

Contents

papers

SKUTOČNÉ BYTIE (ὄΝΤΩΣ ὄΝ) A NEBYTIE V BYZANTSKEJ FILOZOFII..... 3

Ján ZOZULAK

ПЕЧАТКИ ТА ГЕРБИ МУКАЧІВСЬКИХ (МАРАМОРОСЬКИХ) ЄПІСКОПІВ 16

Ivan MISKOV

РОЗВИТОК ПРАВОСЛАВНОГО РУХУ В С. ВЕЛИКІ ЛУЧКИ БЕРЕЗЬКОЇ ЖУПИ НА ПОЧ. ХХ СТ..... 39

Юрій ДАНИЛЕЦЬ

ŠKOLSTVO V DOBE PROTIREFORMÁCIE (REKATOLIZÁCIE)..... 55

Miroslav KAZÍK

TEOLOGICKÉ DEDIČSTVO A DUCHOVNÝ ODKAZ SVÄTÉHO SYMEÓNA NOVÉHO TEOLÓGA 67

Miroslav ŽUPINA – Artur ALEKSIEJUK

EMPATIA AKO OSOBNOSTNÝ PREDPOKLAD SOCIÁLNEHO PRACOVNÍKA..... 82

Daniela BARKASI

DOGMATICKÝ CHARAKTER KÁNONOV 92

Vladimír KOCVÁR

SVIATOK NARODENIA PRESVÄTEJ BOHORODIČKY V PATRISTICKO-LITURGICKOM PONÍMANÍ 99

Milan PETRISKO

reviews

DOTYK NEBA : POTULKY PO ATOSE 108

Ján PILKO

Editorial

Dear colleagues.

In the latest issue, we again offer interesting scientific studies from various areas of the humanities. The first study is a look at Byzantine thinking in cosmology, which differs from the ancient worldview and gives an opportunity to understand the real relationship between philosophy and theology in the Byzantine period. The following study presents a historical description of the seals and coats of arms of bishops based in Mukachevo (Ukraine). The author describes against the historical background the personalities of the bishops and their insignia in the 17th - 20th century. The author of the third article loosely follows up on the topic of characterizing the difficult process and attempts to democratize society against the background of the renewal of the ecclesial community in the Transcarpathian region of Ukraine at the beginning of the 20th century. Based on archival documents from various countries, the policy of the then state authorities towards the Orthodox movement is shown. The following study looks at education in the period in response to the Reformation. Anti-Reformation (re-Catholicization) education was usually based on the Jesuit study regulations of 1599, which introduced a system of education to the last detail, where the most important role was played by the Jesuit order - the Society of Jesus, founded by Ignatius of Loyola. The aim of the co-authors of the next article is to present the theological heritage of St. Symeon the New Theologian (949 - 1022) and to draw a hitherto known picture of existing editions and translations of his work in general constructions. The study analyzes the theological heritage of St. Symeon the New Theologian and also represents the spiritual legacy of this important ecclesiastical mystic. The sixth article is devoted to one of the most important characteristics of a social worker - empathy. Social work and those who engage in it are an absolute necessity today, which is why the author deals with the ability of a social worker to understand the client, without which adequate interpersonal help is not possible. The penultimate article deals with the theological field, more precisely the relationship between Christian dogmas and rules, which are not just a set of definitions, but together form a living organism. Finally, the last article characterizes one of the important ecclesiastical holidays liturgically and patristically. The author tries to point out the constant liveliness of the content of the holiday in today's life. Finally, we present a review of a new publication, which is a description of the author's travels and spiritual experiences on the holy Mount Athos.

We believe that individual studies will enrich your knowledge in the areas of scientific research involved.

Pavol Kochan (editor)

SKUTOČNÉ BYTIE (ὄΝΤΩΣ ὄΝ) A NEBYTIE V BYZANTSKEJ FILOZOFII¹

Ján ZOZULAK

Filozofická fakulta, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Nitra,
Slovenská republika

Byzantskí myslitelia priniesli zásadne nové chápanie nazerania na svet a hovoria o počiatku kozmu z nebytia (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος). S faktorom stvorenia v byzantskej filozofii uplatnili revolučnú filozofickú zásadu, ktorá hovorí o vzniku (γένεση), počiatku (ἀρχή) a evolúcii (ἐξέλιξις) kozmu (vesmíru). V tomto článku sa budeme zaoberať byzantskou kozmológiou a ontologickým rozlíšením medzi bytím a nebytím, o ktoré sa opiera uvažovanie o rozdiel medzi nestvoreným (ἄκτιστος) a stvoreným (κτιστός). Pre byzantské myslenie je to základné filozofické východisko, na základe ktorého hesychasti v 14. storočí rozvinuli rozlíšenie medzi nestvorenou podstatou (ἄκτιστη οὐσία) a stvorenými energiami (κτιστές ἐνέργειες). Zároveň vysvetlíme dvojitú metódu byzantských mysliteľov, ktorá sa počas hesychastických sporov stala hlavnou príčinou nedorozumení medzi hesychastami a antihesychastami z dôvodu odlišného chápania charismatickej a vedeckej línie byzantského myslenia.

ÚVOD

V dielach byzantských mysliteľov sa občas stretávame aj s revolučnými myšlienkami, ktoré sa postupne stali vyjadrením byzantskej intelektuálnej odvahy a začlenili sa do byzantskej filozofickej tradície. Príkladom takejto revolučnej myšlienky bola interpretácia teórie o stvorení sveta, ktorú rozvinul Atanáž Veľký v Alexandrii a prehĺbili ju kappadockí myslitelia Vasilij Veľký, Gregor Naziánsky a Gregor Nysský, ktorí vymedzili základné princípy byzantskej filozofie. Zároveň vypracovali ustálenú terminológiu a v byzantskom intelektuálnom prostredí sa výraznou mierou zaslúžili o filozofickú interpretáciu termínov podstata (οὐσία), hypostáza (ὑπόστασις), prirodzenosť (φύσις), osoba (πρόσωπον), energia (ἐνέργεια) a ďalších. Ich najväčším

¹ Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-16-0116.

prínosom však bolo rozlíšenie medzi nestvoreným (ἄκτιστος) a stvoreným (κτιστός), bytím a nebytím, čo sa pre byzantské myslenie stalo základným filozofickým východiskom, na základe ktorého hesychasti v 14. storočí rozvinuli rozlíšenie medzi nestvorenou podstatou (ἄκτιστη οὐσία) a stvorenými energiami (κτιστές ἐνέργειες).

Do polovice 20. storočia sa ich mysleniu venovala malá pozornosť a záujem bádateľov sa sústreďoval predovšetkým na hľadanie platónskych, aristotelovských a novoplatónskych vplyvov na myslenie byzantských autorov. Situácia sa začala meniť začiatkom šesťdesiatych rokov 20. storočia, keď N. Matsoukas (1934 – 2006), autor prelomovej knihy *Dejiny filozofie antickej gréckej, byzantskej, západoeurópskej: so stručným úvodom do filozofie*, [18] začal vydávať dovtedy nepublikované listy Gregora Palamu zo 14. storočia pod vedením svojho učiteľa a profesora P. Christou, ako uvádza v predslove svojej knihy, venovanej filozofickému mysleniu Atanáza Veľkého. [19] P. Christou bol jedným z prvých autorov, ktorý upozornil na dvojitú metódu byzantských mysliteľov. [12] N. Matsoukas pokračoval v jeho línii a zastával názor, že integrita byzantského myslenia vychádza z dvojitej metódy byzantských mysliteľov (Matsoukas 2000a, 137-140). Silnú inšpiráciu pre svoju vedeckú prácu čerpal od G. Florovského² a I. Romanidisa³, ktorí výrazne ovplyvnili pohľad na byzantské myslenie a históriu. Obaja pôsobili ako profesori na univerzitách v USA i ďalších krajinách a patria k významným osobnostiam 20. storočia v celosvetovom meradle.

² G. Florovsky (1893 – 1979) bol jedným z prvých autorov, ktorí zamerali svoju pozornosť na autentické myslenie v Byzancii. Svoju vedeckú kariéru začal na Univerzite v Odeze a po odchode z Ruska v rokoch 1922 – 1926 prednášal filozofiu v Prahe. Neskôr pôsobil ako profesor v Paríži a po odchode do USA prednášal na Columbijskej univerzite a na univerzitách v Harvarde a Princetone. Stal sa tiež členom Americkej akadémie umení a vied. O živote a diele G. Florovského pozri [8].

³ I. Romanidis (1927 – 2001) študoval v New Yorku, Paríži a Mníchove. Jeho dizertačná práca [22] na univerzite v Aténach z roku 1957 bola doslova prevratná, pretože otvorila nové cesty k skúmaniu byzantského filozofického myslenia a významnou mierou obohatila vedecký výskum v tejto oblasti. O živote a diele I. Romanidisa pozri [24]. Okrem Harvardskej univerzity pôsobil na univerzitách v Tessalonikách a Balamande v Libanone. Pokračoval v línii Georgija Florovského a dopĺňal jeho snahu o návrat k autentickému byzantskému uvažovaniu. Vyznačoval sa hlbokou znalosťou myslenia Augustína i Gregora Palamu a výrazne prispel k hlbšiemu objasneniu a správne pochopeniu dôležitých otázok byzantského myslenia, preto G. Metallinos (1940 – 2019) hovorí „o dobe pred Romanidisom a po ňom“. [20]

BYZANTSKÁ KOZMOLÓGIA – KTISIOLOGIA

Byzantská kozmológia sa podstatne líši od kozmológie antickej gréckej filozofie, podľa ktorej zmyslovo vnímateľný (αἰσθητός) svet sa nachádza v procese neustáleho pohybu a zmeny. Ide o cyklus, [15] v ktorom platí axióma: „*Tento svet bol, je a bude (ako poriadok aj ako objekt) ako ho vidíme, hoci sa nachádza v procese ustavičného pohybu a zmeny (γίγνεσθαι)*“ (Matsoukas 2010, 496). Byzantskí myslitelia odmietajú uzavretý, mýtický a cyklický kozmos (vesmír) a hovoria o počiatku kozmu z nebytia (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) i o jeho evolúcii. Zmienka o stvorení v Platónovom dialógu *Timaios* predpokladá formovanie beztvárnej hmotnej reality, čo znamená, že pôvodcom kozmu je božský tvorca – demiurgos, ktorý nevytvára svet „z ničoho“, ale má k dispozícii predkozmičský chaos a svet ideí ako model. Vytvára svet ako živú bytosť, ktorej telo sa skladá zo štyroch prvkov (oheň, zem, voda, vzduch) a do ktorej je vložená rozumná duša. Jej rozum sa prejavuje v matematickom poriadku nebeských telies. [9] S tým súvisí aj krása (κάλλος) zmyslovo vnímateľného sveta. Antické chápanie predpokladov života, ktorými sú poriadok a harmónia krásy, ukrýva grécke slovo kozmos (κόσμος) – ozdoba (κόσμημα). [11]

V myslení svätých Otcov, ktoré ovplyvnilo byzantskú filozofiu, výraz nebytie (μὴ ὄν) v prvom rade neznamena beztvárnu hmotu, ani hmotu ako takú, ale celé stvorenie, ktoré má účasť na bytí a len tak sa stáva bytím. To platí pre zmyslovo vnímateľný aj rozumom poznateľný svet. Znamená to tiež, že toto stvorené bytie môže dôjsť do neexistencie (ἀνυπαρξία), teda, že zanikne uskutočňovaná a rozvíjajúca sa realita, ak nebude mať vzťah s energiami bytia (Boha). [6, 80AB]. Takéto chápanie sveta, ktoré vychádza zo vzťahu Stvoriteľa a stvorenia z nebytia (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος), nepriniesol žiaden filozofický smer antickej gréckeho myslenia, v ktorom sa stretávame s chápaním stvorenia v zmysle formovania hmotnej a zmyslovo vnímateľnej zložky ideovou a rozumom poznateľnou zložkou. Zmyslovo vnímateľný a rozumom poznateľný svet nie sú vytvorené zložky. To, čo vzniká, pochádza z podstaty zmyslovo vnímateľnej alebo ideovej veci. Stvorenie z nebytia (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) ako vytvorenie inej podstaty nejakou bytosťou len prostredníctvom pôsobenia (energie) vôle je nemysliteľné, preto v antickej filozofickom prostredí neexistuje žiadne podobné chápanie sveta. [17] Aké implikácie z toho plynú?

Byzantskí autori pri objasňovaní stvorenia kozmu vychádzajú z troch hlavných zásad:

1. Kozmos začal fungovať z nulového času a začal sa realizovať, teda má počiatok.
2. Kozmos je stvorený a zásadne odlišný od Stvoriteľa.
3. Všetko evolučne smeruje k nejakému cieľu.

