neutralne.

⁵ GAJEWSKI, M.: *Sekty i nowe ruchy religijne*. Kraków, 2009, s. 19.

⁶ LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, M.: *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*. Lublin 2001, s. 24-25.

⁷ GAJEWSKI, M.: *Sekty i nowe ruchy religijne*. Kraków, 2009, s. 20-21.

⁸ BARKER, E.: *Nowe Ruchy Religijne*, Kraków 1997, s. 48.

W życiu codziennym pojęcie sekta wywołuje negatywne skojarzenia, wrogość.⁹

Ruch nazywany jest nowym, ponieważ są to organizacje powstałe po II wojnie światowej.¹⁰ Jest także alternatywą wobec religii oficjalnych i instytucjonalnych oraz dominującej kultury. Ukazuje on wizję rzeczywistości religijnej czy sakralnej, bądź drogę do osiągnięcia innych celów: poznanie transcendentne, oświecenie duchowe pozwala on swoim członkom znaleźć odpowiedź na podstawowe pytania.

Określenie „nowe ruchy religijne” jest neutralne i ogólne, by zawrzeć nowe ruchy pochodzenia protestanckiego, sekty powstałe na bazie chrześcijaństwa, nowe ruchy orientalne lub afrykańskie oraz ruchy typu gnostycznego i ezoterycznego.

W opracowaniach dotyczących danego zjawiska oprócz określeń sekta i nowy ruch religijny pojawia się także termin **kult**. Pojęcie to wywodzi się od łacińskiego słowa cultus i oznacza oddawanie czci lub okazywanie szacunku. Początkowo oznaczało to działania podejmowane przez ludzi w celu wyrażania szacunku i czci dla Boga. W latach 30 XX wieku, słowo kult nabrało nowego znaczenia. Socjolog Howard Becker wprowadził pojęcie kult na oznaczenie nie posiadających sformalizowanej struktury indywidualnych i podlegających zmianom zespołów wierzeń i praktyk. Szybko jednak te pojęcie zaczęło określać grupy religijne, które są oderwane od dominującej tradycji religijnej. Kult odnosi się do dominującej tradycji religijnej danego kraju. Sięga do orientalnych czy neopogańskich inspiracji. Kultury mają luźną, amorficzną i często nieokreśloną strukturę organizacyjną. Brak tu jest typowego dla sekt aktu wstępowania, ale jest moment wyboru pewnego światopoglądu.¹¹

Amerykański socjolog Rodney Stark definiuje kultury jako ruchy wykraczające poza konkretną tradycję religijną lub wprowadzające do niej obce elementy.

Denominacja- wywodzi się od łacińskiego słowa denomino, który oznacza wyznaję.

⁹ LIBISZOWSKA- ŻÓŁTKOWSKA, M.: *Nowe ruchy (związki) religijne perspektywa społeczna*, [online], kwiecień 1998, [biurowe.sejm.gov.pl/teksty_pdf_98/e-149.pdf] nr 149.

¹⁰ BANAKA, K.: *Słownik wiedzy o religiach*. Bielsko Biała, 2007, s. 358.

¹¹ GAJEWSKI, M.: *Sekty i nowe ruchy religijne*. Kraków, 2009, s. 24-25.

To dość duża grupa, posiadająca już ustabilizowaną strukturę, będąca daleko bardziej akceptowalna przez społeczeństwo, odznaczająca się tolerancyjnością wobec innych podobnych grup, posiadająca zawodowe duchowieństwo.

Grupa psychomanipulacyjna- społeczność w której stosuje się różne techniki psychologiczne, wykorzystywanie fizyczne, psychiczne, materialne. Osoba należąca do tej grupy jest ściśle kontrolowana i jest uzależniona od przywódcy grupy. Zmienia się styl bycia- „syndrom sekty”.¹²

Podsumowując powyższe rozważania należy podkreślić niezbędność posługiwania się jedną, o ile to możliwe spójną definicją. Wobec tego za opisywane zjawisko można uznać każdą grupę ludzi którzy oderwali się od któregoś z Kościołów lub jakiejś wspólnoty religijnej i przyjęli własne zasady doktrynalne, organizacyjne. Jest to grupa, która posiada silnie rozwiniętą strukturę władzy, jednocześnie charakteryzuje się znaczną rozbieżnością deklarowanych celów. Członkom wpaja się przekonanie, że tylko w tej organizacji znajdą prawdę, wolność i odpowiedzi na wszystkie pytania. Jest to grupa, która narusza podstawowe prawa człowieka i zasady współżycia społecznego, a jej wpływ na członków, sympatyków, rodzinę i społeczeństwo ma charakter destrukcyjny.

Tworzenie i przyczyny powstawania nowych ruchów religijnych

Rozwój alternatywnych ruchów religijnych rozpoczął się w latach 50. XX w. Pojawiły się w odpowiedzi na sytuację w której znalazła się kultura duchowa Zachodu.¹³ Było to stopniowe przechodzenie od sekularyzacji do neopogaństwa. Był to okres wielkiego buntu młodzieżowego, który rozpoczął się w Stanach Zjednoczonych, poszukiwano starożytnej mądrości Wschodu. Widoczna ona była zwłaszcza w sferze życia religijnego. Ruchy czerpały inspirację z różnych źródeł: Biblii, z

¹² Tamtęż. Porov. ZDZIECH,P.: *Globalizacja, rozwój ekonomiczny i wartości*. In: Religia i religijność w warunkach globalizacji. Ed. M. Libiszowska – Zóltkowska. Kraków, 2007, s. 44-46.

¹³ BAŃ, T.: *Typologia współczesnych subkultur młodzieżowych*. In: Społeczeństwo polskie w procesie zmian. Warszawa 2008, s. 108-119.

myśli Wschodu, z literatury science fiction, z osiągnięć naukowych.¹⁴ Religia uległa wpływowi ponowoczesności. Zaznacza się to we wszystkich składnikach strukturalnych religii: w doktrynie, kulcie, organizacji religijnej oraz etyce.¹⁵

Powstawaniu nowych religii sprzyja ponowoczesna sytuacja współczesnego człowieka, który jest zagubiony wśród wielu ofert i możliwości, który nie potrafi podejmować decyzji dotyczącej jego osoby.¹⁶ We współczesnym świecie zauważamy komercjalizację lub supermarketyzację religii.¹⁷ Człowiek wybiera z religii to, co akurat w danej chwili jest mu potrzebne. Można to porównać do supermarketu, w którym do koszyka wkładamy te towary, których cena wydają się promocyjna a towary są atrakcyjne, bez zwracania uwagi na jakość produktu. Według I.I. Zaretsky'ego i M.P. Leone- amerykańskich uczonych przyczynami powstawania nowych ruchów religijnych jest negacja istniejącego porządku społecznego, pojawienie się charyzmatycznych przywódców, reakcja na stres wywołana zmianami społecznymi. Nowe religie nasilają się w społeczeństwie w których jednostki odczuwają stany zagrożenia, niepewności, mają poczucie dyskryminacji, odrzucenia.¹⁸

Natomiast angielski socjolog Werner Stark twierdzi, że większość nowych ruchów religijnych powstaje jako przejaw niezadowolenia ze społeczno- ekonomicznych warunków określonych grup danego społeczeństwa. Świadkowie Jehowy (szerzej grupa ta będzie opracowana w dalszej części) są zwani ruchem proletariackim, gdyż ich zwolennicy w zdecydowanej większości wywodzą się z najbiedniejszych kulturalnie i ekonomicznie grup ludności.¹⁹

¹⁴ PTASZEK, R. T.: *Nowa Era religii? Ruch New Age i jego doktryna- aspekt filozoficzny*. Siedlce, 2008, s. 33-34.

¹⁵ LIBISZOWSKA- ŻÓŁTKOWSKA, M.: *Nowe ruchy religijne w zwierniku socjologii*. Lublin, 2001, s. 50-51.

¹⁶ BĄK, T.: *Mládež v kontexte novej nábožensko – morálnej skutočnosti*. In: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny*. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010, s.159-160.

¹⁷ SZLENDAK, T.: *Supermarketyzacja: religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wrocław, 2008, s. 28.

¹⁸ BUTTERWORTH, J.: *Sekty i nowe religie*. Warszawa, 1994, s. 75.

¹⁹ SZTUMSKI, JU.: *Sekty. Studium socjologiczno- historyczne*. Kielce, 1993, s. 51-63.

Inną przyczyną powstawania nowych ruchów religijnych jest kryzys tradycyjnych instytucji społecznych (kryzy instytucji rodziny, osłabienie związków przyjaźni i bliskości, kryzys tradycyjnych form religijności, kryzys polityczny i radykalne zmiany społeczne). Nowe ruchy religijne są niekiedy protestem przeciw zrodzonej przez nowoczesność dezintegracji ludzkiej wolności, mającego wyzwolić jednostkę z pęt tradycji, kończy się zwykle zniewoleniem, uzależnieniem od norm i wymogów grupy. Poszukiwanie nowych paradygmatów wiąże się z egzystencjonalnym niepokojem człowieka. Wraz z kumulacją różnych czynników wywołujących poczucie zagrożenia, napięcia i niepewności, wzrasta podatność na irracjonalność w myśleniu i działaniu. Rozwój oraz powstawanie nowych ruchów religijnych przewidywał Oswald Spenger w 1933 roku, gdy pisał: „Rzecz możliwa, że chodzi tutaj o tworzącą się spóźnioną religię Zachodu (...) Odnowa religijna, która zastępuje racjonalizm jako światopogląd, kryje przecież w sobie przede wszystkim możliwość powstawania nowych ruchów religijnych. Dusze zmęczone, tchórzliwe i przedwcześnie zestarzałe, uciekają przed czasami, w których przypadło im żyć, szukają zapomnienia w dziwacznych naukach i zwyczajach, lepiej widocznie zaspokajających ich tęsknoty niż Kościoły chrześcijańskie”.²⁰

Przyczyny fascynowania się sektami

Jednym z głównych źródeł popularności nowych ruchów religijnych jest kryzys cywilizacji. Nowe ruchy religijne są często protestem przeciw wytworzonej przez nowoczesność dezintegracji ludzkiej wolności, pozbawieniu jej ogniska. Organizacje te proponują jednostkom swego rodzaju marsz ku wolności, który często kończy się zniewoleniem, uzależnieniem od norm, od wymogów grupy. W dobie kryzysu cywilizacyjnego, który wiąże się z niejasnymi sytuacjami współczesnego życia, z osłabieniem struktur społecznych, z konfliktami, wrogością, strachem- nowe ruchy religijne podsuwają gotowe i proste rozwiązania. Mają one swoją wizję świata, kultury. Zapewniają ratunek i stabilizację.²¹

²⁰ SPRINGER, S.: *Przyczyny powstawania nowych ruchów religijnych we współczesnej Europie*. In: *Nowe ruchy religijne wybrane problemy*. Ed. Z. Stachowski. Warszawa, 2000, s. 37.

²¹ Tamteż.

Kryzys prawdy, który powoduje kryzys nauki, wiary, ideologii, powoduje egzystencjalną pustkę i niepokój. Wraz z czynnikami wywołującymi poczucie zagrożenia, napięcia wzrasta podatność na irracjonalność w myśleniu i działaniu. Zagrożenia z jakimi przychodzi zetknąć się człowiekowi (zagrożenia nuklearne, ekologiczne, demograficzne, polityczne, ekonomiczne) ożywiają w jednostce obawy, strach.²² Szukają oni wtedy osób, grup, które im pomogą. Należy zwrócić uwagę, że grupy tego rodzaju pojawiają się zawsze tam, gdzie występują niezaspokojone potrzeby ludzkie.

Na pierwszym miejscu w ofercie sekt zazwyczaj znajduje się potrzeba **bezpieczeństwa**. Niestabilność życiowa, silny stres, której doświadcza wiele osób może być zastąpiony życiem w najbardziej bezpiecznym, stabilnym miejscu na ziemi. W danej grupie jednostka nie musi sama podejmować decyzji, nie musi martwić się o dach nad głową, pożywienie, jednostka także jest niekiedy chroniona przed rodziną, prawem, zobowiązaniami, a także zagrażającym światem.²³

Następna potrzeba, która jest realizowana przez sekty to **potrzeba miłości, przynależności**. Ludzie poszukują wsparcia, ciepła, a sekta im to daje. Sekta jest uważana za środowisko oddanych ludzi, którzy interesują się jednostką, gdzie członek ma poczucie, że innym na nim zależy.

Według potencjalnych członków sekta odpowiada na **potrzebę samorealizacji**. Członkowie przekonani są, że sekta ich dowartościowuje, otwiera przed nimi wiele możliwości, których nie mogliby zrealizować poza grupą. W poszukiwaniu samego siebie osoba nie może polegać na środowisku w którym żyje. Rodzina, grupa towarzyska, kraj przechodzą właśnie swój kryzys.²⁴

Rodziny nieustabilizowane, rozbite, patologiczne, mogą być środowiskiem, w którym jednostka czuje się wyobcowana. Ma to wpływ na poszukiwanie nowych wspólnot, w których można zaspokoić potrzeby psychiczne i duchowe. Często w rodzinach brakuje dialogu mię-

²² SZOT, L.: *Ruch hospicyjny w rozwoju postaw społecznych*. In: T. Zbyrad, Wypalenie zawodowe pracowników służb społecznych. Stalowa Wola 2008, s. 151 – 167.

²³ SZOT, L.: *Obecni do końca*. Warszawa, 2010, s. 9-22.

²⁴ BARKER, E.: *Nowe Ruchy Religijne*. Kraków 1997, s. 71-79.

dzy rodzicami a dziećmi. Nowe ruchy religijne z chęcią poświęcają czas na słuchanie zwierzeń, na pomoc w rozwiązywaniu problemów.²⁵

Współcześnie obserwuje się osłabienie związków przyjaźni, bliskości. Po utracie kogoś bliskiego, w sytuacji zawodu miłosnego, jednostka szuka małej grupy, która da mu ludzkie ciepło, opiekę i wsparcie. Jednostka ma potrzebę bycia rozpoznawalnym, chce wyłonić się z anonimowego tłumu, chce stworzyć własną tożsamość i mieć świadomość, że jest wyjątkowa. Wielkie parafie i zgromadzenia, klerikalizm- stwarzają niewielką sposobność do indywidualnego podejścia do poszczególnych osób i wniknięcia w ich sytuację życiową. Sekty oferują zainteresowanie każdą osobą, stworzenie równych szans na pełnienie funkcji kapłańskich i przywódczych, na współuczestnictwo, wyrażanie siebie, rozbudzenie świadomości własnych możliwości, szansę stania się członkiem elity. Jednak niewątpliwie najważniejszym powodem takiej sytuacji jest brak elementarnej edukacji dzieci i młodzieży w zakresie tego nowego w naszym kraju zjawiska. Młodzież nieświadoma stosowania głęboko nieetycznych metod i technik manipulacji przez związki parareligijne biernie im ulega i poddaje się bezwzględnemu posłuszeństwu przywódców. Reasumując nowe ruchy religijne starają się zaspokoić różne potrzeby swych członków. Jednak wszystko to dzieje się kosztem wolności jednostki, ponieważ pod wpływem manipulacji, człowiek traci zdolność realnej oceny sytuacji.²⁶

Każdy kto wkracza na terytorium ruchów religijnych ma nadzieję, że owy ruch zaspokoi jego potrzeby, ma również nadzieję, że spełni oczekiwania sekty. Jednak w rzeczywistości sekta zaspokaja potrzeby tylko osób nią kierujących. Organizacje te są nastawione na zarabianiu pieniędzy na swych członkach. Często stworzone są przez ludzi chorych psychicznie, którzy określają się jako guru, mistrz, przywódca.

Nowe ruchy religijne jako problem społeczny

Szkodliwość społeczna, bezprawne, często kryminalne zachowania członków sekt znajdują swoje odzwierciedlenie w poczuciu zagrożenia

²⁵ SAKOWICZ, E.: *Sekty- wyzwaniem do dialogu?* Warszawa, 1994, s. 183-185.

²⁶ WOJTKOWIAK, M.: *Sekta jako środowisko realizacji potrzeb*, In: *Sekty jako problem współczesności*. Ed. P.T. Nowakowski. Mysłowice, 2008, s. 24.

ze strony społeczeństwa.²⁷ Przyczyniają się one do powstawania zagrożenia ładu i porządku publicznego poprzez:

- przestępstwa finansowe,
- tworzenie się wspólnot, w których członkami są ludzie nierównoważeni, narkomani, przestępcy,
- powstawanie wspólnot apokaliptycznych, które wykorzystują trudności dnia codziennego i ułomności psychiczne, nakłaniają do zbiorowych samobójstw, do agresji przeciwko światu zewnętrznemu,
- dewastację cmentarzy i obiektów związanych z Kościołem rzymskokatolickim,
- stosowanie wyrafinowanych, nieetycznych metod i technik manipulacji w celu pozyskania członków, kontrola ich myśli, kształtowanie posłuszeństwa,
- niszczenie więzi rodzinnych i społecznych, poprzez izolację członków,
- wyłudzenie majątków,
- wykorzystywanie seksualne, zmuszanie do prostytucji, do produkcji filmów pornograficznych, do żebractwa, do ciężkiej pracy fizycznej.

Sekty są obecnie jednym z najgroźniejszych zjawisk społecznych, występujących na świecie. Najwięcej członków sekty werbuje wśród dzieci i młodzieży.²⁸

Sekty destrukcyjne są to ruchy totalitarne, które podszywają się pod grupy religijne. Ruchy te wymagają od swoich członków całkowitego posłuszeństwa oraz oddania ich idei. Uzyskują to za pomocą psychomanipulacji oraz dzięki systemowi nagród i kar. Członkostwo w takiej grupie doprowadza do całkowitego uzależnienia jednostki oraz zniszczenia jego więzi społecznych i rodzinnych.²⁹

H. El Mountacir w swoich badaniach, pokazuje jak sekty o charakterze destrukcyjnym wpływają na młodzież. Jednym ze środków, poprzez które guru kontrolują życie swoich adeptów, jest kierowanie ich relacjami seksualnymi. W ruchach destrukcyjnych problem ten

²⁷ ZWOLIŃSKI, A.: *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych*. Kraków, 2009, s. 455.

²⁸ BARKER, E.: *Nowe Ruchy Religijne*. Kraków, 1997, s. 133-149.

²⁹ FERDEK, B.: *Sekty i nowe ruchy religijne*. Wrocław, 1998, s. 80-81.

często dotyczy kazirodstwa i wykorzystywania seksualnego dzieci. Przykładem będzie tutaj założona w 1976 roku przez Otto Muehla AAO- Aktion Analytische Organisation. Przywódca tej grupy nawoływał do tego aby członkowie zerwali z dominującym modelem społecznym, popierał życie w komunie oraz wyzwolenie poprzez odrzucenie norm społecznych. Wyzwoleniu takiemu miał służyć między innymi wolny, choć kierowany przez guru, seks. O. Muehl pod pozorem miłości i opieki tworzył „listę stosunków”, z której korzyści czerpał on sam. Guru zaspokajał własne żądze, ogłaszając, że młodzież z sekty musi odbyć stosunki seksualne z osobami dorosłymi. Następnie wybierał spośród 13–16 letnich dziewcząt z sekty te, które mu się podobały. Fakt pozbawienia dziewictwa przez samego guru był uważany za najwyższe szczęście.³⁰

Ostatecznie, po skardze byłych członków sekty, O. Muehl został skazany na 7 lat więzienia, a jego żona była oskarżona o uwodzenie nieletnich- spędziła w więzieniu rok. Niektóre sekty destrukcyjne kontrolują także relacje seksualne pomiędzy dziećmi. Przykładem jest tutaj niżej opisywana sekta Rodzina Miłości. Założyciel sekty David Berg wprowadził obowiązkowe stosunki pomiędzy chłopcami i dziewczynkami w wieku 3–10 lat. Każdego wieczoru, pod nadzorem „pasterza”, dzieci rozchodziły się po dwoje do łóżek, aby kochać się, zanim pójdą spać. Oprócz tego, dwa lub trzy razy w tygodniu, dla młodzieży pomiędzy 8 a 18 rokiem życia organizowano „czas dzielenia się”, kiedy to pasterz wyznaczał pary i organizował im życie seksualne. Jednocześnie guru przestrzegał, aby młodzież w okresie płodności zachowała szczególną ostrożność „Gdy dziewczyna ma już okres, musi się całkowicie wystrzegać całowania z chłopcami, którzy mają spermę, ponieważ mogłaby urodzić dziecko”.³¹

Najbardziej jednak niebezpiecznym przykładem destrukcyjnego działania sekt są zbiorowe samobójstwa ich członków. Samobójstwo ma prowadzić do ostatecznego połączenia się z przedmiotem wierzeń i manifestacji świata swojego oddania oraz słuszności ideologii, na której opiera się grupa. Członkowie akceptują śmierć w celu ofiarnym,

³⁰ MOUNTACIR, H. EL.: *Dzieci w sektach*. Kraków, 2000, s. 199- 200.