Celé stvorenie má a zabezpečuje bytie (τό εἶναι) i napredovanie tohto bytia trvalou účasťou na Božích energiách, pretože nie je súpodstatné (ὁμοούσιος) s Bohom, ale odlišné (ἐτερούσιος) od Boha. Táto odlišnosť na jednej strane predpokladá odlišnosť stvorenia od Boha, ale na druhej strane závislosť celého stvorenia na Božích energiách. Neporušiteľný (ἄφθαρτος) a neviditeľný (ἀόρατος) je len rozumom poznateľný svet, zatiaľ čo viditeľný (όρατός) a pomínutelný (φθαερός), slovami Platóna „γινόμενος“ a „ἀπολλύμενος“⁴, je zmyslovo vnímateľný svet. Byzantská filozofia jednoznačne a jasne rozlišovala medzi filozofickým a biblickým chápaním pojmu stvorenie. Inými slovami, antická filozofia hovorí o stvorení druhu (εἶδος) a kvality (ποιότητα), nie podstaty (οὐσία) bytostí (ὄν). Podľa byzantského myslenia hmota a druh sú stvorené z nebytia (ἐκ τοῦ μή ὄντος).⁵ Keď byzantskí myslitelia hovoria o stvorení z nebytia (ἐκ τοῦ μή ὄντος), znamená to, že stvorenie nepochádza z Božej podstaty (οὐσία), ani neexistuje podľa účasti na ideových vzoroch nejakých podstat či druhov (εἰδῶν). Účasť stvorenia na Božích energiách a neustály proces zdokonaľovania, nepripúšťa žiadnu statickosť, ale predpokladá dynamický vývoj (evolúciu) v rámci zákonov. To znamená, že každé poznanie Božích energií a existujúcej reality kozmu, ktorá má účasť na týchto energiách, je empirické. Nie je závislé na uzatvorených a ideových archetypocho či vopred stanovených typoch. Poznanie, rovnako ako realita, je aktivizované. Celé stvorenie je aktivizovaná realita, ktorá má účasť na nestvorených Božích energiách. Ide o aktivizované udalosti, preto byzantskí myslitelia pri uvažovaní o stvorení bytostí prostredníctvom teórie λόγοι τῶν ὄντων, ktoré sú stvoriteľskými príčinami v samotnej Božej vôli a nie nezávislými ideovými archetypmi, zásadne menia idey a druhy (εἶδη) Platóna i Aristotela. Neexistujú uzavreté archetypy ako nementálne bytosti, ktoré by presne určovali realitu, preto N. Matsoukas upozorňuje, že nesprávne pochopenie stvoriteľských príčin (δημιουργικοὶ λόγοι) v Božej vôli môže viesť k platonizujúcej alebo dokonca až k platónskej teológii. [17] Na rozdiel od P. Christou, ktorý hovorí, že „lógos prirodzenosti je archetyp, na základe ktorého bolo stvorené každé bytie a ktoré

⁴ Pozri Platónov dialóg *Timaios* 52ab: „Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἐν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτά εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποιῶν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο δὲ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν· τὸ δὲ ὁμώνυμον ὁμοίων τε ἐκεῖνφ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον αἰεί, γινόμενόν τε ἐν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξη μετ’ αἰσθήσεως περιληπτόν.“

⁵ Pozri [1, 33AB]; [7, 1049A]; [7, 1025B]

vymedzuje jeho existenciu“ [14] je presvedčený, že byzantskí myslitelia nepovažujú λόγοι τῶν ὄντων za archetypy.

Vasilij Veľký a Gregor Nysský vynikajúcim spôsobom objasnili túto realitu, preto urobili jasné rozlíšenie medzi tým, kto učinil svet, a tým, ako vznikol svet. O prvom nás priamo informuje Božie osvietenie, druhé môžeme objaviť skúmaním faktov z prírody a kozmu. To podľa Vasilija nezmenšuje náš obdiv voči veľkoleposti stvorenia. [1, 25A] Na základe dobových vedeckých poznatkov obaja kappadockí myslitelia priniesli odvážne tvrdenia týkajúce sa vzniku sveta. Rozvinutý spôsob vedeckého skúmania vecí ich doviedol k tomu, aby hovorili o počiatkových zárodkoch (σπερματικές καταβολές), ktoré Boh Stvoriteľ vložil do kozmu, aby sa všetko aktivizovalo a smerovalo k dokonalosti. Vasilijov a Gregorov prístup nie je aristotelovský, pretože pohyb, o ktorom obaja hovoria, nie je závislý na uzatvorených typoch, ale vo vzťahu k Božím energiám je neohraničený.

ONTOLOGICKÉ ROZLIŠENIE MEDZI BYTÍM A NEBYTÍM

Byzantskí Otcovia priniesli zásadne nové chápanie nazerania na svet a s faktorom stvorenia v byzantskej filozofii uplatnili revolučnú filozofickú zásadu, ktorá hovorí o vzniku (γένεση), počiatku (ἀρχή) a evolúcii (ἐξέλιξις) kozmu (vesmíru). Atanáz Veľký (295 – 373) rozvinutím otázky, čo je stvorenie (κτίσμα), sa dopracoval k zásadnému rozlíšeniu medzi nestvoreným (ἄκτιστος) a stvoreným (κτιστός), a urobil „hlboký rez do filozofického myslenia“ (Matsoukas 2010, 397). Týmto rozlíšením, ktoré je absolútne protikladné filozofickému rozlíšeniu medzi nezrodeným (ἀγέννητος) a zrodeným (γεννητός), pretvoril antické filozofické uvažovanie a uplatnením iného filozofického prístupu rozhodujúcim spôsobom prispel do filozofického myslenia. Na základe štúdia Atanázových textov N. Matsoukas pre pomenovanie teórie o stvorení používa výraz ktisiológia (κτισιολογία) s cieľom diferencovať ho od výrazu kozmológia.⁶

Jasné ontologické rozlíšenie medzi Bohom a stvorením, bytím a nebytím, urobil Vasilij Veľký (329/330 – 378). Podľa neho „*existujú dve skutočnosti: Božstvo a stvorenie*“,⁷ nič iné ako prostredník alebo archetyp či idea. V podstate existuje len jedna realita: Boh, pretože Boh je bytie a stvorenie je nebytie. Stvorenie existuje preto, lebo má účasť na Bohu, od ktorého stále čerpá svoje bytie, vlastnosti a možnosť vyvíjať sa. Nebytie nie je samoexistujúce, ale má účasť na Bohu a len tak existuje. To znamená, že stvorenie podlieha vzniku a zmene a je

⁶ Pozri jeho monografiu. [19]

⁷ Pozri [2, 660A]: „Δύο γὰρ λεγόμενων πραγμάτων, θεότητος τε καὶ κτίσεως.“

závislé na Božstve. O toto rozlíšenie sa opiera jeho uvažovanie o rozdiel medzi nestvoreným (ἄκτιστος) a stvoreným (κτιστός).

Vasilij si z antickej gréckej filozofie prepožičal výraz zrodený (γεννητός) a stotožnil ho s výrazom stvorený (κτιστός), zatiaľ čo výraz nezrodený (ἀγέννητος) stotožnil s výrazom nestvorený (ἄκτιστος). Toto spočiatku teologické rozlíšenie sa v byzantskom myslení premenilo na filozofické, keď sa zaviedla nová teória týkajúca sa stvorenia sveta (Florovsky 1949, 58). Ako sa však toto teologické rozlíšenie stalo filozofickým? Príčina je veľmi jednoduchá, ale vo veľkej miere objavná a revolučná, pretože „v základoch vyvracia základné dualistické filozofické rozlíšenie medzi zrodeným a nezrodeným, zmyslovo vnímateľným a rozumom poznateľným, materiálnym a duchovným, hmotou a myšlienkou, telom a dušou, originálom a hmotnou realitou“. [18] Byzantská filozofia na jednej strane vyvracia toto klasické filozofické rozlíšenie a na druhej strane ho prijíma. Je tomu tak preto, lebo rozlíšenie medzi nestvoreným (ἄκτιστος) a stvoreným (κτιστός), ako ho prijali byzantskí myslitelia, je v byzantskej filozofii primárnym, zatiaľ čo tradičné filozofické dualistické rozlíšenie medzi zrodeným (γεννητός) a nezrodeným (ἀγέννητος), zmyslovo vnímateľným (αἰσθητός) a rozumom poznateľným (νοητός), telom (σώμα) a dušou (ψυχή), hmotou (ὕλη) a duchom (πνεύμα) je sekundárnym, a byzantskí autori ho používali ako interpretačný nástroj. [19]

N. Matsoukas v tejto súvislosti hovorí: „Filozofické rozlíšenie medzi zrodeným a nezrodeným nevnáša žiadne chápanie stvorenia. Bolo by možné povedať, že tak zrodené ako aj nezrodené sú nestvorené (ἄκιστα) a nevytvorené (ἀδημιούργητα). A tak sa zmyslovo vnímateľný, materiálny, viditeľný a telesný element nazýva zrodeným, pretože je nestály, premenlivý, ustavične podliehajúci rozkladu a pomínutel'ný. Pre tento element neplatí totožnosť $A = A$. Naopak, rozumom poznateľný, myšlienkový a neviditeľný element je neporušiteľný, nemeniteľný, nepodliehajúci rozkladu a večný. Pre tento element úplne platí totožnosť $A = A$ “. [18] Táto dualistická filozofia, či chceme alebo nechceme, je pre nás stále, hoci len z metodologických dôvodov, blízka a zaužívaná. V konečnom dôsledku rozumom poznateľné veci: duša, idey a myseľ sú večné, nemeniteľné a nepodliehajúce rozkladu. Zároveň formujú, skrášľujú a aktivizujú všetky beztvaré hmotné veci, ktoré sú v podstate nebytím (μὴ ὄν), zatiaľ čo rozumom poznateľné veci sú bytím (ὄν). V každom prípade ὄν a μὴ ὄν sú mimo akékoľvek chápanie stvorenia.

V rozlíšení medzi stvoreným a nestvoreným je zrodeným a premenlivým aj stvorený rozumom poznateľný svet, to znamená, že zmyslovo vnímateľné a rozumom poznateľné veci sú premenlivé. Zmyslovo vnímateľné a rozumom poznateľné veci sa nachádzajú v rovnakej príčinnej súvislosti napriek tomu, že sa navzájom odlišujú podľa funkcionalistického usporiadania. Napríklad iné je

telo (σώμα) a iné duša (ψυχή), ale obidve sa vyvíjajú a zároveň sa môžu deštruovať prostredníctvom telesných a duševných cností a vášní.⁸ To znamená, že neplatí filozofické rozlíšenie medzi zmyslovo vnímateľným a rozumom poznateľným, medzi zrodeným a nezrodeným, čo potvrdzuje, že rozlíšenie medzi stvoreným a nestvoreným je v byzantskej filozofii primárnym, a rozlíšenie medzi zmyslovo vnímateľným a rozumom poznateľným je sekundárnym.

Nepochopenie rozlíšenia medzi stvoreným a nestvoreným môže viesť k presvedčeniu o zhelenizovaní (pogrécení) kresťanstva, alebo dokonca o aristotelizme či platonizme byzantských autorov na základe domnienky, že teológia sa opiera o základné rozlíšenie medzi zmyslovo vnímateľnou a rozumom poznateľnou realitou, medzi zrodeným a nezrodeným. Je dôležité si uvedomiť, že aj rozumom poznateľný stvorený svet – duša a myseľ, sa nachádza v procese neustáleho pohybu a zmeny, čo je pre dualistickú filozofiu neprijateľné. Podľa byzantskej filozofie len nestvorený rozumom poznateľný svet je skutočné bytie (ὄντως ὄν). Podľa dualistickej filozofie rozumom poznateľná prirodzenosť (φύσις) je jedna a nerozdeliteľná, nezrodená, bez neustáleho pohybu a zmeny. Na základe tejto analýzy je zrejmé, že podľa byzantskej filozofie rozumom poznateľná prirodzenosť sa delí na nestvorenú – nemeniteľnú a stvorenú – premenlivú.⁹

DVOJITÁ METÓDA BYZANTSKÝCH MYSLITEĽOV

Vasilij Veľký vynikajúco poznal antickú filozofiu a jasne si uvedomoval, že zmyslovo vnímateľná i rozumom poznateľná realita sa nachádzajú v rovnakej kategórii stvorenej skutočnosti. Len nestvorená rozumom poznateľná realita je skutočným bytím a v tom sa diametrálne odlišuje od dualistickej filozofie. Pochopenie rozlíšenia medzi nestvorenou a stvorenou realitou vedie k pochopeniu dvojitej metódy byzantských mysliteľov, ktorú uplatňovali vo svojej vedeckej a filozofickej práci, keď premýšľali o stvorených veciach. Na druhej strane nestvorený Boh nepatrí do kategórie stvoreného, preto nie je vedecky poznateľný. Je možné ho poznávať len prostredníctvom teofánie (θεοφάνεια) v stvorení a celej histórii.