³¹ Tamteż, s. 212-213.

pojedynczym bądź jako świadectwo wiary. Zbiorowe samobójstwa we wszystkich sektach pełnią zwykle podobne funkcje:

- samobójstwa ofiarnicze- dokonywane w celu zdobycia przychylności bóstwa,
- zbawcze- ofiara życia członków sekty ma zbawić ludzkość,
- dające świadectwo- popełniane, aby głosić światu swoją doktrynę i pozostawić jej namacalny ślad,
- związane z egzorcyzmem- akt ofiary oddala grzech i może przynieść pokój,
- inicjacyjne- śmierć nie jest postrzegana jako koniec, lecz jako jeden z etapów życia, prowadzący na wyższy poziom egzystencji.³²

Czasami członkowie grupy próbują wycofać się z samobójstwa, wtedy często dochodzi do zabójstw dokonywanych przez kierownictwo. Jednak kiedy członkowie są przekonani o celowości i słuszności popełnienia zbiorowego samobójstwa, jest ono bardzo dokładnie przygotowywane. Przykładem może być śmierć 39 wyznawców sekty Heaven's Gate, których ciała policja w USA odnalazła 26 marca 1997 r. Zwłoki leżały ułożone równo na łóżkach, były ubrane w jednakowe stroje z napisem „ekipa wyjazdu do Bram Nieba”, obok nich był położony bagaż, jakby przygotowany do podróży. Wszyscy pozostawili też przesłanie potwierdzające, że popełnili zbiorowe samobójstwo.³³

Zakończenie

Tematem przedstawionego artykułu były nowe ruchy religijne w rzeczywistości ponowoczesnej. Głównym celem było ukazanie nowych ruchów religijnych w rzeczywistości ponowoczesnej. Artykuł miał także na celu przybliżenie pojęć sekta, kult, nowe ruchy religijne, denominacja, grupa psychosomatyczna. Ukazanie przyczyn wstępowania jednostek do nowych ruchów religijnych, sposobów funkcjonowania ruchów. Powstawaniu nowych ruchów religijnych sprzyja sytuacja współczesnego człowieka, który zarzucony jest wieloma oferta-

³² ABGRALL, J. M.: *Sekty. Manipulacja psychologiczna*. Gdańsk, 2005, s. 232.

³³ Tamteż, s. 232-233.

mi.³⁴ Wszystkie przedstawione są z jak najlepszej strony, co powoduje trudności z podjęciem decyzji. Jedną z głównych przyczyn może być negocjacja istniejącego porządku społecznego lub niezadowolenie społeczno-ekonomicznych warunków określonych grup danego społeczeństwa.³⁵ Najbardziej widoczną przyczyną powstawania nowych ruchów religijnych jest komercjalizacja i supermarketyzacja religii. Człowiek wybiera to co jest mu potrzebne oraz z czego może czerpać korzyści. Zwraca uwagę na te elementy religii, które dają mu korzyści, i których potrzebuje w danej chwili.. Do najważniejszych przyczyn fascynacji się sektami można zaliczyć: kryzys cywilizacji, kryzys prawdy, potrzeba bezpieczeństwa, potrzeba miłości i przynależności, potrzeba samorealizacji, kryzys w rodzinie, osłabienie związków przyjaźni i bliskości, potrzeba bycia rozpoznawalnym. Współczesny człowiek szuka akceptacji w otaczającym go świecie, także osób które go rozumieją oraz powielają jego poglądy. Zauważalne są także skutki przynależności do sekt, z których można wyróżnić: destrukcję zdrowia psychicznego i fizycznego członka, lęk oraz nieumiejętność życia w społeczeństwie, utrata majątku i pracy, trudność w koncentracji uwagi i zapamiętywaniu oraz trudność w nawiązywaniu bliskich kontaktów.

Zoznam použitej literatúry:

- ABGRALL, J. M.: *Sekty. Manipulacja psychologiczna*. Gdańsk, 2005.
BANAKA, K.: *Słownik wiedzy o religiach*. Bielsko Biała, 2007.
BARKER, E.: *Nowe Ruchy Religijne*, Kraków, 1997.
BAK, T.: *Typologia współczesnych subkultur młodzieżowych*. In: Społeczeństwo polskie w procesie zmian. Warszawa 2008, s. 108-119.

BAK T.: *Młodzież a subkultury w realiach polskiego społeczeństwa*.

³⁴ BAK T.: *Młodzież a subkultury w realiach polskiego społeczeństwa*. In: Kultura polska. Kierunki i dynamika zmian. Ed. T. Bąk, W. Majkowski. Warszawa, 2009, s. 71-85.

³⁵ PUKAŁA, R.: *Perspektywy integracji rynków ubezpieczeniowych krajów Europy Wschodniej z rynkiem Unii Europejskiej*. In: Globalne i regionalne wyzwania restrukturyzacji przedsiębiorstw i gospodarek. Ed. R. Borowiecki, M. Dziura, Kraków, 2012, s. 127 – 141.

- In: Kultura polska. Kierunki i dynamika zmian. Ed. T. Bąk, W. Majkowski. Warszawa, 2009, s. 71-85.
- BAK, T.: *Mládež v kontexte novej nábožensko – morálnej skutočnosti*. In: Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010.
- BUTTERWORTH, J.: *Sekty i nowe religie*. Warszawa, 1994.
- FERDEK, B.: *Sekty i nowe ruchy religijne*. Wrocław, 1998.
- GAJEWSKI, M.: *Sekty i nowe ruchy religijne*. Kraków, 2009.
- LIBISZOWSKA- ŻÓŁTKOWSKA, M.: *Nowe ruchy (związki) religijneperspektywa społeczna, [online], kwiecień 1998, [biuro-we.sejm.gov.pl/teksty_pdf_98/e-149.pdf] nr 149*.
- LIBISZOWSKA- ŻÓŁTKOWSKA, M.: *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*. Lublin 2001.
- MOUNTACIR, H. EL.: *Dzieci w sektach*. Kraków, 2000.
- PTASZEK, R T.: *Nowa Era religii? Ruch New Age i jego doktryna- aspekt filozoficzny*. Siedlce, 2008.
- PUKAŁA, R.: *Zarządzanie ryzykiem przedsiębiorstwa w warunkach recesji*. In: Podkarpackie przedsiębiorstwa po przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej. Rzeszów, 2010, s. 233 – 247.
- PUKAŁA, R., *Insurance and catastrophic disasters*. In: Možnosti využitia potenciálu v znevýhodnených regiónoch Východnej a Strednej Európy. Ed. M. Polak. Prešov, 2012, s. 382 – 388.
- PUKAŁA, R.: *Perspektywy integracji rynków ubezpieczeniowych krajów Europy Wschodniej z rynkiem Unii Europejskiej*. In: Globalne i regionalne wyzwania restrukturyzacji przedsiębiorstw i gospodarek. Ed R. Borowiecki, M. Dziura, Kraków, 2012, s. 127 – 141.
- SAKOWICZ, E.: *Sekty- wyzwaniem do dialogu?* Warszawa, 1994.
- SPRINGER, S.: *Przyczyny powstawania nowych ruchów religijnych we współczesnej Europie*. In: Nowe ruchy religijne wybrane problemy. Ed. Z. Stachowski. Warszawa, 2000.
- SZOT, L.: *Ruch hospicyjny w rozwoju postaw społecznych*. In: T. Zbyrad, Wypalenie zawodowe pracowników służb społecznych. Stalowa Wola 2008, s. 151 – 167.
- SZOT, L.: *Dobro wspólne podstawą społecznej aktywności hospicjum*. In: Studia Warmińskie, 2008, t. 44-45, s. 219 – 229.

- SZOT, L.: *Obecni do końca*. Warszawa, 2010.
- SZLENDAK, T.: *Supermarketyzacja: religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*. Wrocław, 2008.
- SZTUMSKI, J.: *Sekty. Studium socjologiczno- historyczne*. Kielce, 1993.
- WOJTKOWIAK, M.: *Sekta jako środowisko realizacji potrzeb*. In: Sekty jako problem współczesności. Ed. P.T. Nowakowski. Mysłowice, 2008.
- ZDZIECH, P.: *Globalizacja, rozwój ekonomiczny i wartości*. In: Religia i religijność w warunkach globalizacji. Ed. M. Libiszowska – Zółtkowska. Kraków, 2007.
- ZWOLIŃSKI, A.: *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych*. Kraków, 2009.

ZMIANA SYSTEMU AKSJONORMATYWNEGO W SPOŁECZEŃSTWIE GLOBALNYM

Adam Prus
adam.prus@smail.unipo.sk

Abstrakt: W dzisiejszych czasach można mówić o daleko idących przekształceniach, których rezultatem jest obserwowane powstawanie globalnego społeczeństwa. Elementów składających się na procesy globalizacji jest wiele. Można do nich zaliczyć: wspólne problemy, przed którymi stają mieszkańcy różnych części świata, bardzo ścisłą choć nieuświadomioną współzależność, sieć coraz potężniejszych ponadnarodowych firm, organizacji czy instytucji, zmieniającą się koncepcją czasu i przestrzeni, coraz większą liczbę interakcji międzykulturowych, zmian jakościowych w gospodarce światowej, synchronizację wszystkich wymiarów globalizacji – niezależnie od charakteru przemian pojawiających się jednocześnie i wpływających na siebie zarówno w ekonomii, jak i technologii, polityce, kulturze czy w społeczeństwie. Celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie: Jakie są konsekwencje procesu globalizacji w dziedzinie wartości i postaw religijnych społeczeństwa informacyjnego

Słowa kluczowe: Globalizacja. Kultura. Społeczeństwo. Religia. Demokracja. Wartości.

Recenzent: doc. Kamil Kardis, PhD.

Charakterystyka zjawiska globalizacji

Globalizacja jest bardzo złożonym i wielopłaszczyznowym procesem, dlatego wyjaśnienie samej jego istoty nie jest proste. Początkowo posługiwano się tym pojęciem w celu wyjaśnienia nowych, nasilających się zjawisk, wynikających z pojawienia się nowych technologii i rozwoju komunikacji.¹ W globalizacji mo-

¹ PASTUSZEK, A.: *Globalizacja-koniec czy radości? Refleksje na marginesie Slavoj Zizka. Diagnoza Współczesności*. In: *Filozofia wobec problemów globalizacji*. Ed. B. Choińska, S. Konstańczak, M. Olech. Słupsk, 2008, s. 33.

zemy wymienić cztery nurty: ekonomiczny, społeczny, polityczny i kulturowy. Pierwszy charakteryzuje się szybkością i bezproblemowością przemieszczaniu kapitału, zacieśnieniem więzi ekonomicznych między krajami poprzez powstawanie organizacji ekonomicznych o światowym zasięgu takich jak: Międzynarodowy Fundusz Walutowy, Bank Światowy, Europejskie Stowarzyszenie Wolnego Handlu. Nurt społeczny to otwarta droga do korzystania z dobrodziejstw rewolucji technologicznej. Poprzez rewolucję informacyjną powstaje nowe społeczeństwo - informacyjne. Takie społeczeństwo ludzi bazuje na szeregu więzi, łączących je ze sobą i światem.. Pozwala to na swobodny przepływ idei a to powoduje pełniejsze wykorzystywanie aktywności ludzkiej. Nurt polityczny bazuje na istnieniu i powstawaniu coraz to nowych organizacji politycznych o charakterze ponadnarodowym. Za przykłady takiej aktywności można podać Pakt Północnoatlantycki – NATO, Organizację Narodów Zjednoczonych czy Unię Europejską. Ostatnim nurtem jest nurt kulturowy. Charakteryzuje go upowszechnianie wzorców kulturowych poza obrębem kultury macierzystej. Składają się na niego systemy wartości i norm, style życia czy wzory konsumpcji.²

Termin globalizacja został użyty po raz pierwszy w 1985 roku przez R. Robertsona. Nazywał ją „zespołem procesów, które współorganizują wspólny świat”.³ Był to początek używania tego terminu. Z czasem pojawiło się wiele innych definicji zwracających uwagę na wielowymiarowość tego zjawiska. Wielowymiarowość w tym wypadku polega na m.in. wielości powiązań i wzajemnych oddziaływań państw i społeczeństw, tworzących światowy system. Cechą charakterystyczną są takie wymiary, jak: zakres, (zasięg), intensywność, (głębokość), oraz czas i prędkość zachodzących zmian. Z jednej strony omawiane procesy obejmują większą część kuli ziemskiej, natomiast z drugiej strony polegają na intensywnym współdziałaniu, powiązaniach i współzależnościach w ramach ogólnoświatowej społeczności.⁴ Bardzo lakoniczną definicję pro-

² PAWLUS, T.: *Globalizacja a wychowanie - podstawowe problemy*. In: Wybrane problemy globalizacji. Ed. W. Łuków. Olsztyn, 2008, s. 21-23.

³ CYNARSKI, W.: *Globalizacja a spotkanie kultur*. Rzeszów, 2003, s. 50.

⁴ Tamteż, s. 17.

ponuje Kazimierz Żygulski, uznając, że „przez proces globalizacji przyjmuje się proces zmian mających penetarny charakter i obejmujący stopniowo wszystkie kraje i społeczeństwa”.⁵ Można spotkać się także z twierdzeniem, że jest to proces westernizacji świata, czy prościej - rozpowszechniania technologii, które wpływają na wszystkie dziedziny życia. Z socjologicznego punktu widzenia najtrafniejszą definicją globalizacji będzie ta należąca do R. Robertsona, który definiuje to pojęcie jako „zbiór procesów, który czynią świat społeczny jednym”.⁶ Na wybór takiej definicji podaje kilka argumentów. Pierwszym jest to, że nowoczesne technologie opłatają glob ziemski siecią połączeń komunikacyjnych, do których zalicza Internet, telewizję, radio. Drugim argumentem są powiązania zależności ekonomicznych, finansowych, politycznych i kulturowych, które wiążą i oddziałują na społeczności ludzkie. Ostatni argument dotyczy pojawiających się nowych organizacji międzynarodowych w sferze zależności ekonomicznych, politycznych i kulturalnych. Ostatni argument oscyluje wokół coraz częściej pojawiających się, nowych kategoriach społecznych. Ich cechami charakterystycznymi są: praca w oderwaniu od miejsca w którym żyją, ciągle zmieniające się miejsca przebywania, podróżowanie samolotami.⁷

Na potrzeby niniejszego artykułu najodpowiedniejszą definicją będzie zaproponowana przez Kazimierza Krzysztofka, zawiera, bowiem w sobie dwa aspekty: społeczny i kulturowy. Według niego globalizacja jest to dzisiejsza postać dyfuzji cywilizacyjno-kulturowej, napędzanej przez rozwój techniki, co dokonuje się w skali światowej.⁸

Tożsamość w perspektywie kultury globalnej

Rzecz globalizacji przybiera różne formy. Bardzo silnym polem jego oddziaływania jest kultura a przez nią społeczeństwo.

⁵ KOBZIŃSKI, K.: *Podstawowe definicje i kategorie pojęciowe globalizacji*. In: Wybrane problemy globalizacji. Ed. W. Łuków. Olsztyn, 2008, s. 12.

⁶ PAWLUS, T.: *Globalizacja a wychowanie - podstawowe problemy*, s. 17.

⁷ PAWLUS, T.: *Globalizacja a wychowanie - podstawowe problemy*, s. 17.

⁸ KRZYSZTOFEK, K.: *Kulturowa ścieżka globalizacji*. In: Oblicza procesów globalizacji. Ed. M. Pietraś. Lublin, 2002, s. 118-119.

Procesy globalizacyjne powodują powstanie jednej globalnej kultury. Ciekawe podejście w tym temacie prezentuje Gordon Marshall. Według niego globalizacja zajmuje się głównie badaniem tworzącego się globalnego systemu kultury. Uważa, że kultura globalna powstaje w wyniku oddziaływania różnych nowych zjawisk o charakterze społecznym i kulturowym, do których należą: powstanie światowego systemu informacyjnego, ukształtowanie się globalnych wzorców konsumpcji, upowszechnienie kosmopolitycznych stylów życia, igrzysk sportowych o światowym zasięgu, rozwój turystyki zagranicznej, ograniczenie suwerenności państw narodowych, rozwój globalnego systemu wojskowego, pojawienie się chorób o zasięgu światowym, powstawanie ogólnoswiatowych organizacji politycznych, ruchów politycznych, ideologicznych lub religijnych. Wydawać by się mogło, że powyższe zjawiska nie mają wpływu na kulturę, jednak wpływają one na zmianę mentalności człowieka, tym bardziej że przestrzeń społeczna, instytucje i role społeczne są wytworami kultury.⁹ Oddziaływania globalizacji w kulturze postrzegane mogą być jako nadejście kosmopolitycznej kultury, idei. Jednocześnie należy obserwować zagadnienia związane z procesami globalnymi, lokalnymi, różnicami występującymi między odległymi regionami, czy z procesami kulturalnej homogenizacji kulturowej. Zamysł kultury globalnej można postrzegać jako próbę utworzenia pewnego tworu ponadnarodowego, kultury scalającej świat, ale nie o jednolitym systemie wartości, który tworzy ramy odniesienia dla jednostek i umożliwi im poruszanie się w najbliższym otaczającym je świecie.¹⁰ „W przeciwieństwie do kultur etnicznych i narodowych, które są jednostkowe, czasowo ograniczone i wyraziste oraz odwołują się do wspólnych całej grupy uczuć, wartości, wspomnień, poczucia historycznej tożsamości i wspólnego przeznaczenia - globalna i kultura nie jest w stanie odnieść się do żadnej historycznej tożsamości (...) jest wyzuta ze wspomnień (...) oraz nie odpowiada na żadne życiowe potrzeby, nie kreuje żadnej tożsamości”.¹¹ Brak wspólnych wartości, norm,

⁹ KOBZIŃSKI, K.: *Podstawowe definicje i kategorie pojęciowe globalizacji*, s. 11.

¹⁰ <http://www.racjonalista.pl/kk.php/t,4167> (stan z dnia 30.03.2013).