⁸ Pozri [5, 149B]: „*Ἡμεῖς τε γὰρ οὐ σύνθετοι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀντίθετοι καὶ ἀλλήλοις καὶ ἡμῖν αὐτοῖς, οὐδὲ ἐπὶ μιᾷ ἡμέρᾳ οἱ αὐτοὶ καθαρῶς μένοντες, μὴ ὅτι τὸν ἅπαντα βίον, ἀλλὰ καὶ σώμασι καὶ ψυχαῖς ἀεὶ ῥέοντες τε καὶ μεταπίπτοντες.*“

⁹ Pozri [3, 885D]: „*πάλιν δὲ καὶ τῆς νοητῆς φύσεως διχῇ διηρημένης ἡ μὲν ἄκτιστός ἐστι καὶ ποιητικὴ τῶν ὄντων, ἀεὶ οὐσα ὅπερ ἐστὶ... ἡ δὲ διὰ κτίσεως παραχθείσα εἰς γένεσιν πρὸς τὸ πρῶτον αἴτιον ἀεὶ βλέπει... (τῶν ὄντων).*“

Nevyhnutná závislosť stvorenej reality na nestvorenej ruší každú statickosť a cyklickosť existujúcej reality kozmu a všetko tvorí aktívny vyvíjajúci sa pohyb. S touto problematikou súvisí aj odlišné chápanie času antickými a byzantskými filozofmi. [25] V byzantskom myslení bola rozvinutá vedecká téza o čase, podľa ktorej vo svete neexistuje čas ako nezávislý rozmer, ale je zviazaný so svetom a so všetkými bytosťami, ako vysvetľuje Vasilij Veľký. [1, 13B]

V rovnakej filozofickej línii pokračoval Gregor Naziánsky (329/30 – 390), jeden z popredných byzantských mysliteľov 4. storočia, ktorý je považovaný za najväčšieho znalca antickej filozofie. Gregor používal filozofický novoplatónsky jazyk a rovnaké pojmy ako Plotín, avšak s iným obsahom kvôli radikálnej odlišnosti ontológie stvoreného a nestvoreného sveta. Ako už bolo zdôraznené, existuje radikálne rozlíšenie medzi stvoreným a nestvoreným vo vzťahu medzi zrodeným a nezrodeným v dualistickej filozofii, pokiaľ ide o faktor stvorenia (δημιουργία) a v dôsledku toho pokiaľ ide o to, že stvorené v zmyslovo vnímateľnom svete zahŕňa aj rozumom poznateľný svet, zatiaľ čo zrodený v dualizme je len hmotný a zmyslovo vnímateľný element. Možno neskorší scholastici vo filozofických textoch budú hľadať a nájsť A alebo B polysémiu zrodeného a nezrodeného, ale to sa vôbec netýka nescholastického byzantského myslenia, pretože byzantskí intelektuáli pred mnohými storočiami, teda pred nominalistickými scholastickými filozofmi, mali povestnú Occamovu britvu, preto sa nezaujímal o žiadnu polysémiu, ale o podstatný a ústredný význam zrodeného a nezrodeného. K tomuto základnému významu dali do protikladu rozlíšenie medzi stvoreným a nestvoreným. [18]

V Gregorových textoch si môžeme všimnúť platónske, aristotelovské, stoické a novoplatónske prvky, teda filozofické pojmy a frázy, ktoré už nevyjadrujú grécke nazeranie na svet. V otázke stvorenia sveta zaujal jasnú pozíciu, pretože Plotínova predstava stvorenia cez vylievanie predpokladá neosobnú bytosť, ktorá sa z dobroty vylieva a vytvára rozum (νοῦς), dušu a hmotu. Svet tak nie je slobodným stvoriteľským aktom osobného Boha, ale nevyhnutne sa vylieva z Jedného, ktorého prirodzenosť rodí všetko. Vo filozofickom myslení je Boh na základe ontologickej nevyhnutnosti zviazaný so svetom a svet s ním, [26] ale v byzantskom chápaní platí „úplná ontologická odlišnosť a nezávislosť Boha na svete“, [26] preto I. Romanidis zdôrazňuje, že „medzi stvoreným a nestvoreným neexistuje žiadna podobnosť“. [23] Keď v byzantskej filozofii hovoríme o skutočnom bytí (ὄντως ὄν) a nebytí, vychádzame z premisy, že celé stvorenie je nebytie (μή ὄν), to znamená, že ako odlišné od Boha Stvoriteľa dostáva bytie a zdokonaľovanie z prameňa bytia. Pri skúmaní tejto problematiky nesmieme prehliadnuť, že vo všetkých byzantských textoch sa výraz nebytie (μή ὄν) zásadne odlišuje od platónskej a novoplatónskej terminológie.

Boh nie je len abstraktná moc, od ktorej všetko závisí, a už vôbec nie nejaká moc, ktorá despoticky vládne nad svetom a životom,¹⁰ ale je prameňom bytia, života a každej evolúcie, na ktorej má stvorenie účasť. Touto účasťou sa stvorenie stáva realitou, preto byzantskí myslitelia nehovoria len o závislosti, ale aj o vzťahu, v ktorom dominujúcim prvkom je účasť a obohatenie stvorenia od nevyčerpatelného Boha prostredníctvom nestvorených Božích energií. Gregor Nysský (335 – 394), jeden z najvýznamnejších filozofov svojej doby, považovaný za „najväčší intelekt Východu“ [13] v tejto súvislosti hovorí: „A tak, keď si niekto počas dlhého obdobia prehľbuje svoje znalosti vo vysokých učeniach v tichu, bude môcť na jednej strane pochopiť, čo presne je pravé Bytie, ktoré je samoexistujúce, a na druhej strane, čo je nebytie, ktoré existuje len v predstave, zatiaľ čo v skutočnosti je neexistujúce. Myslím si, že vtedy významný Mojžiš, naučený cez Božie zjavenie, pochopil, že nič z toho, čo chápeme zmyslami, ani nič z toho, čo sa stáva pochopiteľným pre rozum, v skutočnosti neexistuje, okrem prirodzenosti, ktorá sa nachádza neporovnateľne vyššie a je stvoriteľskou príčinou všetkého a od nej závisí všetko.“¹¹

ZÁVER

Počas hesychastických sporov sa vyhrotila polemika medzi hesychastami a antihesychastami a došlo ku konfrontácii medzi východným a západným spôsobom myslenia. Zreteľne sa ukázal rozdiel medzi dvojitou metódou byzantských mysliteľov, reprezentovanou Gregorom Palamom, a západnou scholastickou dialektickou metódou, reprezentovanou Barlaámom Kalábrijským. Odlišné metodologické východiská medzi byzantskými a scholastickými filozofmi spôsobovali problémy nielen v 14. storočí, ale pokračovali v neskorších obdobiach a výrazne sa prejavujú aj v súčasnosti, ako je zrejmé zo záverov G. Podskalského, ktorý sa pri konfrontácii byzantského myslenia a západnej scholastickej tradície zamýšľa nad zásadnou otázkou vzťahu teológie a filozofie v Byzancii. [21] Na základe seriózneho výskumu robí podrobnú analýzu zásadných otázok, ale v kľúčových aspektoch je krajne dogmatický a dochádza k nesprávnemu záveru, že na Západe bola veda i filozofia rozvinutejšia ako

¹⁰ Takéto chápanie je známe v mnohých náboženských a filozofických smeroch.

¹¹ Pozri [4, 333AB]: „Καὶ οὕτω πολλῶ τις τῷ μεταξὺ χρόνῳ ταῖς ὑψηλαῖς δι' ἡσυχίας ἐμφιλοσοφήσας μελέταις μόλις κατανοήσῃ τί μὲν ἐστὶν ὡς ἀληθῶς τὸ ὄν, ὅτι ἑαυτοῦ φύσει τὸ εἶναι ἔχει, τί δὲ τὸ μὴ ὄν, ὃ ἐν τῷ δοκεῖν μόνον ἐστὶν εἶναι, ἀννπόστατον ἔχον ἐφ' ἑαυτοῦ τὴν φύσιν. Ὁ μοι δοκεῖ τότε ὁ μέγας Μωϋσῆς ἐν τῇ θεοφανείᾳ παιδευθεὶς γινῶναι ὅτι οὐδὲν τῶν ἄλλων ὅσα τε τῇ αἰσθήσει καταλαμβάνεται καὶ ὅσα κατὰ τὴν διάνοιαν θεωρεῖται τῷ ὄντι ὑφέστηκε, πλὴν τῆς ὑπερανεστῶσης οὐσίας καὶ αἰτίας τοῦ παντός ἀφ' ἧς ἐξήπται τὸ πᾶν.“

v Byzancii, kde existovala len teológia, opierajúca sa o prostý mníšsky život. Toto nepodložené tvrdenie odráža neznalosť byzantských pramenných textov a nepochopenie podstaty byzantského myslenia, pretože hlavnou príčinou nedorozumení medzi hesychastami a antihesychastami bolo odlišné chápanie charismatickej a vedeckej línie byzantského myslenia, nie slabá intelektuálna úroveň byzantských autorov.

Táto línia vedie k teognosii (θεογνωσία) a teopraxii (θεοπραξία) a je možné ju sledovať od Atanáza Veľkého a Kappadočanov v 4. storočí až po Gregora Palamu v 14. storočí. Táto línia byzantských mysliteľov je dvojité a každá z nich má svoju funkčnosť a osobitosť. Ide v podstate o dve vzájomne prepojené línie, ktoré nevybočujú zo spoločnej cesty k hľadaniu pravdy. Tieto dve línie, charismatická a vedecká, sa opierajú o zásadné rozlíšenie medzi nestvoreným (ἄκτιστος) a stvoreným (κτιστός), ktoré byzantskí myslitelia pomocou rôznych vyjadrovacích spôsobov uplatňovali v štruktúre byzantskej filozofie ako základné filozofické východisko. Nestvorené sa týka charismatickej línie a stvorené sa týka vedeckej línie byzantského myslenia.

SUMMARY

During the hesychastic disputes, the controversy between hesychasts and antihesychasts escalated and there was a confrontation between Eastern and Western ways of thinking. The difference between the double method of Byzantine thinkers, represented by Gregor Palam, and the Western scholastic dialectical method, represented by Barlaam of Calabria, was clearly shown. The different methodological starting points between Byzantine and Scholastic philosophers not only caused problems in the 14th century, but continued in later periods and are evident today, as is clear from the conclusions of G. Podskalský, who confronts a fundamental question of the relationship between theology and philosophy in Byzantium. [21] Based on serious research, he makes a detailed analysis of fundamental questions, but in key respects he is extremely dogmatic and erroneously concluded that science and philosophy were more developed in the West than in Byzantium, where there was only theology based on simple monastic life. This unsubstantiated claim reflects ignorance of Byzantine sources and a lack of understanding of the essence of Byzantine thought, because the main cause of misunderstanding between hesychasts and antihesychasts was a different understanding of the charismatic and scientific line of Byzantine thought, not the weak intellectual level of Byzantine authors.

This line leads to theognosia (θεογνωσία) and theopraxia (θεοπραξία) and can be traced from Athanasius the Great and Cappadocians in the 4th century to Gregory Palam in the 14th century. This line of Byzantine thinkers is twofold,

and each has its own functionality and individuality. These are basically two interconnected lines that do not deviate from the common path to the search for truth. These two lines, charismatic and scientific, are based on a fundamental distinction between the uncreated (ἄκτιστος) and the created (κτιστός), which Byzantine thinkers used in the structure of Byzantine philosophy as a basic philosophical basis using various means of expression. The uncreated refers to the charismatic line and the created refers to the scientific line of Byzantine thought.

SOURCES

1. VASILEIOS O MEGAS. Eis tin Exaímeron. In MIGNE, J.-P. (ed.). 1857. *Patrologia Graeca*. Vol. 29. Paris, 1857. s. 3-208.
2. VASILEIOS O MEGAS. Katá Eunomíou 3. In MIGNE, J.-P. (ed.). 1857. *Patrologia Graeca*. Vol. 29. Paris, 1857. s. 653-670.
3. GRIGORIOS NYSSIS. Eis ta ásmata ton asmáton. In MIGNE, J.-P. (ed.). 1858. *Patrologia Graeca*. Vol. 44. Paris, 1858. s. 755-1120.
4. GRIGORIOS NYSSIS. Theoría eis ton tou Moyséos víon. In MIGNE, J.-P. (ed.). 1858. *Patrologia Graeca*. Vol. 44. Paris, 1858. s. 327-430.
5. GRIGORIOS O THEOLOGOS. Lógos 31. In MIGNE, J.-P. (ed.). 1858. *Patrologia Graeca*. Vol. 36. Paris, 1858. s. 133-172.
6. GRIGORIOS PALAMAS. Omilía 6. In MIGNE, J.-P. (ed.). 1865. *Patrologia Graeca*. Vol. 151. Paris 1865. s. 75-88.
7. MAXIMOS OMOLOGITIS. Kefálaia perí agápis. In MIGNE, J.-P. (ed.). 1860. *Patrologia Graeca*. Vol. 90. Paris, 1860. s. 959-1080.

REFERENCES

8. BLANE, A. 1997. *Georges Florovsky : Russian Intellectual & Orthodox Churchman*. Crestwood NY : St Vladimir's Seminary Press. 1997. 444 p. ISBN-10 088141137X. ISBN-13 978-0881411379.
9. DOSTÁLOVÁ, R. 2004. Pozemský svět jako škola lidských duší. In *Basil z Caesareje. Devět kázání o stvoření světa*. KORTEOVÁ, K. (prekl.). Praha : Oikoumene, 2004. s. 7-26. ISBN 80-7298-102-1.
10. FLOROVSKY, G. 1949. The Idea of Creation in Christian Philosophy. In *The Eastern Churches Quarterly*. Vol. 8. Supplementary issue 2 "Nature and Grace", 1949, p. 53-77.
11. GIANNARAS, CH. 2013. *Schediasma Eisagogís sti Filosofía (i ellinikí optikí kai i dytikí antistrofí tis)*. Athína : Íkaros. 493 s. ISBN 978-960-572-002-5.
12. CHRISTOU, P. 1966. Double Knowledge According to Gregory Palamas. In *Studia Patristica*. Vol. 9. Leuven : Peeters, 1966. s. 20-29.