¹¹ SZTOMPKA, P.: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków, 2004, s.582.

tradycji czy tożsamości społecznej powodują, że w tym kształcie wydaje się ona przedwczesna i myląca. To właśnie zanik tradycji jest największym zagrożeniem dla kultury. Ludzie mogą obawiać się jej, również dlatego że ten system wydaje się być z góry narzucony. Jest to świat obcy, który powoduje wzrost lęków i napięć. „Globalizacja, wzmagająca współzależność różnych działań, nawet bardzo oddalonych podmiotów, niekiedy ułatwia przewidywanie czy sterowanie, ale częściej wzmagą niepewność i ryzyko”. Poczucie więzi z państwem, jako jedno z wartości podstawowych może w kulturze globalnej przyjąć pozę walki o tożsamość narodową, co z kolei często przeradza się w postać nacjonalizmów.¹² W kontekście omawianej problematyki, ważnym zagadnieniem pozostaje wpływ globalizacji na kwestie tożsamości kulturowej i społecznej.

Jak stwierdza J. Nikitorowicz, źródła tożsamości kulturowej powiązane są z symbolicznym interakcjonizmem, z czego wynika, iż świadomość tożsamości kulturowej jest wynikiem kontaktu z inną grupą, sposobem określenia samego siebie poprzez przynależność do różnego typu grup społecznych, a tożsamość przejawia się w zachowaniach i jest spostrzegana przez innych poprzez jej symbole.¹³ Autor ten wskazuje na istnienie następujących typów tożsamości kulturowej:

- silna identyfikacja z dwiema kulturami (bikulturalizm, człowiek pogranicza),
- silna identyfikacja z dominującą kulturą (akomodacja, tożsamość negatywna do socjalizacji rodzinnej, przeciwstawienie się dziedzictwu przodków),
- silna identyfikacja z etniczną grupą mniejszościową
- brak identyfikacji z którąkolwiek grup (marginalizacja, człowiek marginesu wg R.E. Parka).¹⁴

Szczególne znaczenie w wyjaśnianiu działań społecznych, interakcji oraz niektórych procesów kulturowych ma tożsamość spo-

¹² ZIÓŁKOWSKI, M.: *Miejsce społeczeństwa polskiego w światowym systemie kapitalistycznym. Dylematy teoretyczne i praktyczne*. In: *Kultura i Społeczeństwo*, 1998, nr.4, s.55.nr 4, s.57.

¹³ NIKITOROWICZ, J.: *Pogranicze Tożsamość Edukacja międzykulturowa*. Białystok, 1995, s. 70.

¹⁴ Tamież, s. 83-84.

łeczna. Podkreśla się, że w tym względzie przebieg działania (interakcji) zależy w dużym stopniu od przyjętej przez jednostkę koncepcji własnej osoby.¹⁵

Dynamika zmian na płaszczyźnie społeczno – kulturowej powoduje zmiany w tożsamościowych aspektach życia społecznego, w jakich jednostka poszukuje i dookreśla siebie. Świadomość czy potrzeba posiadania tożsamości pojawiają się wówczas, kiedy odpowiedź na pytania, „kim jestem?” i „gdzie należę?” – co w praktyce wychodzi na jedno – wcale nie jest jasna ani prosta.¹⁶ Jednostki i społeczeństwa stają wobec dylematu samookreślenia się, wyostrego poszukiwania tożsamości, która jest zadaniem do wykonania i zadaniem, przed którym nie ma ucieczki. Tożsamość kulturowa jest nierozzerwalnie związana z tożsamością narodową, i pełni wobec niej rolę nadrzędną. Tożsamość narodowa, bowiem „tworzona jest z punktów wielkiej matrycy kulturowej, dostarczającej ogromnej liczby połączeń i węzłów, którym władza próbuje przypisać określone znaczenie oraz konstelacji grupujących elementy kulturowe. Zgodnie z tą koncepcją, kultura stale znajduje się w procesie stawania się, dynamicznego wyrastania z kultury popularnej i życia codziennego, dzięki którym ludzie tworzą i przetwarzają połączenia pomiędzy lokalnym a narodowym, narodowym a globalnym, codziennym i niezwykłym.”¹⁷ Zdaniem Edensora, kultury nie da się ograniczyć do tego, co świadomie wykorzystujemy w sposób symboliczny, ponieważ jest ona zakorzeniona w nieświadomionych wzorach życia społecznego oraz wpleciona w codzienne doświadczenia i założenia. Ważne jest więc nie tylko to, co widowiskowe i historyczne.¹⁸ W czasach nowoczesnych naród stał się głównym punktem identyfikacji i przynależności i nadal utrzymuje się na tej czołowej pozycji. Tożsamość indywidualna opiera się na myśleniu za pomocą kategorii społecznych oraz na

¹⁵ PACHOLSKI, M., ŚLABO, A.: *Słownik pojęć socjologicznych*. Kraków : Wydawnictwo AE, 1997, s. 192.

¹⁶ BAUMAN, Z.: Tożsamość – jaka była , jest i po co? In: A. Jawłowska(red.), Warszawa, 2001, s. 54.

¹⁷ EDENSOR, T.: *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*. wyd. 1, Kraków, 2004, s. 10.

¹⁸ Tamteż, s. 38.

społecznym działaniu. Rozróżnienia pomiędzy nami samymi a innymi dokonuje się na płaszczyźnie zbiorowej i indywidualnej, a poczucie tożsamości kulturowej czy narodowej jest przez nas wyrażane, odczuwane i urzeczywistniane.¹⁹ Dynamiczny proces formowania tożsamości, czy też identyfikacja zachodzi zarówno w życiu prywatnym jak i podczas bardziej spektakularnych zgromadzeń zbiorowych i to zarówno podczas wykorzystywania wiedzy praktycznej, jak i w otwartym domaganiu się bądź celebracji wartości i cech wspólnotowych, które są równoprawnymi elementami wyższego społecznego wymiaru doświadczenia, przekonań i działania. Jak twierdzi Samp (cyt. s. 41) „tożsamość jest pojęciem pośredniczącym pomiędzy wnętrzem jednostki a zewnętrznym społeczeństwem (...) użytecznym narzędziem rozumienia wielu aspektów – osobistego, filozoficznego, politycznego – naszego życia”. Podstawowy wymiar tożsamości, który świadczy o poczuciu własnej niepowtarzalności jednostki, stanowi poczucie odrębności własnego „ja” od otoczenia. Jednakże, jak ujmuje M. Majczyńska²⁰ „zdolność rozróżniania siebie od innych oraz tego, co przynależne i nieprzynależne do „ja” w sensie fizycznym(poczucie granic własnego ciała) i psychicznym (umiejętność odróżniania własnej fantazji od rzeczywistości, własnych potrzeb i emocji od potrzeb emocji innych osób, swoich poglądów od poglądów otoczenia) „nie może przybierać krańcowej postaci, ponieważ jednostka odczuwając potrzebę afiliacji i przynależności do grupy, buduje poczucie tożsamości grupowej, społecznej i kulturowej. Można powiedzieć, iż elementy konstrukcji tożsamości indywidualnej wyprowadzane są z identyfikacji z innymi osobami, grupami, wybranymi strukturami społecznymi, a także „stanowią pochodną takich kulturowych kategorii, jak wartości, normy a nawet artefakty.”²¹ Zdaniem H. Mamzera²² procesy kształtowania tożsamości jedno-

¹⁹ Tamież, s. 40.

²⁰ *Podmiotowość a tożsamość*. In: *Tożsamość człowieka*. Ed. A. Gałkowska. Kraków, 2000, s. 46.

²¹ BOKSZAŃSKI, Z.: *Obrazy innych etnicznych a tożsamość narodowa*. Kultura i Społeczeństwo 1 (1996), s. 11.

²² CYBAL –MICHALSKA, A.: *Tożsamość młodzieży w perspektywie globalnego świata*. Poznań, 2006, s. 95.

stkowej, społecznej i kulturowej przebiegające paralelnie, stąd stwarzają zarówno poczucie wewnętrznej ciągłości i spójności podmiotu przy jednoczesnym zachowaniu jego odrębności od innych.

Jak słusznie stwierdzili P.L. Berger i T. Luckmann „społeczeństwa mają swoją historię, w których powstają określone tożsamości, jednak historie te są dziełem ludzi z różnymi tożsamościami.”²³

Tożsamość powstaje wtedy, gdy jednostka potrafi w procesie komunikowania się spojrzeć na siebie oczami innych i gdy w ten sposób stwarza obraz samej siebie²⁴, przez co zachodzi konieczność poszukiwania własnej identyczności w czasie i przestrzeni.

Jednoczesna przynależność do wielu grup społecznych, różnorodnych kulturowo (w szerokim znaczeniu tego słowa) wymusza kształtowanie się tożsamości, jako wypadkowej tożsamości: rodzinnej, lokalnej, religijnej, grupowej, narodowej.

Nabywanie własnej tożsamości wiąże się ściśle z procesami interakcji społecznych. Dokonuje się to poprzez zdobywanie przez jednostkę ciągłych doświadczeń ilościowych oraz jakościowych dzięki współegzystencji w społeczeństwie.

Jak podkreśla K. J. Tillmann: „Tożsamość osobista wyraża się w niepowtarzalnej biografii, tożsamość społeczna w przynależności jednej i tej samej osoby do różnych, często niekompatybilnych grup odniesienia. O ile tożsamość osobista gwarantuje coś takiego jak ciągłość *Ja* w zmieniających się sytuacjach z historii życia, to tożsamość społeczna zapewnia jedność w różnorodnych systemach ról, które w tym samym czasie trzeba *umieć*.”²⁵ Tożsamość w swym istnieniu jest zjawiskiem, które poszukuje stałości w zmienności.²⁶

Niezbędnymi warunkami wytworzenia tożsamości, zarówno indywidualnej, społecznej czy kulturowej są niewątpliwie procesy socjalizacji (tak pierwotnej, jak i wtórnej) . To interakcje społeczne

²³ SZYMAŃSKI, M.: *Tożsamość kulturowa młodych Polaków a zjednoczenie Europy*. Dziecko i Edukacja 2 (1993), s. 38.

²⁴ TILLMANN, K.J.: *Teorie socjalizacji*. Warszawa : PWN, 2005, s. 146.

²⁵ Tamteż, s. 147.

²⁶ Tamteż, s. 21.

kształtują to, „kim jestem”, formują strukturę własnego „Ja”, a tym samym dają wewnętrzne poczucie integralności.

W przypadku, gdy integralność ta zostaje zaburzona mamy do czynienia z kryzysem tożsamości przejawiającym się jako konflikt wartości, który utrudnia zachowanie spójności tożsamości oraz jako niemożność ukształtowania się tożsamości pozytywnej,²⁷ co uniemożliwia jednostce utrzymanie poczucia własnej wartości.

Między tożsamością osobistą a społeczną, zachodzą silne związki. Negatywne nastawienie jednej z grup społecznych przeciwko drugiej w sytuacji, gdy jednostka należy do obydwu odbija się na tożsamości osobistej, która staje w sytuacji wewnętrznego rozdarcia.²⁸

Podstawową strategią dla zachowania spójności jest staranne unikanie spostrzegania sprzeczności. Jeśli wymagania adaptacyjne jednostki narzucają zmianę zachowań sprzeczną z wartościami centralnymi, najczęściej poszukuje się racjonalizacji zgodnie z teorią dysonansu społecznego.²⁹

W momencie, gdy podmiot doznaje oddziaływania dwóch różnych kultur (wiejska – miejska) zaczyna poszukiwać wspólnego mianownika dla odmiennych wartości.

Apeluje się wówczas do wartości nadrzędnych łączących obie kultury. W przypadku, gdy dany podmiot nie może odnaleźć się w zaistniałej sytuacji, bądź nastąpią inne niekorzystne czynniki (depresjonowanie jednego środowiska przez drugie), następuje rozwój tożsamości negatywnej charakteryzującej się uczuciem bezsilności, przykrości istnienia, przekonania, że jest się gorszym od innych oraz brakiem wiary we własne możliwości.³⁰

Z teoriami socjalizacji oraz kształtowania się tożsamości związane jest pojęcie roli społecznej definiowanej, jako odzwierciedlenie społecznych oczekiwań przypisanych poszczególnym statusom lub pozycjom społecznym, w trakcie, których tak jak

²⁷ Zob. BOSKI, P., JARYMOWICZ, M., MALEWSKA - PEYNE, H.: *Tożsamość a odmiennność kulturowa*. Warszawa : Instytut Psychologii PAN, 1992, s. 23.

²⁸ Tamteż, s. 22.

²⁹ Tamteż, s. 42-43.

³⁰ Tamteż, s. 44-45.

aktor człowiek wchodzi na scenę (interakcje społeczne) i zaczyna pełnić różne role (np. ucznia, syna, kolegi).³¹ Pojęcie roli społecznej jest ściśle związane z funkcjonowaniem w różnych grupach kulturowych, w sytuacji, gdy grupy, do których należy dana osoba mają różnorodne normy w stosunku do nakazów i zakazów następuje dysonans w procesie socjalizacji, co grozi wytworzeniem tożsamości negatywnej.

Globalizacja a zmiana systemu aksjonormatywnego społeczeństwa

Jednym z głównych dylematów obecnych czasów jest problem ze zrozumieniem wartości. Wielu ludzi ubolewa nad ich utratą.³² Widoczne jest rozluźnienie więzi z religią, brak uznania norm, hierarchii i autorytetów, zanik tradycyjnych cnót takich jak: dokładność, uprzejmość, oszczędność, czystość, solidarność, czy brak zaangażowania politycznego. Równocześnie rozwija się mentalność czasu wolnego, który zastępowany jest wydajną pracą. Wzrastają także oczekiwania względem państwa. Często usłyszeć można także opinie dotyczące ewolucji wartości. Objawiają się one we wzrastającej gotowości do zaangażowania się również w działalność poza partiami politycznymi (np. w różnego rodzaju inicjatywy obywatelskie), rosnącej tolerancji odnośnie do grup marginalizowanych, kreatywnym samorozwoju, większej samoświadomości jednostek i ich skłonności do emancypacji, o szerzącym się zainteresowaniu kulturą a także wzrastającej gotowości do pomocy innym.³³ Pomocna w zrozumieniu miejsca wartości w dzisiejszym świecie będzie próba definicji pojęcia wartości, oraz wybór z spośród różnych z nich tych, które są najważniejsze oraz podstawowe.

„Wartości podstawowe to inaczej wartości akceptowane przez większość członków społeczeństwa. Dzięki nim dochodzą oni do porozumienia, dialogu, oraz podejmują współpracę dla swojego

³¹ Oxfordzki Słownik Socjologii i Nauk Społecznych. Warszawa : PWN, 2004, s. 281-282.

³² SZOT, L.: *Dobro wspólne podstawą społecznej aktywności hospicjum*. In: Studia Warmińskie, 2008, t. 44-45, s. 219 – 229.

³³ BOSCHMEYER, U.: *Co jest ważne? Wartości w Twoim życiu*. Kraków, 2011, s. 11-12. SZOT, L.: *Obecni do końca*. Warszawa, 2010, s. 9-15.

wspólnego dobra”.³⁴ Wartości podstawowe są niezbędne, aby prawidłowo rozwijało się oraz funkcjonowało społeczeństwo i jednostka. Tworzą normy, które scalają wszystkie siły społeczeństwa by realizować wspólne cele.³⁵ Każde społeczeństwo potrzebuje wzajemnego porozumienia i zgodności co do wartości podstawowych.³⁶

Te kilka zdań trafnie obrazuje ogólną istotę wartości. Problem wokół zdefiniowania i uporządkowania wartości nie jest nowym dylematem. W społeczeństwach Pluralistycznych i demokratycznych problem ten trwa już od początku lat 70. Dostrzeżono wówczas przemiany, które dokonały się w jakości stylu życia oraz niekorzystnie odbiły się na dobrze wspólnym państwie. Zaczęły tracić na znaczeniu wartości, które wymagały poświęcenia człowieka dla dobra wspólnego, a zyskały takie, które mają charakter egoistyczny, indywidualny i całkowicie prywatny. Są to wartości, dzięki którym jednostka może się realizować w życiu. Należą do nich: wysoki status materialny, zabezpieczenie społeczne, rodzina, małżeństwo, zdrowie, niezależność osobista, czas wolny, dobrze płatna praca.³⁷ Podkreślano wówczas pragnienie akceptacji i uświadamiania systemu wartości podstawowych i charakterystycznych dla danego narodu oraz całej międzynarodowej społeczności. Nad wartościami zaczęto się także zastanawiać ze względu na dokonujący się proces jednoczenia Europy. Stały się one celem oraz podstawą wspólnej polityki jednoci,³⁸ która powinna opierać się na wartościach takich jak: pokój, sprawiedliwość, porządek społeczny oraz wolność.³⁹ Bez ogólnej akceptacji tych wartości społeczeństwu grozi rozpad społeczno-moralny, a także pogłębienie się róż-

³⁴ PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii*. Lublin, 1996, s. 243.

³⁵ MARIANŃSKI, J.: *Kościół a współczesne problemy społeczno – moralne*. Lublin, 1992, s. 32.

³⁶ KARDIS, K.: *Wartości podstawowe społeczeństwa polskiego w świetle listów pasterskich Prymasa Stefana Kardynała Wyszyńskiego oraz Episkopatu Polski 1946-1981*. Lublin, 2008, s. 13.

³⁷ PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii*, s. 243. RYCZAN, K.: *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*. Lublin, 1992, s. 168.

³⁸ RYCZAN, K.: *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*, s. 168.

³⁹ ROOS, L.: *Wartości demokracji a odpowiedzialność chrześcijańska*, Warszawa, 1993, s. 5.

nic pomiędzy społeczeństwem, a władzą. Ważnym elementem życia społecznego powinny być akceptowane przez członków społeczności wartości podstawowe. Gdy tak nie jest system pluralistyczny – demokratyczny lekceważy społeczne dobro wynikające z tychże wartości.⁴⁰ Jedną z instytucji, która broni wartości opartych na tradycji jest Kościół. Staje on w imieniu wartości podstawowych współpracując z różnymi instytucjami społecznymi oraz politycznymi.⁴¹ Katolicka nauka społeczna kładzie nacisk na potrzebę uświadamiania i wdrażania wartości podstawowych, zwłaszcza wśród ludzi młodych. Wskazuje na potrzebę współdziałania wspólnot religijnych z różnymi siłami społecznymi w zakresie kształtowania moralności społeczeństwa i państwa. Dużą rolę odegrał w tym zakresie Jan Paweł II podczas swych pielgrzymek do Polski.⁴²

Wartości są trwałymi przekonaniem o tym, że dany sposób postępowania lub określony stan końcowy jest bardziej jednostkowo lub społecznie pożądanym niż sposób postępowania do niego przeciwny. System wartości jest zbiorem przekonań odnoszących się do preferowanych sposobów zachowania się lub stanów końcowych. Wyróżnia się dwa rodzaje wartości - ostateczne i instrumentalne. Wartości ostateczne takie jak np. wolność czy szczęście są określeniem stanów końcowych działania natomiast wartości instrumentalne: ambicja, odwaga lub zdolność, określają sposoby i środki działania. Wartości ostateczne i instrumentalne można podzielić również na: osobiste np. zdrowie, społeczne przyjaźń. Wartości podobnie jak normy społeczne są uwarunkowane przez czynniki kulturowe. Jednak wartości określające cele sposoby zachowania natomiast normy wyznaczają tylko sposoby zachowań. Wartości jednostki stanowią pewien system są one w nim uporządkowane wg stopnia ważności.⁴³

⁴⁰ MARIAŃSKI, J.: *Kościół a współczesne problemy społeczno – moralne*, s. 34-37.

⁴¹ MARIAŃSKI, J.: *Wartości religijne i moralne młodych Polaków*. Warszawa, 1991, s. 18-19.

⁴² LASH, S., LURY, C.: *Globalny przemysł kulturowy*. Kraków, 2011, s. 76.

⁴³ DZIWAŃSKA, K.: *Cele, plany życiowe oraz wartości młodzieży w kontekście rozwoju orientacji przyszłościowej w okresie dorastania*. Radom, 2011, s. 14.