13. CHRISTOU, P. 1971. *Ekklesiastikí Grammatología*. 1. diel. Thessaloníki : Kyromános.
14. CHRISTOU, P. 1980. Máximos Omologitís kai Nikólaos Matsoúkas. In *Klironomía* 12, 1. Thessaloníki, 1980. s. 203-208.
15. MATSOUKAS, N. 1990. Lógos kai mýthos me vási tin archaía ellinikí filosofía. Thessaloníki : P. Pournarás, 1990.
16. MATSOUKAS, N. 2000a. *Dogmatikí kai symvolikí theología*. 1. diel. Thessaloníki : P. Pournarás, 2000. 254 s. ISBN 978-960-242-093-5.
17. MATSOUKAS, N. 2000b. To periechómeno tis vyzantinís filosofías. In TATAKIS, V. *I ellinikí paterikí kai vyzantiní filosofía*. Athína : Armós, s. 153-188.
18. MATSOUKAS, N. 2010. *Istoría tis filosofías Archaías, Ellinikís, Byzantinís, Dytikoeuropaikís : Me sýntomi eisagogí sti filosofía*. Thessaloníki, 2010.
19. MATSOUKAS, N. 2016. *Theología, ktisiología, ekklesiología katá ton Mégan Athanásion. Simeía paterikís kai oikoumenikís theologías*. Thessaloníki : KYRIAKIDI, 2016. 248 s. ISBN 978-960-599-149-4.
20. METALLINOS, G. 2003. Protopresvýteros Ioánnis Romanídis. *Orthódoxi martyría*, 69, Lefkosía, 2003. s. 13-16.
21. PODSKALSKY, G. 1977. *Theologie und Philosophie in Byzanz*. München, 1977. 268 s.
22. ROMANIDIS, I. 1992. *To propatorikón amártima*. Athína : Dómos, 1992. 185 s. ISBN-13 9789607217158.
23. ROMANIDIS, I. 2004. *Paterikí Theología*. Thessaloníki : Parakatathíki, 2004. 302 s.
24. SOPKO, A. 2003. *Prophet of Roman Orthodoxy: The Theology of John Romanides*. Dewdney, BC, Canada : Synaxis Press, 2003. 161 s.
25. TSAMIS, D. 2000. *Eisagogí sti sképsi ton Patéron tis Orthódoxis Ekklesiás*. Thessaloníki : P. Pournarás, 2000. s.407. ISBN-13 978-960-242-207-6.
26. ZIZIOULAS, I. 1977. Apó to prosopeíon eis to prósopon. I symvolí tis Paterikís Theologías eis tin énnoian tou prosópou. In *Charistíria eis timín tou Mitropolitou Chalkidónos Melítonos*. Thessaloníki : Patriarchikó Ídryma Paterikón Meletón, 1977. s. 287-323.

TRUE BEING (ὄΝΤΩΣ ὄΝ) AND NON-BEING IN BYZANTINE PHILOSOPHY

Ján ZOZULAK, professor, Faculty of Arts, Constantine the Philosopher University in Nitra, Tr. A. Hlinku 1, 94901 Nitra, Slovakia, jzozulak@ukf.sk, 00421376408111

Abstract

Byzantine thinkers have brought a fundamentally new understanding of worldview and speak of the beginning of the cosmos from non-being (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος). With the factor of creation in Byzantine philosophy, they applied the revolutionary philosophical principle, which speaks of the origin (γένεση), the beginning (ἀρχή) and the evolution (ἐξέλιξις) of the cosmos (universe). In this article we will deal with Byzantine cosmology and the ontological distinction between being and non-being, on which the reflection between the uncreated (ἄκτιστος) and the created (κτιστός) is based. For Byzantine thought, it is the basic philosophical basis on which the hesychasts in the 14th century developed a distinction between the uncreated substance (ἄκτιστη οὐσία) and the created energies (κτιστές ἐνέργειες). At the same time, we will explain the double method of Byzantine thinkers, which during hesychastic disputes became the main cause of misunderstandings between hesychasts and antihesychasts due to different understandings of the charismatic and scientific lines of Byzantine thought.

Keywords

Ancient Philosophy, Byzantine Philosophy, Cosmology, Being and Non-being, Created and Uncreated, Double method

ПЕЧАТКИ ТА ГЕРБИ МУКАЧІВСЬКИХ (МАРАМОРОСЬКИХ) ЄПИСКОПІВ

Ivan MISKOV

Department of Culture and Social and Humanitarian Disciplines of the
Transcarpathian Academy of Arts, Uzhhorod, Ukraine; Higher Educational
Institution «Uzhhorod National University», Uzhhorod, Ukraine

Церковна сфрагістика (геральдика) Закарпаття майже не досліджувалася. На жаль, нам невідомі праці словацьких та угорських вчених з даного питання. Проте у праці Іштвана Удварі були опубліковані печатки мукачівських єпископів Михайла Ольшавського (одна) та Андрія Бачинського (дві). [27] Окремих сторін, торкаються дослідження Михайла Приймича, стосовно герба та печатки мукачівського єпископа Андрія Бачинського [4], [5], [6], [7], так само угорської дослідниці Бернадетт Пушкаш [8], а також публікації цих печаток у праці Йосипа Кобаля «Ужгород відомий та невідомий». [2] Про печатки та герби інших єпископів – публікації відсутні. Адже так склалося, що після Ужгородської унії 1646 р., інколи було по двоє єпископів (православний та унійний) і врешті решт до кінця XVIII ст. остаточно утверджується унія. Тому автор даної статті, за доступними документами, іншими наявними сфрагістичними, геральдичними та мистецькими джерелами зібрав та опрацював печатки та герби мукачівських єпископів до 1943 року. Основою дослідження стали виявлені єпископські печатки у фондах Державного архіву Закарпатської області, а також у мистецьких та наукових виданнях, музеях тощо.

Автор висловлює щире подяку о. Олександру (Моничу), о. Макарію (Медвідь) за допомогу у виявленні трьох печаток. У даному дослідженні були і певні труднощі. По-перше, відсутні спеціальні праці з латинської та церковно-слов'янської палеографії. Автору не завжди вдалося прочитати текст саме посади єпископа у документі, а також легенди на печатці. По-друге, дуже неякісні та розмиті відбитки печаток, утруднювало бачення іконографії образу святого, а також блазонування символів у полі печатки. По-третє, ким були пожалувані печатки (церковною чи світською) владою, що є дуже важливим питанням. Автор проводив пошукову, науково-дослідницьку роботу над виявленням даних печаток з 2009 р. і по сьогодні, з декотрими перервами. Справа, в тому, у фонді 151. Мукачівської греко-

католицької єпархії Державного архіву Закарпатської області, дуже багато документів, на перегляд яких треба було витрати дуже багато часу з метою виявлення єпископських печаток. Також дуже цінним є фонд 64. Мукачівський чернечий монастир отців Василіан, м. Мукачево. [9] Ми не будемо переказувати знайдені документи, а звернемо увагу печатки єпископів на цих документах.

Серед православних владик нам вдалось віднайти дві справи, перша – це звернення православного єпископа Мефодія: «Мефодий Милостию Божию Епископ православный Маковицкий, Мукачовский, Спеский, Краснобродский и всея земли Угорския... Дан в Монастиру в Мукачевском катедралном во обители Святаго Христова Иерарха Николи... Року Божаго 1689». [10], а друга – грамота єпископа православної церкви Дософея: «Милостию Божию Архиепископ Православный Дософей Марамориский администратор Митрополии Молдавской...И благодати и власти от Пресвятаго и животворящаго Духа [даннии] смиренею [нашему] от височайшаго Архиерея . . . Иисуса Христа и рукоположимом сего богобойнаго Мужа Юру посвятихом его в четце, в певце, в священосце, во поддияконы и во дияконы...Ему бити непорочну и прочая сего ради подадесе сие писание во свидетелство верное под печатию Нашею подтверждаючи. Писан у Крас[ноброде ?], месяца Генваря 24 Рок[у] Божия 1719». [11] Насамперед нас зацікавили відбитки печаток православних єпископів на обидвох документах.

Саме звернення єпископа Мефодія 1689 р., завірено печаткою Мукачівського монастиря. Опис печатки наступний: овал, легенда навколо овалу: «Печать монастыря Мукачевского», у полі печатки – зображений Святий Миколай, права рука благословляє, а у лівій – Євангеліє, на образі (С. Ник.) Святой Николай, овальна: 40 x 48 мм, сажа. [10]

Грамота єпископа Дософея 1719 р., також завірена овальною печаткою (12 x 29 мм), яку нам не вдалось блазонувати. Сама легенда печатки не прочитується. У самому полі печатки образ невідомого Святого. Можна припустити, що Святий в правиці тримає меч, а у лівиці – щит. [11] Звертає увагу те, що обидва сажеві відбитки печаток похилені – перша (1689 р.) вправо, а друга (1719 р.) – вліво. Загалом, це всього два документи про двох православних єпископів.

Щодо канонічно-правничого становища, дуже відомий дослідник історії греко-католицької церкви Закарпаття, В.Фенич констатує: *«Перед тим як щось писати, було б корисно дещо почитати, а ще краще - глибоко ознайомитися із канонічно-правовим становищем мукачівських єпископів та МГКЄ (Мукачівської греко-католицької єпархії – авт.): 1) до того часу поки*

вона не стала уніатською під юрисдикцією єгерського латинського єпископа (від 1491 до 1646); 2) у той період, коли перебувала під безпосередньою юрисдикцією єгерського єпископа (1646–1771); 3) тоді, коли стала самостійною греко-католицькою єпархією канонічно заснованою Римським Престолом і перебувала під юрисдикцією естергомського архієпископа як свого митрополита (1771–1937);». [1]

Саме найбільше печаток унійних мукачівських єпископів ми знайшли у фонді 151 ДАЗО, а їхні герби на фасаді єпископської резиденції в Ужгороді та портрети в музейних установах м. Ужгорода. Щодо хронології церковного правління єпископів, використано перший том праці Атанасія В.Пекара «Нариси історії церкви Закарпаття» - єпископи Василій Тарасович (1633-1651), Іван Йосип Декамеліс (1689-1706), Юрій Геннадій Бізанцій (1716-1733), Юрій Гавриїл Блажовський (1738-1742), Михайл Мануїл Ольшавський (1743-1767), Іван Брадач (1768-1772), Андрій Бачинський (1773-1809), Василь Попович (1837-1864), Стефан Панькович (1867-1874), Юлій Фірцак (1891-1912), Петро Гебей (1924-1931), Олександр Стойка (1931-1944). [3]

Одну з найперших печаток єпископа Василя Тарасовича (Basilius Tarasowicz Dei clementissima benignitate Munkacziensis Maramorisensis nec non totius Hungaria orthodoxa Catholica Ecclesiaritus Graeci Episcopus) знаходимо на документі 1638 року. У полі печатки образ Святого Миколая, який благословляє правою, а у лівій руці тримає посох, а над нимбом - єпископська митра, по овалу - легенда: «Василій єпіскоп Мукачовски Марамороскі и вссі(я) Овгор(ская) земл (и)», овал, віск, папір 35 x 44 мм. [23]

Одна із печаток єпископа Івана де Камеліса (Nos Johannes de Camellis Metropolitа Sebasten. Episcopus Munkacziensis Archimandrita S.Nikolai. Vicarius Apostolicus in Hungaria...) відома на документі від 17 жовтня 1705 року. [12] Опис печатки наступний: у полі печатки щит з символічною фігурою верблюда (вправо) над яким зверху зліва графська корона, над самим щитом митра, зліва якої посох, справа-хрест, а над самою митрою – образ Святого Миколая (... Ni). Легенда печатки не прочитується повністю: IW (Іоіанн) IW (Іосиф) ..., сажа, овал 26 x 28 мм. [12] Символічна фігура верблюда дуже часто зустрічається в Біблії, а у християнстві він символ покірності та смирення, витривалості і терпіння. Також латинське слово «camel» - верблюд, натякає на мовлячий герб родини де Камелліс.

Наступною є печатка єпископа Юрія Геннадія Бізанці (Георгії Генадій Бізанцій Мілостію Божією і Святого Трона Апостолского Єпіскоп Севастийски Мукачовски Мараморски...) на документі 1719 року. [13] Опис

печатки наступний: у полі овальної печатки овальний щит, накритий мантиєю, а у самому щиті лев вправо в одній руці тримає патріарший хрест, а в іншій ключ, щит увінчує дворянська корона, над якою посередині лілія, зліва капелюх з шістьма китицями, а справа митра, сажа, овал 35x38 мм. Напроти капелюха зліва розташована латинська літера G (Геннадій), а після митри справа – літера B (Бізанцій), а внизу зліва літера E (єпископ), а справа- літера M (Мукачівський). [13]

Єпископ Юрій Гавриїл Блажовський користувався двома круглими печатками (перша сажева, діаметр 46 мм) – 1739 р., друга воскова (діаметр 42 мм) – 1743 р.), якими були завірені документи за 1739 р. [14] та 1743 р. [15]. Опис обидвох печаток наступний, у полі печаті гербовий щит, в якому нечіткі контури символічних фігур, які важко блазонувати. Можна припустити, що свічку охороняють леви, а єпископський капелюх і королівська корона вказують на високе становище носія даного герба. Єдина відмінність, що у восковій печатці по колу легенда латинською: Georgius Gabriel Blasovzki Eppvs Agnen Mvnkacs Maramoros Vic Ap [15], а у сажевій печатці легенда відсутня. [14] Можливо будуть виявлені кращі взірці печатки єпископа Блажовського.