Problemy globalne mają wymiar jednostkowy i światowy. Aby je rozwiązać pomocne mogą być uniwersalne prawa, jakimi kieruje się większość ludzi na świecie. Według specjalistów jednym z głównych problemów w przyszłości będzie wzrastający poziom sprzeczności, uwidoczniający się w wyznawanym przez ludzi systemie wartości. To właśnie wśród krytycznych stanowisk na temat globalizacji najczęściej wymienianymi są: upadek tradycyjnych wartości, załamanie się solidarności społecznej, standardów opieki społecznej, oraz ograniczenie roli państwa w realizacji narodowych celów rozwoju.⁴⁴

Badania wykazały, że w społeczeństwie polskim zdecydowanie traci na znaczeniu identyfikacja społeczna, klasowo-warstwowa. Zostaje ona zastąpiona taką identyfikacją kulturalną, która opiera się na osobistych (indywidualnych) wyborach dotyczących zarówno zakresu jak i poziomu uczestnictwa w kulturze. To znaczy, że dla Polaków liczy się obecnie „smak kulturalny”, gust, styl życia i wybory obyczajowe. Świadczy to o autonomii aktywności kulturalnej względem usytuowania w strukturze społecznej, ale w sposób zupełnie inny niż miało to miejsce przed rokiem 1989 (w realiach społeczeństwa socjalistycznego). Zmiany, jakie dokonały się w Polsce, a przede wszystkim dekompozycja cech położenia klasowego, spowodowały, iż obecny poziom uczestnictwa w kulturze oraz stan świadomości kulturalnej ściśle jest związany z możliwościami dostępu do oferty kulturalnej. Oferta ta nie ogranicza się jednak, jak to było wcześniej, do instytucji, ale pozwala na indywidualne wybory treści kultury. Wybory te jednak zależne są od mobilności społecznej i sytuacji materialnej. Jesteśmy świadkami tworzenia się nowej tożsamości – tożsamości zawsze otwartej na propozycje, która gotowa jest włączyć wszystkie dostępne materiały, pochodzące zarówno z przeżytych doświadczeń, jak i tych medialnych, pod warunkiem, że będą one mogły, „warunkowo” (na określony czas), stworzyć koherentną całość. Toż-

⁴⁴ WĄDOŁOWSKA, M., PRAWDZIK, A.: *Negatywne skutki globalizacji*. In: *Globalizacja. szanse i zagrożenia*. Ed. A. Sadowski, A. Wyszowski. Białystok, 2011, s. 43. SZOT, L.: *Ruch hospicyjny w rozwoju postaw społecznych*. In: T. Zbyrad, *Wypalenie zawodowe pracowników służb społecznych*. Stalowa Wola 2008, s. 151 – 157.

samość taką można nazwać tożsamością typu insert. Jej cechą główną jest zarówno „włączanie” owych materiałów, jak i pozbywanie się ich. Tożsamości typu insert są więc ciągle w trakcie budowania– burzenia, odzwierciedlają zatem zmieniający się model uczestnictwa w kulturze. Wszystkie części raportu przynoszą dowody na dokonujące się zmiany. Przede wszystkim obecne uczestnictwo w kulturze jest w tradycyjnym sensie pozainstytucjonalne i medialnie zapośredniczone. Charakterystyczną cechą jest również nieustanna zmiana oferty i pogłębiająca się krótkotrwałość „obowiązujących” wartości, że tak właśnie się dzieje. W tym miejscu warto się dokładniej przyjrzeć ogólnym zmianom modelu tzw. doświadczenia kulturowego.⁴⁵

W. Burszta uważa, iż dużą przesadą byłoby stwierdzenie, że „polskie społeczeństwo staje się ponowoczesne z punktu widzenia wyznawanych wartości i przemian w preferencjach kulturalnych.”⁴⁶ Nie da się jednak w społeczeństwie polskim wyodrębnić zdecydowanego kanonu „wartościowej” kultury. Można jedynie taki kanon zrekonstruować, ale można to zrobić jedynie w konfrontacji ze stanem kultury obecnej, w której się naprawdę tak dużo dzieje, że trudno w niej odszukać zdecydowane znaki orientacyjne. Na pewno jest to związane z kwestią pokoleniową, ponieważ pokolenie ludzi młodych nie ma problemu z poruszaniem się w zestawie możliwości im dostępnym i są w stanie tworzyć własne hierarchie popkultury. Hierarchie te funkcjonują według zasady „wartościowe- obciachowe”⁴⁷, która to przeniesiona jest z zupełnie z innego kontekstu. Oczywiście w obrębie takich wartościowań inaczej rozumiana zarówno tradycja jak również to, co ogólnie jest tradycyjne, ponieważ, jak stwierdza W. Burszta „ranga czasu, który uprawomocnia wartości tradycyjnego kanonu, tutaj maksymalnie ulega kompresji i zmianie znaczeniowej.”⁴⁸

W dzisiejszej Polsce- Polsce XXI wieku jesteśmy świadkami cichej rewolucji dokonującej się w sferze tożsamości kulturowej,

⁴⁵ ZIEMIŃSKI, Z.: *Trzy modele doświadczenia kulturalnego. Szkic problemowy*. Kultura i Społeczeństwo 3 (1984), s. 32-33.

⁴⁶ Tamteż, s. 3-4.

⁴⁷ Tamteż, s. 3-4.

⁴⁸ Tamteż, s. 4-5.

traktowanej, jako ramy organizującej myślenie o kulturze. Tożsamość kulturowa społeczeństwa polskiego podlega ciągłym zmianom – staje się, bowiem elastyczna i autorefleksyjna,. Ponadto dokonuje się indywidualizacja i autonomizacja względem tradycyjnych wyznaczników „przenikających”. Coraz częściej sfera wyborów czynionych w sferze kultury dokonuje się poza jakimikolwiek układami społecznymi. Kultura nie zawsze identyfikowana jest z instytucjami. Znacznie częściej identyfikuje się ją z dostępnymi treściami, które towarzyszą ludziom w każdej godzinie życia(można powiedzieć 24 godziny na dobę). Nie funkcjonuje też w społeczeństwie żaden wyraźny kanon kultury, chociaż jego ślady są ciągle widoczne poprzez dokonywane wybory i ich uzasadnienia. W świetle destrukcji dwóch modeli doświadczenia kulturalnego, a mianowicie: unaoczniania kultury i kultury, jako „praxis”,⁴⁹ coraz istotniejszy staje się model trzeci, czyli kultura zapośredniczona medialnie, która jest obecna na każdym kroku, a która wpływa znacząco na kształtowanie tożsamości typu „insert”.⁵⁰

Globalizacja oferuje nam wiele nowych kanałów wymiany informacji, co za tym idzie następuje szersza wymiana poglądów. Prowadzi to do poszerzania naszego światopoglądu, otwartości, tolerancji. Nie jesteśmy już w tak hermetycznym społeczeństwem i dzięki zdobywanym informacjom jesteśmy w stanie sami decydować o sobie, swoim życiu czy wierze. Pojawiło się zjawisko, które można nazwać „wolną konkurencją religii”. Jest to sytuacja, w której każdy może, teoretycznie, wybrać odpowiadającą mu religię oraz powiązany z nią światopogląd. Zmiany w tej sferze dokonują się na skutek dynamicznego rozwoju środków transportu, sprzyjających masowej migracji ludzkości, a także drodze postępu w dziedzinie technologii multimedialnych, które ułatwiają kontakt i wymianę informacji. Sprzyja to rozpowszechnianiu różnych światopoglądów i ideologii (fałszywych i niebezpiecznych), a także postaw i działań, z nich wynikających.

W społeczeństwach uwarstwionych lub hierarchicznych, w których więzi społeczne oparte są na solidarności grupowej, działania podejmowane są na podstawie norm moralnych uznających

⁴⁹ W. J. Burszta, Tożsamość kulturowa, [w:] Raport..., dz. cyt. s. 4.

⁵⁰ Tamże, s. 6.

moralność za uprzywilejowaną formę regulacji społecznej. Często lamenty nad tym, że dzisiejsze społeczeństwo staje się coraz bardziej niemoralne lub amoralne wynikające z tego, że nowoczesne warunki globalne nie sprzyjają na ogół tradycyjnej formie moralności. Dla biznesmenów bardziej od względów moralnych liczy się zysk i udział w rynku. Politycy kłamią, zwodzą i na różne sposoby sprzeniewierzają się własnym zasadom, aby zdobyć i utrzymać władzę. Naukowcy angażują się w badania nie biorąc pod uwagę dylematów moralnych, które mogą wywołać ich odkrycia. Sama wielość stanowisk moralnych zachęca do pomijania kwestii etycznych w przypadku wielu form komunikacji. Można, zatem przyjąć, że prywatyzacja religii i spadek jej publicznego znaczenia wiąże się z podobnym losem moralności. Upadek nadrzędnej, regulacyjnej roli moralności ma wiele wspólnego z funkcjonalnymi problemami religii w społeczeństwie nowoczesnym. Globalizm przyjmuje neoliberalną koncepcję człowieka i zamyka jednostkę w granicach globu. Przeznaczeniem ludzi jest ziemia. Moralność dobra, do której powołany jest człowiek, zmienia się na moralność zysku i przyjemności. Liczą się prawa stanowione, które mogą być zwrócone przeciw niemu i jego życiu i takie bywają ustanawiane: legalizacja zabójstwa dziecka nienarodzonego, eutanazji, małżeństwa homoseksualne. Odnosi się wrażenie, że złożone procesy wywołane przez globalizację gospodarki i środków społecznego przekazu, stopniowo zmierzają do uczynienia z jednostki jednego z elementów rynku, towaru wymiennego, czy też czynnika pozbawionego znaczenia dla decydujących wyborów.⁵¹

Zakończenie

„Kryzys moralny stwierdzany jest przez ideologów i intelektualistów, socjologów i filozofów. Prawa rynku oznaczają konieczność rywalizacji, kalkulacji i manipulacji. Ważny staje się tupet i siła przebicia, a nie walory moralne człowieka. Ideałem zaczyna być sukces a nie uczciwość, lub godność. Coraz bardziej powszechne stają się skojarzenia typu: uczciwy-pocziwy-głupi, co-

⁵¹ KOBZIŃSKI, K.: *Podstawowe definicje i kategorie pojęciowe globalizacji*, s. 11-12.

raz częściej jedyną normą staje się negacja wszelkich norm. Kryzys aksjologiczny jest niewątpliwie konsekwencją kryzysu kultury. Nie wiadomo jednak czy jest to totalny kryzys kultury europejskiej czy tylko przesilenie zapowiadające powstanie nowej syntezy filozoficznej, odrzucającej pewne kanony kultury europejskiej i uwzględniające kanony kultury poza europejskiej”.⁵² Nie można jednoznacznie postawić twierdzenia o upadku wartości podstawowych. Wraz z upływem czasu, zmieniły swój zasięg i znaczenie, ale to nie oznacza, że zostały całkowicie odrzucone przez społeczeństwo. Nadal obecne są w życiu każdego człowieka, zmniejszyła się jednak siła ich oddziaływania. W świecie kultury globalnej jednostka sama wybiera wartości, którymi chce i będzie się kierować w życiu. Sama ustala swój system aksjologiczny, który staje się dla niej obowiązujący.