За 1746 р., відома печатка єпископа Михаїла Мануїла Ольшавського (Мы Михаил Мануил Ольшавски Милостию Божию и Святого Трона Апостолского Епископъ Россейский Мукачовски Мараморос. Спеский и прочее). [16] У полі овальної печатки – італійський щит синього кольору підтримують леви (відповідно перший з єпископським посохом, другий з митрою), у полі щита на постаменті дворянська золота корона з трьома золотими квітками, над якими три шестикутні золоті зірки, а над ними золоте всевидяче око. Над щитом графська золота корона, а над нею єпископський капелюх з шістьма китицями по обидві сторони, сажа, овал, 36 x 40 мм. Легенда латинською по овалу печатки: MICH.MAN.OLSAVSZKI.EPP.ROSSEN.MUNK.ET.MAR.VICAR.APOST. [16]

Також нам відомі дві овальні печатки єпископа Івана Брадача (Ioannes Bradacs Episcopus Munkacsiensis Maramorosiensis...), відповідно на двох документах 1768 року [17], [18] У полі овальної печатки – німецький щит, у полі якого підкова (символ охорони та опіки, атрибут щастя), а над нею схрещені горизонтально стріла (символ божої та королівської могутності) та вертикально шабля (символ захисту), зверху щита скошено виходять зверху посох зліва та митра справа. А над самим щитом закритий рицарський шолом (сам шолом пересікає стріла та шабля), увінчаний дворянською короною, над якою зверху єпископський капелюх з шістьма китицями по обидві сторони, як мантия всього щита. Перша печатка

сургучна, без легенди, 20х26 мм [17], а друга сажева, з легендою навколо печатки: «Ioannes Bradacs Epvvs Mvncacsiensis Maramoros», 40 х 46 мм. [18]

Найбільше печаток і гербів єпископа Андрія Бачинського, ми знаходимо у документах, на церковних будівлях, портреті, а також в іконостасі церкви с.Гукливе Великоберезнянського району. На документі 1773 р. знаходимо дворянську печатку єпископа Андрія Бачинського. [19] У полі печатки вправо – пелікан, який годує своїх діточок, над пеліканом рицарський шолом з короною, над якою клейнод: вправо рука з пальмовою гілкою, напроти якої дві латинські літери А і В, що вказують на власника герба Андрія Бачинського. [19] Приблизно 1780 р. було намальовано портрет (нині зберігається в Ужгородському замку) єпископа А. Бачинського з гербом, де у щиті французької форми бачимо дві ключові символічні фігури пелікана та всевидячого ока [8], [26] Дещо пізніше в іконостасі церкви с.Гукливе 1784 р., відомий герб єпископа А.Бачинського, який поміщено у медальйоні над іконою Св. Миколая. У полі червоного щита у підніжжі обрамлений золотом синій щиток, у полі якого білий пелікан годує своїх діточок, над щитком золоте всевидяче око; щит увінчує корона, над якою червоний єпископський капелюх з шістьма червоними китицями по обидві сторони; зверху по кутах щита посох і митра; червоний щит на постаменті підтримують два леви. [5] Приблизно в цей час почалося використання сургучної печатки єпископа А.Бачинського, опублікованій на четвертій сторінці обкладинки праці М.Приймича «Церковний живопис Закарпаття» [6] і такий самий герб єпископа А.Бачинського бачимо на фасаді на єпископській резиденції в Ужгороді. Саме основні щити печатки (у нас не було можливості дістати чіткий знімок) і герба єпископа Бачинського дещо відрізняються, тому що це залежало від майстра чи майстрів, що їх виготовили. Тому обмежимося описом сургучної печатки: у полі круглої печатки – французької форми, у полі якого пелікан годує своїх дітей, над пеліканом всевидяче око, увінчує щит рицарський шолом, поверх якого корона, а над нею єпископський капелюх з шістьма китицями по обидві сторони, щит з боків підтримують два леви (у лапі одного – єпископський посох, а в лапі іншого – митра). [6] Якщо взяти до уваги герб єпископа А. Бачинського на фасаді єпископської резиденції, то у полі щита – пелікан з дітьми у звитому гнізді над вежею, а всевидяче око у хмарах, з яких виходить сонячне проміння та блискавки, а два леви-щитотримачі тримають додатково, кожен у своїй лапі по скіпетру. Відома й інша печатка єпископа А. Бачинського, виявлена у Державному архіві Закарпатської області у м. Берегово, відповідно на документах 1798 [20] та 1801 років [21] (діаметр 31 мм), герб якої взятий із родових гербів Бачинських [28] та Сас

[29] загального гербовника Речі Посполитої. Опис двох печаток наступний (обидві воскові): у полі круглої печатки - новофранцузький щит, у полі якого – знизу обернений півмісяць рогами догори, а над ним між двома шестикутними зірками – стріла спрямована гострим кінцем догори, герб обрамляє закритий шолом, над яким корона, з якої виходить клейнод – п'ять пер, пронизаних стрілою праворуч, а над перами єпископський капелюх (клобук) з шістьма китицями по обидві сторони, а щит з боків підтримують два леви (у лапі одного – єпископський посох, а в лапі іншого – митра). В печатці (кругла, діаметр 55 мм) з 1798 р. по колу легенда: *Andreas Vacsinszky episcopus Munkacsiensis*. [20]

Нещодавно була віднайдена у Державного архіві Закарпатської області – сургучна кругла печатка (діаметр 45 мм) єпископа Василя Поповича. [22] Відбиток печатки нечіткий, проте зберігся герб єпископа В. Поповича на зворотній стороні іконостаса Хрестовоздвиженського собору м. Ужгород, написаний художником Фердинандом Видрою у 1858 році [6], [7] та на фасаді єпископської резиденції. На основі цих гербів, ми можемо здійснити опис печатки єпископа Василя Поповича: у полі печатки французький щит, у полі якого – на постаменті двоярусна фортечна зубчата вежа, на якій вліво прапорець, а над ним всевидяче око, напроти якого хмари, з яких летять блискавки, над щитом зверху поміж митрою та посохом на підставці круглий медальйон, обвитий знизу пальмовим листям з образом Пресвятої Богородиці з младенцем, а над медальйоном єпископський капелюх (клобук) з шістьма китицями по обидві сторони; щит знизу підтримують два лежачі леви- охоронці з відкритими пазурами обернені один до одного та оперезані обидва омофором, звисаючим знизу щита, у передніх лапах левів – єпископські підсвічники.

На жаль автору поки не вдалось виявити печаток на документах мукачівських єпископів Стефана Паньковича, Юлія Фірцака, Петра Гебея [24] та Олександра Стойки [25]. Герби перших двох єпископів ми бачимо на фасаді єпископської резиденції в Ужгороді, а портрети двох інших єпископів намалював художник Йосип Бокшай. Опис герба єпископа С.Паньковича: у полі німецького щита на трьох горах - двоярусна вежа, над щитом у короні посередині митра, а з боку неї скошено справа єпископський посох, а зліва подвійний (патріарший) хрест, над митрою єпископський капелюх (клобук) з шістьма китицями по обидві сторони; щит підтримують стоячі леви з відкритою пащею. Завершує єпископські герби над входом у резиденцію - герб єпископа Юлія Фірцака, опис якого наступний: у ренесансному полі щита на середині постаменту, оточеного двома горами – пелікан, що годує своїх пташенят, а над пеліканом -

всевидяче око з сонячними променями, над гербом посередині водружений латинський оздоблений хрест, а з боку нього справа – митра, а зліва – скіпетр, а над хрестом єпископський капелюх (клобук) з шістьма китицями по обидві сторони; щит підтримують два леопардові леви в анфас з напіввідкритою пащею тримають омофор, над яким у постаменті посередині з'єднані великі латинські літери G і F (Юлій Фірцак – авт.).

Два герби ми бачимо на портретах єпископів Петра Гебея [24] та Олександра Стойки [25]. На портреті єпископа Петра Гебея (художник Й.Бокшай, 1929 р.) справа зверху герб, який дуже подібний гербу єпископа Юлія Фірцака. Опис герба єпископа П.Гебея наступний: у ренесансному полі щита на постаменті – пелікан, що годує своїх пташенят, а над пеліканом – всевидяче око з сонячними променями, над гербом посередині водружений латинський оздоблений хрест, а з боку нього справа – митра, а зліва – скіпетр, а над хрестом єпископський капелюх (клобук) з шістьма китицями по обидві сторони; знизу щита – омофор з двома єпископськими підсвічниками. Є інший герб єпископа П.Гебея зі стінопису склепіння каплиці резиденції мукачівських єпископів у м.Ужгороді. Ця каплиця була розписана художником Йосипом Бокшаєм у 1927 р. Опис герба у каплиці: у колі – ренесансний щит, у полі якого на постаменті дерев'яна церква (с. Ужок), над нею всевидяче око, над щитом водружений латинський оздоблений хрест, а з боку нього справа – митра, а зліва – скіпетр, а над хрестом єпископський капелюх (клобук) з шістьма китицями по обидві сторони; герб опертий на два схрещені єпископські підсвічники, а по колу слова із Євангелія апостола Луки: «Благовестити нищим посла мя» [7]. Такий подібний герб, ми бачимо на портреті Єпископа О.Стойки (художник Й.Бокшай, 1934 р.) зверху зліва. Опис герба наступний: у полі щита – ренесансний гербовий щит, у полі якого на постаменті дерев'яна церква (с. Ужок), над нею всевидяче око, над щитом водружений латинський оздоблений хрест, а з боку нього справа – митра, а зліва – скіпетр, а над хрестом єпископський капелюх (клобук) з шістьма китицями по обидві сторони; герб опертий на два схрещені єпископські підсвічники, а знизу щита релігійний девіз: «Благовестити нищим посла мя» [Л.24].

Автор даного дослідження зробив попередні висновки. У результаті дослідницької роботи в Державному архіві Закарпатської області, були виявлені різні документи, завірені печатками мукачівських єпископів, їхні герби на фасаді єпископської резиденції у м. Ужгород, три портрети, які зберігаються у Закарпатському художньому музеї (два), Закарпатському краєзнавчому музеї (один). Серед печаток (сажа): дві - православних єпископів Мефодія (1689 р.) та Дософея (1719 р.), герби та печатки (сажа,

віск, сургуч, чотири герби на фасаді єпископської резиденції, м. Ужгород, три портрети) унійних (греко-католицьких) єпископів: Василя Тарасовича (1638 р.), Івана Йосипа де Камеліса (1705 р.), Юрія Геннадія Бізанція (1719 р.), Юрія Гавриїла Блажовського (1739 р., 1742 р.), Михаїла Мануїла Ольшавського (1746 р.), Івана Брадача (1768 р. - дві), Андрія Бачинського (1773 р., 1780 р., 1798 р., 1801 р., єпископська резиденція), Василя Поповича (1838 р., 1858 р., єпископська резиденція), Стефана Паньковича (єпископська резиденція), Юлія Фірцака (єпископська резиденція), Петра Гебея (герб на портреті 1929 р), Олександра Стойки (герб на портреті 1934 р). Не всі печатки та герби мукачівських єпископів знайдені, тому дане питання вимагає подальших досліджень.

SUMMARY

As a result of research work in the State Archives of the Transcarpathian region, the author of this article found various documents certified by the seals of Mukachevo (Maramorosh) bishops, their coats of arms on the facade of the episcopal residence in Uzhhorod, three portraits, two stored in the Transcarpathian Art Museum and one in the Transcarpathian Museum of Local Lore . Among the seals (soot): two of Orthodox bishops Methodius (1689) and Dosopheus (1719), coats of arms and seals (soot, wax, sealing wax, four coats of arms on the facade of the episcopal residence, Uzhhorod, three portraits) of the uniat (Greek Catholic) bishops: Vasyl Tarasovych (1638), Ivan Yosyp de Kamelis (1705), Yuri Gennady Byzantsii (1719), Yuri Gavriil Blazhovsky (1739, 1742), Mikhail Manuil Olshavsky (1746), Ivan Bradach (1768 - two), Andriy Bachynsky (1773, 1780, 1798, 1801, episcopal residence), Vasyl Popovych (1838, 1858 , episcopal residence), Stefan Pankovych (episcopal residence), Yuliy Firtsak (episcopal residence), Peter Gebey (coat of arms in the portrait of 1929), Oleksandr Stoyka (coat of arms in the portrait of 1934).

The Orthodox bishops Methodius and Dosopheus, respectively certified by their documents in 1689 and 1719, did not have their own seals. In the first case, Bishop Methodius certified the document of 1689 with the seal of the Mukachevo monastery (the image of St. Nicholas on the seal). In the second case, we failed to describe the seal on the document of 1719, certified by Bishop Dosopheus.

Uniat (later Greek Catholic) bishops had their own seals. So far, we have not been able to investigate the question of who gave (granted) them the right to the seal and coat of arms, church or secular authorities. From Bishop Vasyl Tarasovych to Bishop Ivan Bradach, the most commonly used material for seals was soot, wax, and sealing wax. In the era of Bishop Andriy Bachynsky, we often see seals made of wax and sealing wax on documents. The traditional coat of

arms of the bishop consisted of the shape of a shield (oval, French, German, Renaissance), in the field of the shield there was an image of a saint or a symbolic figure or other signs and symbols, the top of the shield did not do without the symbols of the ecclesiastical authority of the episcopal staff and the miter, the cross, the bishop's hat (klobuk) with six tassels. Almost all the found seals of the Uniat bishops (except for the seals of Bishops V. Tarasovych and I. Y. de Camelis) have a bishop's hat (klobuk) with six tassels. An exception is also the coat of arms of Bishop Vasyl Popovych (bishop's hat (klobuk) with four tassels), painted by the artist Ferdinand Vydra (1858) on the reverse side of the iconostasis of the Exaltation of the Cross Cathedral in Uzhhorod. A portrait with the church coat of arms of Bishop A. Bachynsky, painted by an unknown artist, dates from about 1780. Today this portrait is kept in Uzhhorod Castle. The artist Joseph Bokshay once painted portraits with the coats of arms of Bishops P. Gebey and O. Stoyka. In total, the author found and illustrated in this article 14 bishops' seals.

Not all the seals and coats of arms of the Mukachevo (Maramures) bishops have been found, so this issue requires further research.

REFERENCES

1. FENYCH, V. 2020. Under the jurisdiction of Eger: the canonical and legal status of Mukachevo Rusyn bishops in 1491-1646. In: *Scientific Notes of the Theological-Historical Research Center named after Archimandrite Vasily (Pronin)*. Issue. 7. Uzhhorod: Karpaty, 2020, p.104. ISSN 2617-1317. /ФЕНИЧ, В. 2020. Під юрисдикцією Егера: канонічно-правове становище мукачівських єпископів-русинів у 1491-1646 роках. In: *Наукові записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василя (Проніна)*. Вип. 7. Ужгород: Карпати, 2020, с. 104. ISSN 2617-1317./
2. KOBAL, J. 2003. *Uzhhorod known and unknown*. Lviv: Svit, 2003, p. 80 ISBN 966-603-5073-13-7. /КОБАЛЬ, Й. 2003. *Ужгород відомий та невідомий*. Львів: Світ, 2003., 196 с. 80. ISBN 966-603-5073-13-7./
3. PEKAR, A. 1997. *Essays on the history of the church of Transcarpathia*. Volume I. Rome-Lviv, 1997, p. 182-191. ISBN 978-7086-26-7. /ПЕКАР, А. 1997. *Написи історії церкви Закарпаття*. Том I. Рим-Львів, 1997, с. 182-191. ISBN 978-7086-26-7./
4. PRYMYCH M.V. 2007. Andreus Bacsinsky Episcopus Mukacsiensis. In *Exile. Scientific and art magazine*. 2007. № 2 (7), p. 2-3. /ПРИЙМІЧ М.В. 2007. Andreus Bacsinsky Episcopus Mukacsiensis. In *Екзилъ. Науково-мистецький часопис*. 2007. № 2(7), с. 2-3.

5. PRYMYCH M.V. 2014. *Iconostasis of Transcarpathia. Historical and artistic essays.* Uzhhorod: Karpaty, 2014, p. 127: ill. ISBN 978-966-671-400-1. /ПРИЙМІЧ М.В. 2014. *Іконостаси Закарпаття. Історико-мистецькі нариси.* Ужгород: Карпати, 2014. с. 127. ISBN 978-966-671-400-1./
6. PRYMYCH M.V. 2017. *Church painting of Transcarpathia. Easel and monumental painting of historical Transcarpathia until the first half of the twentieth century. Historical and art essays (Intr. Art. - M. Syrokhman).* Uzhhorod: Karpaty, 2017, p. 191. ISBN 978-966-460-5. /ПРИЙМІЧ с, М.В. 2017. *Церковний живопис Закарпаття. Станковий та монументальний живопис історичного Закарпаття до першої половини XX ст. Історико-мистецтвознавчі нариси (Вст. ст. – М. Сирохмана).* Ужгород: Карпати, 2017, с. 191. ISBN 978-966-460-5./
7. PRYMYCH M.V. 2017. *Church professional painting of Transcarpathia in the second half of the XVIII-first half of the XX century: folk tradition, Byzantine canonicity and influences of Western European art. Monograph.* Uzhhorod: Karpaty, 2017, p. 386, 417. ISBN 978-966-671-471-1. /ПРИЙМІЧ М.В. 2017. *Церковне професійне малярство Закарпаття другої половини XVIII- першої половини XX ст.: народна традиція, візантійська канонічність та впливи західноєвропейського мистецтва. Монографія.* Ужгород: Карпати, 2017, с. 386, 417. ISBN 978-966-671-471-1./
8. PUSKÁS, B. 2014. Bacsinszky András püspöki reprezentációjának emlékei. In. *Bacsinszky András munkácsi püspök.* 2014. Nyírregyháza, 2014, old. 264./ COLECTANEA ATHANASIANA/ ISBN 978-615-272-4./
9. STATE ARCHIVE OF THE TRANSCARPATHIAN REGION. Guidebook. 2018. Uzhhorod: Carpathians, 2018. 744 pp., Ill. /ISBN 978-966-671/ДЕРЖАВНИЙ АРХІВ ЗАКАРПАТСЬКОЇ ОБЛАСТІ. Путівник. 2018. Ужгород: Карпати, 2018. 744 с., іл. /ISBN 978-966-671./
10. STATE ARCHIVE OF THE TRANSCARPATHIAN REGION (SATR), Fund 151. Board of the Mukachevo Greek Catholic Diocese, Uzhhorod. Description 1. Case 93. *Appeal of the Orthodox Bishop Methodius to the people and the clergy to assist in the organization of the monastery in the village of Zarecha. April 25, 1689, sheet 1.* /ДЕРЖАВНИЙ АРХІВ ЗАКАРПАТСЬКОЇ ОБЛАСТІ (ДАЗО). Фонд151. Правление Мукачевской греко-католической епархии, г. Ужгород. Опис1. Справа 93. *Обращение православного епископа Мефодия к народу и духовенству об оказании помощи в организации монастыря в с.Зареча. 25 апреля 1689 г., арк. 1.*
11. SATR, Fund 64. Mukachevo monastic monastery of the Basilian fathers, Mukachevo. Description 1. Case 45. *Diploma of the Bishop of the Orthodox Church Dosopheus on the ordination of the priest Yuri. 1719, sheet 1.* /ДАЗО.

- Фонд 64. Мукачевский чернечий монастырь отцов Василиан, г. Мукачево, Опис 1. Справа 45. *Грамота епископа православной церкви Дософея о посвящении священника Юры. 1719 г., арк.1.*
12. SATR, Fund 151. Description 1. Case 189. *Diploma of Bishop De Camelis of Mukachevo on the appointment of Georgy Bezahnsky as archdeacon of the Bigar parish. October 17, 1705, sheet 1. /ДАЗО, Фонд.151. Опис1. Справа 189. Грамота Мукачевского епископа Де Камелиса о назначении Георгия Бежанского архидияконом Бигарской жупы. 17 октября 1705 г., арк. 1.*
13. SATR, Fund 151. Description 1. Case 300. *Decree of the Bishop of Mukachevo Gennady Byzantsii on the ordination of the priest Andrey Baizat in the direction of him in the Uniate parish of the village of Kalnik. December 27, 1719, sheet 1. /ДАЗО, Фонд151. Опис1. Справа 300. Декрет Мукачевского епископа Геннадия Бизанция о рукоположении священника Андрея Байзат по направлению его в униатский приход с.Кальник. 27 декабря 1719 г., арк.1.*
14. SATR, Fund 151. Description 1. Case 639. *Decree of the Bishop of Mukachevo Georgy Blazhovsky on the appointment of Joahnn Stoyka as archdeacon of the Maramorosh parish. July 18, 1739, sheet 1. /ДАЗО, Фонд 151, Опис1. Справа 639. Декрет Мукачевского епископа Георгия Блажовского о назначении Йоанна Стойки архидияконом мараморошской жупы. 18 июля 1739 г., арк. 1.*
15. SATR, Fund.151. Description 1. Case 756. *Decree of the Greek Catholic Bishop of Mukachevo Georgy Blazhovsky and the permission of the prefect of Berezhskaya parish to collect donations for the construction of the church in Mukachevo. March 9 - April 3, 1743, sheet 1. /ДАЗО, Фонд151. Опис 1. Справа 756. Декрет Мукачевского греко-католического епископа Георгия Блажовского и разрешение жупана Бережской жупы на сбор пожертвований на постройку церкви г. Мукачево. 9 марта - 3 апреля 1743 г., арк. 1.*
16. SATR, Fund 151. Description 1. Case 910. *Decree of the Bishop of Mukachevo Olshavsky on the appointment of Peter Hotobich as a priest in the Lashkut village of Zemplin County. July 1, 1746, sheet 1. /ДАЗО, Фонд 151. Опис 1. Справа 910. Декрет Мукачевского епископа Ольшавского о назначении Петра Хотобич священником в с. Лашкут Земплинской жупы. 1 июля 1746 г., арк. 1.*
17. SATR, Fund 151. Description 1. Case 1202. *Decrees of the bishop, petitions of parishioners and landowners for the appointment or transfer of priests. 1768, sheet 29. /ДАЗО, Фонд151. Опис1. Справа 1202. Декреты епископа, прошения прихожан и помещиков о назначении или перемещении священников. 1768 г., арк. 29.*
18. SATR, Fund 151. Description 1. Case 1202. *Decrees of the bishop, petitions of parishioners and landowners for the appointment or transfer of priests. 1768, sheet*

39. /ДАЗО, Фонд151. Опис1. Справа 1202. *Декреты епископа, прошения прихожан и помещиков о назначении или перемещении священников. 1768 г., арк. 39.*
19. SATR, Fund 151. Description 1. Case 2335. *Decrees on the Andrei Bachinsky's bishop ordination. 1772 - August 13, 1773, sheet 57.* /ДАЗО, Фонд 151. Опис 1. Справа 2335. *Декреты о посвящении в епископы Андрея Бачинского. 1772 – 13 августа 1773 г., арк. 57.*
20. SATR, Fund 151. Description 5. Case 1965. *Decree of Bishop Bachynsky on granting the right to dedicate the church in the village of Sholom to Canon Gal Matyash. May 30, 1798– August 25, 1798, sheet. 3.* /ДАЗО, Фонд 151. Опис 5. Справа 1965. *Декрет епископа Бачинского о представлении права посвящении цекви в с.Шолом канонику Гал Матьяшу. 30 мая 1798– 25 августа 1798 г., арк 3.*
21. SATR, Fund 151. Description 6. Case 796. *Order on the personal appearance of the priest of the Zaricho village Andrey Kolesar and explanatory note of the priest of the Хомонна village on this issue. February 8, 1800-5, June 1801, sheet. 4.* /ДАЗО, Фонд 151. Опис 6. Справа 796. *Приказ об личной явке священника с.Заричо Колесар Андрея и объяснительная записка священника с. Хомонна по этому вопросу. 8 февраля 1800-5 июня 1801г., арк 4.*
22. SATR, Fund 151. Description 8. Case 1708. *The case of the appointment of Vasily Popovich as the bishop of the Mukachevo diocese. January 17-July 4, 1838, sheet. 32.* /ДАЗО, Фонд 151. Опис 8, Справа 1708. *Дело о назначении Попович Василия епископом Мукачевской епархии. 17 января-4июля 1838 г., арк. 32.*
23. SATR, Fund.151. Description 25. Case 67. *Decree of the Bishop of Mukachevo Vasily Tarasovich to appoint Radyvoj Marynych as the archpriest in the village of Tur-Terebesh. April 12, 1638, sheet 1.* /ДАЗО, Фонд.151. Опис 25. Справа 67. *Декрет Мукачевского епископа Василия Тарасовича назначении в с.Тур-Теребеш Радивоя Маринича протоиереем. 12 апреля 1638 г., арк. 1.*
24. TRANSCARPATHIAN ART MUSEUM (TAM) named after J. BOKSHAY. KP-1126. Bokshay (1891-1975). Portrait of Bishop Gebey. 1929. Canvas, oil. 94x68 cm. G-475. /ЗАКАРПАТСЬКИЙ ХУДОЖНІЙ МУЗЕЙ (далі ЗХМ) ім. Й. БОКШАЯ. КП-1126. Бокшай (1891-1975). Портрет єпископа Гебея. 1929. Полотно, олія. 94x68 см. Ж-475.
25. TAM named after J. BOKSHAY. KP-1146. Bokshay (1891-1975). Portrait of Bishop Stoyka. 1934. Canvas, oil. 116x100 cm. G-46. /ЗХМ ім. Й. БОКШАЯ. КП-1146. Бокшай (1891-1975). Портрет єпископа Стойки. 1934. Полотно, олія. 116x100 см. Ж-46.
26. TRANSCARPATHIAN REGIONAL LOCAL HISTORY MUSEUM (TRLHM) named after T. LEGOTSKI. Portrait of Bishop Andrei Bachynsky. The artist is

- unknown. About 1780. Canvas, oil. TRLHM Funds X-1473. /ЗАКАРПАТСЬКИЙ ОБЛАСНИЙ КРАЄЗНАВЧИЙ МУЗЕЙ (далі ЗОКМ) ім. Т. ЛЕГОЦЬКОГО. Портрет єпископа Андрея Бачинського. Художник невідомий. Приблизно 1780 р. Полотно, олія. Фонди ЗОКМ X-1473.
27. UDVARI I. *Samples from the history of Podkarpattia Rusyns. XVIII, article: Views on the history of culture and language.* Uzhgorod: Udovatelstvo V. Padyaka, 2000. p.75, 79, 143. ISBN 966-7838-5073-01-3. /УДВАРИ І. *Образчики з історії подкарпатських Русинів. XVIII, стаття: Изглядованя з історії культури и языка.* Ужгород: Удавательство В. Падыака, 2000. с.75, 79, 143. ISBN 966-7838-5073-01-3./
28. WINIARSKI, A. 2008. *Herby Rzeczypospolitej. Przemyśl.* 2008, s. 14. ISBN 978-83-88172-28-1./
29. WINIARSKI, A. 2008. *Herby Rzeczypospolitej. Przemyśl.* 2008, s. 183. ISBN 978-83-88172-28-1./

ІЛЮСТРАЦІЇ



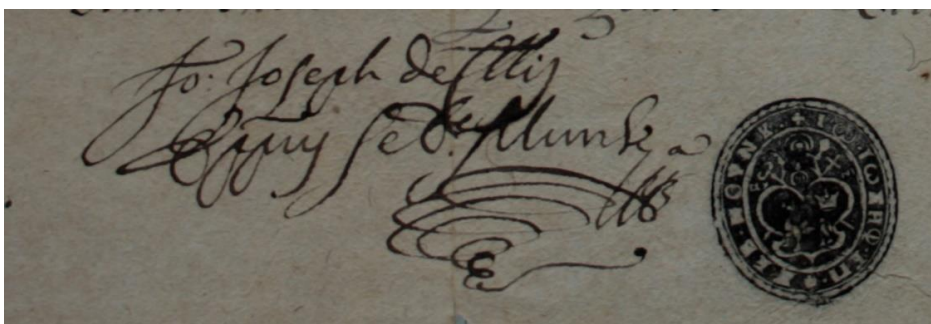
Печатка Мукачівського монастиря на документі 1689 р.
[10] Фото І. Міськова. The seal of the Mukachevo monastery
on the document of 1689. [10] Photo by I. Miskov.