Zoznam použitej literatúry:

- BAK T.: *Młodzież a subkultury w realiach polskiego społeczeństwa*. In: Kultura polska. Kierunki i dynamika zmian. Ed. T. Bąk, W. Majkowski. Warszawa, 2009, s. 71-85.
- BAK, T.: *Mládež v kontexte novej nábožensko – morálnej skutočnosti*. In: Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010.
- BAK, T.: *Typologia współczesnych subkultur młodzieżowych*. In: Społeczeństwo polskie w procesie zmian. Warszawa 2008, s. 108-119.
- BOKSZAŃSKI, Z.: *Obrazy innych etnicznych a tożsamość narodowa*. In: Kultura i Społeczeństwo 1 (1996).
- BOSCHMEYER, U.: *Co jest ważne? Wartości w Twoim życiu*. Kraków, 2011.
- BOSKI, P., JARYMOWICZ, M., MALEWSKA - PEYNE, H.: *Tożsamość a odmiennność kulturowa*. Warszawa : Instytut Psychologii PAN, 1992.

⁵² CYNARSKI, W.: *Globalizacja a spotkanie kultur*. Rzeszów, 2003, s. 40.

- CYBAL –MICHALSKA, A.: *Tożsamość młodzieży w perspektywie globalnego świata*. Poznań, 2006, s. 95.
- CYNARSKI, W.: *Globalizacja a spotkanie kultur*. Rzeszów, 2003.
- DZIWAŃSKA, K.: *Cele, plany życiowe oraz wartości młodzieży w kontekście rozwoju orientacji przyszłościowej w okresie dorastania*. Radom, 2011.
- EDENSOR, T.: *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*. wyd. 1, Kraków, 2004.
- KARDIS, K.: *Wartości podstawowe społeczeństwa polskiego w świetle listów pasterskich Prymasa Stefana Kardynała Wyszyńskiego oraz Episkopatu Polski 1946-1981*. Lublin, 2008.
- KOBZIŃSKI, K.: *Podstawowe definicje i kategorie pojęciowe globalizacji*. In: Wybrane problemy globalizacji. Ed. W. Łuków. Olsztyn, 2008.
- KRZYSZTOFEK, K.: *Kulturowa ścieżka globalizacji*. In: Oblicza procesów globalizacji. Ed. M. Pietraś. Lublin, 2002.
- LASH, S., LURY, C.: *Globalny przemysł kulturowy*. Kraków, 2011.
- MARIAŃSKI, J.: *Kościół a współczesne problemy społeczno – moralne*. Lublin, 1992.
- MARIAŃSKI, J.: *Wartości religijne i moralne młodych Polaków*. Warszawa, 1991.
- NIKITOROWICZ, J.: *Pogranicze Tożsamość Edukacja międzykulturowa*. Białystok, 1995.
- Oxfordzki Słownik Socjologii i Nauk Społecznych*. Warszawa: PWN, 2004.
- SZOT, L.: *Dobro wspólne podstawą społecznej aktywności hospicjum*. In: Studia Warmińskie, 2008, t. 44-45, s. 219 – 229.
- PACHOLSKI, M., SŁABO, A.: *Słownik pojęć socjologicznych*. Kraków: Wydawnictwo AE, 1997.
- PASTUSZEK, A.: *Globalizacja-koniec czy radości? Refleksje na marginesie Slavoja Zizka. Diagnoza Współczesności*. In: Filozofia wobec problemów globalizacji. Ed. B. Choińska, S. Konstańczak, M. Olech. Słupsk, 2008.
- PAWLUS, T.: *Globalizacja a wychowanie - podstawowe problemy*. In: Wybrane problemy globalizacji. Ed. W. Łuków. Olsztyn, 2008.
- Podmiotowość a tożsamość*. In: Tożsamość człowieka. Ed. A. Gałkova. Kraków, 2000.

- PUKAŁA, R. *Insurance and catastrophic disasters*. In: Możliwości wykorzystania potencjału w zniekształconych regionach Wschodniej i Środkowej Europy. Ed. M. Polak. Prešov, 2012, s. 382 – 388.
- PUKAŁA, R.: *Perspektywy integracji rynków ubezpieczeniowych krajów Europy Wschodniej z rynkiem Unii Europejskiej*. In: Globalne i regionalne wyzwania restrukturyzacji przedsiębiorstw i gospodarek. Ed. R. Borowiecki, M. Dziura, Kraków, 2012, s. 127 – 141.
- PUKAŁA, R.: *Zarządzanie ryzykiem przedsiębiorstwa w warunkach recesji*. In: Podkarpackie przedsiębiorstwa po przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej. Rzeszów, 2010, s. 233 – 247.
- ROOS, L.: *Wartości demokracji a odpowiedzialność chrześcijańska*, Warszawa, 1993.
- RYCZAN, K.: *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*. Lublin, 1992.
- SZOT, L.: *Dobro wspólne podstawą społecznej aktywności hospicjum*. In: Studia Warmińskie, 2008, t. 44-45, s. 219 – 229.
- SZOT, L.: *Obecni do końca*. Warszawa, 2010.
- SZOT, L.: *Ruch hospicyjny w rozwoju postaw społecznych*. In: T. Zbyrad, Wypalenie zawodowe pracowników służb społecznych. Stalowa Wola 2008, s. 151 – 167.
- SZTOMPKA, P.: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków, 2004.
- SZYMAŃSKI, M.: *Tożsamość kulturowa młodych Polaków a zjednoczenie Europy*. Dziecko i Edukacja 2 (1993).
- TILLMANN, K. J.: *Teorie socjalizacji*. Warszawa: PWN, 2005.
- WĄDOŁOWSKA, M., PRAWDZIK, A.: *Negatywne skutki globalizacji*. In: Globalizacja. szanse i zagrożenia. Ed. A. Sadowski, A. Wyszowski. Białystok, 2011.
- ZIEMIŃSKI, Z.: *Trzy modele doświadczenia kulturalnego. Szkic problemowy*. Kultura i Społeczeństwo 3 (1984).
- ZIÓŁKOWSKI, M.: *Miejsce społeczeństwa polskiego w światowym systemie kapitalistycznym. Dylematy teoretyczne i praktyczne*. In: Kultura i Społeczeństwo, 1998, nr.4, s. 55. nr 4.



GRÉCKOKATOLÍCKA TEOLOGICKÁ FAKULTA
PREŠOVSKÉJ UNIVERZITY V PREŠOVE

**„INTRODUKCIA
do vybranej teologickej a religionistickej problematiky II.“**

13. júna 2013

Vedeckí garanti konferencie:

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.
doc. Kamil Kardis, PhD.
doc. ThDr. Marek Petro, PhD.

Organizačný výbor:

Mgr. Katarína Kurilcová
Mgr. Silvia Nováková
Mgr. Jana Štefančíková
Mgr. Bohumil Zachar

Program konferencie

08.15 – 08.30	<i>Registrácia</i>
08.45 – 09.00	<i>Otvorenie a úvodné slovo</i> prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. , dekan GTF PU
09.00 – 09.30	<i>Juliánov obrat – poznámky k otázke Juliánovej konverzie k pohanstvu</i> Mgr. Matúš Demeter
09.30 – 10.00	<i>Poznámky k analýze pútnických miest Klokočov a Eutina</i> Mgr. Zuzana Andrejová
10.00 – 10.30	<i>Biblické stvorenie v kontexte iných starovekých kozmogónií</i> PaedDr. Mgr. Marián Lipták
10.30 – 11.00	<i>Smrť a pohrebne zvyky v komunite aškenázskych židov na Slovensku</i> PaedDr. Monika Lašová
11.00 – 11.30	<i>Vybrané bioetické problémy z pohľadu kresťanskej etiky</i> Mgr. Bohumil Zachar
11.30 – 12.00	<i>Náboženská identita a funkcie náboženstva v globálnej kultúre</i> Mgr. Jana Štefančíková

- 12.30 – 13.00 *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku v rokoch 1968 po súčasnosť. Analýza tendencií v oblasti religiozity: školsťva, liturgie, architektúry a spoločensko-kultúrnej.*
Mgr. Katarína Kurilcová
- 13.00 – 13.30 *Mediálna výchova v kontexte celoživotného vzdelávania*
Mgr. Silvia Nováková
- 13.30 - 14.00 *Vplyv médií na súčasnú spoločnosť*
PaedDr. Anton Parilák
- 14.00 - 14.30 *Společno – kulturowe uwarunkowania zmiany religijnej w perspektywie społeczeństwa ponowoczesnego*
PaedDr. Stanisław Szymański
- 14.30 – 15.00 *Zmiana systemu aksjonormatywnego w społeczeństwie globalnym*
Mgr. Adam Prus
- 14.30 *Záver konferencie*