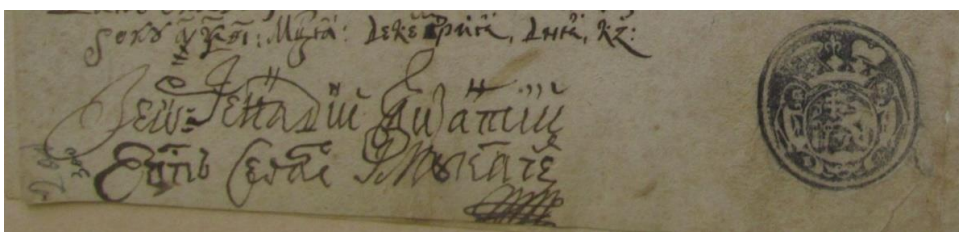
Печатка на документі 1719 р. [11] Фото І. Міськова. Seal
on the document of 1719. [11] Photo by I. Miskov.



Печатка єпископа Василя Тарасовича на документі 1638 р.
[23] Фото І. Міськова. The seal of Bishop Vasily Tarasovich
on the document of 1638. [23] Photo by I. Miskov.



Печатка єпископа Іоанна Йосифа де Камеліса на документі 1705 р. [12] Фото І. Міськова.
Seal of Bishop John Joseph de Camelis on a document of 1705. [12] Photo by I. Miskov.



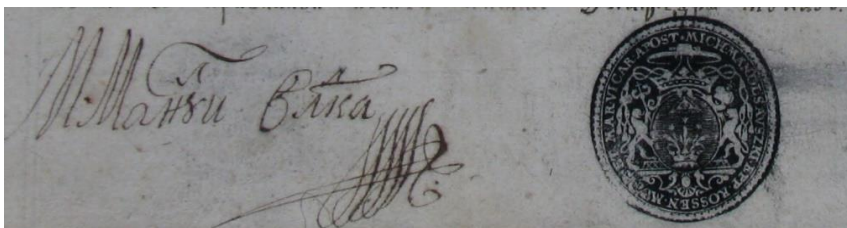
Печатка єпископа Юрія Геннадія Бізанці на документі 1719 р. [13] Фото І. Міськова. Seal
of Bishop Yuri Gennady Bizantsii on the document of 1719. [13] Photo by I. Miskov.



Перша печатка єпископа Георгія Блазовського на документі 1739 р. [14] Фото І. Міськова.
The first seal of Bishop George Blazhovsky on the document of 1739. [14] Photo by I. Miskov.



Друга печатка єпископа Георгія Блажовського на документі 1742 р. [15] Фото І. Міськова.
The second seal of Bishop Georgy Blazhovsky on the document of 1742. [15] Photo by I. Miskov.



Печатка єпископа Михаїла Мануїла Ольшавського на документі 1746 р. [16] Фото І. Міськова.
Seal of Bishop Mykhailo Manuil Olshavsky on a document of 1746. [16] Photo by I. Miskov.



Перша печатка єпископа Івана Брадача на документі 1768 р. [17] Фото І. Міськова.
The first seal of Bishop Ivan Bradach on a document of 1768. [17] Photo by I. Miskov.



Друга печатка єпископа Івана Брадача на документі 1768 р. [18] Фото І. Міськова.
The second seal of Bishop Ivan Bradach on the document of 1768. [18] Photo by I. Miskov.



Дворянська печатка єпископа Андрія Бачинського на документі 1773 р. [19] Фото І. Міськова. We find the noble seal of Bishop Andriy Bachynsky on a document from 1773. [19] Photo by I. Miskov.



Фрагмент портрету та герба єпископа А.Бачинського. [8], [26] Приблизно 1780 р. Закарпатський обласний краєзнавчий музей, м. Ужгород. Fragment of the portrait and coat of arms of Bishop A. Bachynsky. [8], [26] Approximately 1780. Transcarpathian Regional Museum of Local Lore, Uzhhorod.



Герб єпископа А.Бачинського на фасаді на єпископській резиденції, м. Ужгород. Фото І.Міськова. Coat of arms of Bishop A. Bachynsky on the facade of the episcopal residence, Uzhhorod. Photo by I. Miskov.



Родовий герб Бачинських. [28]

The family coat of arms of the Bachynskys. [28]
[29]



Родовий герб Сасів. [29]

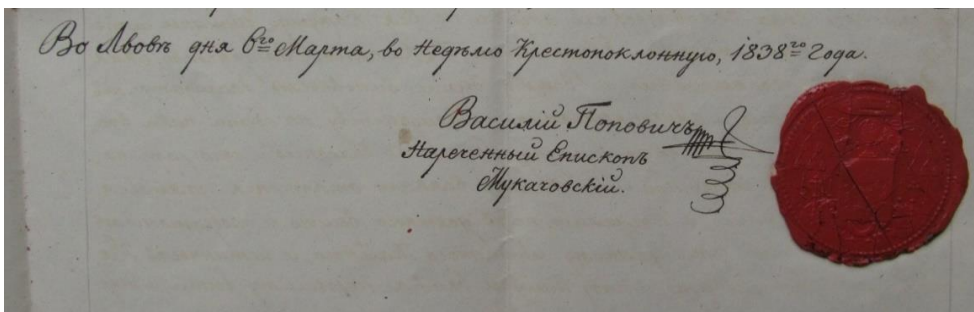
The family coat of arms of the Sases.



Печатка єпископа А.Бачинського на документі 1798 року. [20] Фото І.Міськова. Seal of Bishop A. Bachynsky on the document of 1798. [20] Photo by I. Miskov.



Печатка єпископа А.Бачинського на документі 1801 року. [21] Фото І.Міськова. Seal of Bishop A. Bachynsky on the document of 1801. [21] Photo by I. Miskov.



Печатка єпископа Василя Поповича на документі 1838 року. [22] Фото І.Міськова. Seal of Bishop Vasyl Popovych on the document of 1838. [22] Photo by I. Miskov.



Фердинанд Видра. Герб єпископа В.Поповича 1858 р. Хрестовоздвиженський кафедральний собор м. Ужгород. [6], [7] Фото М.Приймича. Ferdinand Vydra. Coat of arms of Bishop V. Popovych 1858. The Exaltation of the Cross Cathedral, Uzhhorod. [6], [7] Photo by M. Pryymych.



Герб єпископа В.Поповича на фасаді на єпископській резиденції, м. Ужгород. Фото І.Міськова. Coat of arms of Bishop V. Popovych on the facade of the episcopal residence, Uzhhorod. Photo by I. Miskov.



Герб єпископа Стефана Панковича на фасаді на єпископській резиденції, м. Ужгород. Фото І.Міськова. Coat of arms of Bishop Stefan Pankovych on the facade of the episcopal residence, Uzhhorod. Photo by I. Miskov.



Герб єпископа Юлія Фіртака над входом єпископській резиденції, м. Ужгород. Фото І.Міськова. Coat of arms of Bishop Yuliy Firtsak above the entrance of the episcopal residence, Uzhhorod. Photo by I. Miskov.



Йосип Бокшай. Портрет єпископа Петра Гебея 1929 р. [24] Закарпатський художній музей. Ужгород. Joseph Bokshay. Portrait of Bishop Peter Gebey. 1929. [24] Transcarpathian Art Museum, Uzhhorod.



Йосип Бокшай. Портрет єпископа Олександра Стойки 1934 р. [25] Закарпатський художній музей. Ужгород. Joseph Bokshay. Portrait of Bishop Alexander Stoyka. 1934. [25] Transcarpathian Art Museum, Uzhhorod.

SEALS AND COAT OF ARMS OF MUCACHEVO (MARAMOROSH) BISHOPS

Ivan MISKOV, candidate of historical sciences, associate professor, Department of Culture and Social and Humanitarian Disciplines of the Transcarpathian Academy of Arts, street Voloshin 37, 88015, Uzhhorod, Ukraine; doctoral student of the Higher Educational Institution «Uzhhorod National University», Narodna Square 3, 88000 Uzhhorod, Ukraine, miskoviv@gmail.com, 00380506723812

Abstract

This article deals with the seals and coats of arms of the bishops of Mukachevo (Maramorosh) (from Bishop Vasyl Tarasovych, after the Uzhhorod Union of 1646 to 1934). The author found in the State Archives of the Transcarpathian region of Beregovo 2 seals of Orthodox bishops (Methodius and Dosopheus) and 12 Union (later Greek Catholic) bishops and described these seals. The author also described four coats of arms of Greek Catholic bishops on the facade of the episcopal residence in Uzhhorod. This article is supplemented by three portraits with the coats of arms of bishops A. Bachynsky, P. Gebey and O. Stoyka. Today these portraits are stored in the museums of Uzhhorod. All 14 seals of Mukachevo (Maramorosh) bishops are published together by the author for the first time. The list of episcopal seals is not complete, as search and research work is needed to find new seals.

Keywords

Bishop, Mukachevo, Maramures, Orthodox, union, uniat, Greek Catholic, seal, coat of arms, portrait

РОЗВИТОК ПРАВОСЛАВНОГО РУХУ В С. ВЕЛИКІ ЛУЧКИ БЕРЕЗЬКОЇ ЖУПИ НА ПОЧ. ХХ СТ.

Юрій ДАНИЛЕЦЬ

Ужгородський національний університет, Ужгород, Україна

Другим центром після Мармарощини, де найбільш активно проявився православний рух на поч. ХХ ст. – була Березька жупа. Центром поширення православ'я в цьому регіоні стало с. Великі Лучки Мукачівського округу (нині Мукачівський район, Закарпатської області, України). У зв'язку з економічною кризою та нестачею землі, яка належала графу Фрідріху-Карлу Шенборну-Бухгейму, чимало лучан вже в кінці 1870-х рр. опинилося на заробітках за океаном. Наприклад, у 1903 р. у США працювало 650 жителів села. [8] Заробивши значні кошти селяни намагалися домовитися із землевласником про купівлю наділів навколо с. В. Лучки. За словами угорського історика Йосипа Перені, безуспішні перемовини щодо сільськогосподарських угідь велися протягом трьох років. «Село предлагает 600 крон за большой венгерский хольд, но имение требует 700 крон и только в том случае согласно продать окружающую село землю, если купят и т. наз. «Хат» («Hát») 10000 хольдов» [18]

За повідомленням Експозитури для гірських районів, незадоволення через проблеми із землею вилилося в с. В. Лучки в православний рух. Не можна до кінця погодитися з інформацією чиновників Експозитури, щодо релігійної ситуації в населеному пункті. «Трудно поверить, что простой земледелец может различить новую религию от старой, что он по убеждению переходит на восточную религию, обряд которой он никогда не видел, и не слышал о неизвестном ему учении. Но обращение в другую религию может быть для него популярным по социальным причинам, ибо русские книги и подстрекатели усиливают в нем надежду, что о благополучии приверженцев религии белого царя, царь значительно больше будет заботиться, чем венгерское государство» [18] Безперечно, перебуваючи в США селяни були знайомі із православ'ям, відвідуючи греко-східні храми та відправляючи необхідні треби. Архівні документи говорять, що конфлікти через земельне питання із графом Ф.-К. Шенборном-Бухгеймом зустрічалися і в інших селах Мукачівщини, де пізніше з'явився православний рух (наприклад, с. Ракошино). [26]

На чолі православного руху в с. В. Лучки став Георгій Рубіш та Іван Газій, які повернулися із США. [30] Вони привезли з собою книгу священника о. О. Товта «Где искать правду?», яка була спрямована проти унії. Названа праця мала виняткове значення для розширення православного руху. Щодо реєміграції лідерів православного руху, то серед дослідників немає єдиної думки. Жоель Бреді зазначає, що не зміг визначити точну дату повернення Газія і Рубіша в Австро-Угорщину. Американський дослідник припустив, що мова йде про І. Газія, який прибув до США 29 серпня 1901 р. у супроводі трьох односельців. Відповідно, цілком імовірно, що разом із Г. Рубішем він повернувся у «старий край» у 1902 р. або 1903 р. [6], [9] Версію про контакти жителів с. В. Лучки із православною церквою у США підтверджує ієромонах Сергій (Цьока). Він зазначав, що Іван Газій відвідував у Міннеаполісі храм, який обслуговував о. Олексій Товт. [20]

Аналіз джерел дає підстави стверджувати, що між активістами православного руху с. В. Лучки та с. Іза були тісні контакти. Угорська дослідниця Марія Маєр виявила лист від 19 листопада 1903 р. за підписом Г. Рубіша та ще 9 односельців¹² на ім'я ватажків православного руху в с. Іза В. Прокопа, Я. Вакарова та М. Плиски. У документі йдеться про те, що ізяни вже раніше отримали з В. Лучок «невеликий подарунок» та просили вислати ще 10 аналогічних брошур о. О. Товта. Рубіш повідомляв, що він вже написав до США і книжок вишлють у достатній кількості. [13] Як впливає з листа, у селі на Мукачівщині було на той час близько 40 чоловік, котрі бажали перейти у православ'я. Вони багато говорили про те, що жителі с. Іза не отримали православного священника, «тому, що ворог там не дозволив». Рубіш вважав, що якщо ізяни зможуть домогтися приїзду священника, така новина призведе до збільшення прихильників православ'я у В. Лучках. Наприкінці листа автор зазначав, що писав текст таємно вночі та просив надсилати відповідь на адресу П. Фенчака. [13] Наведений документ дає підстави спростувати твердження о. Атанасія (Пекаря) ЧСВВ, що с. Великі Лучки долучилося до Ізи під впливом Мараморошського процесу. [5]

Про прояви православ'я біля Мукачева дізналися представники місцевої влади. Після рішення Синоду Сербської Православної Церкви (СПЦ) від 12 грудня 1903 р.¹³ щодо православної громади в с. Іза рух у с. В.

¹² Іван Федак, Іван Стебляк, Іван Шестак, Петро Фенчак, Іван Левдер, Юрій Тришинець, Дмитро Рапинець, Петро Панльо, Андрій Балог.

¹³ 12 грудня 1903 р. патріарх Георгій (Бранкович) повідомляв єпископу Лукіану (Богдановичу) про рішення Архієрейського Синоду стосовно вірників із Закарпаття. Правлячого архієрея

Лучки поживавився. У листі від 19 грудня 1903 р. до єпископа Юлія (Фірцака) окружний начальник Ласло Горват писав, що в с. Великі Лучки сільський радник А. Попадинець виявив підозрілу активність біля будинку Г. Рубіша. Для з'ясування обставин, автор листа відправив свою людину до Рубіша «під виглядом його прихильника» [21] Агент повідомив, що згаданий активіст хоче вирвати населення з теперішнього релігійного стану і наставити його у «руську релігію». Окружний начальник провів у будинку Г. Рубіша обшук, під час якого було вилучено наступні речі: портрет російської царської сім'ї, Житіє святого Василя Великого московського видання, чотири брошури, надруковані у Сергієвському монастирі в Росії, періодичні видання із Чернівців та Росії, книга о. О. Товта «Где искати правду?», 12 томів Міней київського видавництва, заява про вступ до православної церкви, підписана 54 жителями села¹⁴, візирі заяв про вихід із унії, рукопис російською мовою, лист на ім'я православного священника в Сремських Карловцях Мілана Долга. [21]

Важливим є виявлене нами листування щодо київських видань у с. В. Лучки. У конфіденційному повідомленні з Міністерства релігії і освіти до мукачівського єпископа зазначалося, що слідство встановило походження книжок, конфіскованих у Г. Рубіша. Виявилось, що ними користувалися вірники на греко-католицькій парафії, а замовив видання місцевий вчитель. Чиновник наголошував, що незважаючи на те, що книги надруковані в Києві, вони не містять нічого антидержавного, але є антикатолицькими за змістом. У зв'язку із цим, він рекомендував архієрею вилучити подібну літературу із усіх храмів та монастирів єпархії, наголошуючи, що подібні видання використовують у Мукачеві, Біксаді та Марія Повчі. [22] Єпископ відреагував миттєво, надіславши листи до настоятелів монастирів та парафіяльного священника в с. В. Лучки. [22] Останній встановив, що півцєвчитель І. Фотан замовив вищезгадані книги через Ужгородську

в Угорщині зобов'язували повідомити жителям с. Іза про прийняття їх до складу СПЦ та включити їхню парафію до складу Будимської єпархії. [7]

¹⁴ Список селян, що виявили бажання перейти у православ'я: Юрій Рубіш, Дмитро Рапінець, Іван Стеблак, Петро Панльо, Юрій Голод, Іван Газій, Олексій Балог, Іван Янута, Юрій Шафар, Петро Фенчак, Дмитро Меліка, Василь Шафар, Іван Левдер, Михайло Андрійко, Андрій Балог, Андрій Лешко, Василь Волошин, Іван Хома, Степан Волошин, Іван Газій, Василь Луканді, Іван Фенчак, Юрій Луканинець, Дмитро Качур, Юрій Левдер, Юрій Цифра, Іван Сікора, Юрій Варга, Василь Варга, Дмитро Варга, Іван Ладжун, Юрій Фенчак, Іван Теличко, Петро Стеблак, Юрій Балко, Юрій Голод, Іван Рубіш, Юрій Турянця, Іван Глагола, Василь Глагола, Василь Голод, Василь Макара, Дмитро Селюк, Василь Панльо, Іван Стеблак, Василь Стеблак, Юрій Стеблак, Андрій Стеблак, Петро Цифра, Юрій Драга, Юрій Трішинець, Петро Андрійко, Юрій Балог, Петро Лешко.

друкарню «Унію». [22] Перевірка монастирських бібліотек встановила, що на Чернечій горі в Мукачеві зберігалось та використовувалося цілий ряд книг київського походження. Серед них були – Мінеї (1787 р.), Апостол (1869 р.), Тріодь пісна (Тріодіон) (1761 р., 1792 р.). Тріодь цвітна (Пентикостаріон) (1724 р., 1847 р.). [22] 30 вересня 1904 р. єпископ Юлій (Фірцак) відвідував до Міністерства, що всі виявлені книги київських видавництв вилучені із користування та заборонені на території єпархії. [22]

Звинувачення проти друкарні «Унію» щодо поширення православних видань із Росії висувалися і пізніше. На початку 1907 р. на ім'я мукачівського єпископа надійшов анонімний лист (без дати і підпису), в якому йшлося про повідомлення дирекції митниці в Будапешті до керівництва Ужанського комітату із вимогою розслідувати діяльності «Унію». «Кілька разів, але особливо минулого місяця, під псевдонімом замовили схизматичні книги з Росії на суму біля 1000 крон» [25] Керівництво друкарні 23 грудня того ж року провело збори, на яких обговорило анонімне звинувачення і категоричного його відкинуло. У протоколі вказувалося, що акціонерне товариство «Унію» захищає інтереси греко-католицької церкви і без відома єпархіального керівництва ніколи б не вдалося до таких дій. [25]

Жителі с. В. Лучки, як і їх ізянські соратники, підтримували тісні контакти із сербським патріархом у Сремських Карловцях та будимським єпископом. Ця думка підтверджується опрацьованими нами документами архівів «Српске академије наука и уметности» та «Српске Православне Епархије Будимске». 31 грудня 1903 р. Г. Рубіш та І. Федак повідомили патріарха Георгія про релігійні події в їхньому рідному селі на Мукачівщині. Від імені 140 мешканців населеного пункту підписанти клопотали про виділення для них адвоката із Будапешту, який би допоміг у справі переходу у православ'я та захистив від звинувачень у панславізмі. Є у листі також інформація про обшуки, що були проведені окружним начальником 18 грудня 1903 р. та конфіскацію 12 томів Міней київського видання. Окружний начальник заявив вірникам, «що звернеться до Березької жупи, а звідти в Міністерство внутрішніх справ. Погрожував слідством і в'язницею, якщо ми не відмовимося від свого наміру». Досить критично селяни характеризують місцевого священника, який після заяви про вихід із греко-католицької церкви «обмовив нас в поширенні панславистської москальської релігії ... і з тих пір від нашого наміру відгороджується і свої проповіді читає тільки про нас і про наш шалений намір» [2] У листі-відповіді патріарха від 21 січня 1904 р. вказувалося, що він немає повноважень щодо повернення конфіскованих книг та не може надіслати священника через те, «бо Ви є всі у греко-католицькій церкві» [3]

Тобто, глава церкви не міг брати на себе зобов'язання щодо с. В. Лучки, поки його вірники офіційно не провели перехід у православну церкву.

Наприкінці березня 1904 р. Г. Рубіш запитував листом єпископа будимського Лукіана (Богдановича), чи можуть жителі с. В. Лучки, «котрі вже вступили до грецько-східної церкви» розраховувати на проходження сповіді та причастя. Очевидно, з Сремських Карловців поступило розпорядження до Будапешту прийняти лучанських вірників під свою опіку, як це було у випадку із ізянами. Окремо у документі йдеться про переслідування та «єзуїтські розслідування», але адресант запевняв у стійкості його прихильників. [4]

19 січня 1904 р. 60 осіб з'явилися до сільського священника Михайла Бачинського й заявили про перехід до православ'я. Березький наджупан про цей епізод повідомив голові уряду Угорщини: «Це рух виключно релігійний та оснований на тому, що греко-католицьке священство бере високу оплату від вірних за треби, тому проти них так сильно затялося бідне населення, що легко зловилось на вудку православної пропаганди, яка обіцяла, що коли люди перейдуть до православ'я, їх позбавлять зайвих обов'язків щодо утримання пароха» [17] У наступному листі наджупан детальніше описував релігійну ситуацію на Закарпатті: «Греко-католицьким священникам від хати платиться коблина й робочі дні, а потім штола і різні оплати, що такі високі й такі неоднозначні, що це для народу непосильний тягар. В русинських селах кажуть, що один похорон зажене в борги, а після двох пропадає худоба, а третій забере й землю. Вищі церковні кола в ці справи не хочуть вникати. Священство не виконує завдання духовного вислугування вірних, Богослужіння відправляють невідповідно, парохію часто покидають на цілі тижні, обряди свавільно задля власної вигоди скорочують» [17] Наджупан покладав значну відповідальність за появу православного руху у селі на місцевого священника: «Це постать, як вищеказано, в цілому пожадлива людина, що вишукує лише користь, його зневажають вірні й він не має на них впливу... Він дбає лише про зиск» [17]

Секретар березького наджупана Орест Сабов у 1903 р. окреслював наступні причини православного руху в регіоні: невпорядкованість церковних податків; греко-католицьке священство виділилося в окрему касту, яка не знає пристосування ні до народу, ні до суспільства, живе й діє без мети й призначення... Більшість учнів іде вчитися на священника без покликання і без почуття обов'язку... Свою посаду майже кожен священник часто вважає засобом для прожитку, з якої можна добре і вигідно жити. Релігійність народу і багато обрядів він використовує лише для того, щоб

мати з того матеріальну вигоду і забезпечити собі добрі доходи; третьою причиною О. Сабов вважав вплив панславистичної пропаганди та зростання українського національного руху в сусідній Галичині. [28] Щоб виправити ситуацію та припинити православний рух, секретар пропонував не лише запровадити фінансову допомогу духовенству, упорядкувати церковні податки, а й встановити над священством і народом постійний нагляд та керівництво. Безперечно, ця опіка повинна була вилитися у посиленні мадяризації.

Щоб припинити селянський рух влада вдалася до репресій. За керівниками православних було встановлено постійний нагляд, в село перевели значну кількість жандармів із Ужгорода, Мукачева, Мараморош-Сиготу, Берегово, Сату-Маре і т.д. Фактично було введено комендантську годину, заборонено зібрання селян, перевірялося все поштове листування. [13]

Священник, якого наджупан звинувачував у неналежному виконанню службових обов'язків, 13 березня 1904 р. писав єпископу про розгортання православного руху на його парафії. Головним ініціатором зміни релігії він називав Г. Рубіша, якому, нібито, вмовляннями, обіцянками та примусом вдалося схилити 101 мешканця В. Лучок до переходу. 11 лютого священника відвідало 7 вірників, щоб оформити питання зміни релігійної приналежності. [22] У одному із листів о. М. Бачинський повідомляв архієрея, що один із активістів захворів і скоро помре та просив поради щодо поховання селянина. Єпископ відповів того ж дня, наголосивши, що у зв'язку із тим, що вірники не звернулися до пастиря у другий раз «за 15 днів і не пізніше 29 дня після першого реєстру», такі спроби мають вважатися недійсними. Щодо випадку із хворим вірником, владика рекомендував переконати його покаятися, а в разі відмови «він буде похований як відступник – без хреста» [11]

Події в с. В. Лучки знайшли відгомін у тогочасні пресі. Будапештська газета «Görög Katholikus Hírlap» у статті від 30 січня 1904 р. повідомила, що напередодні греко-католицького Різдва в с. В. Лучки Березької жупи серед вірників було помічено незвичайний рух. Редакція називала керівником православних Г. Рубіша, який, нібито, під впливом церковних книг із Росії вирішив покинути греко-католицьку церкву. З подачі священника окружний суддя конфіскував у Рубіша російські видання та повідомив про цей факт єпископа. Згідно тексту статті, незважаючи на проповіді священника під час різдвяних свят, селяни залишилися при своєму бажанні, а рух поширився на сусіднє село Ракошино. [1]

Об'ємний допис про православний рух у с. В. Лучки подала 5 березня 1904 р. газета «Православная Буковина», що виходила в Чернівцях. «Въ Великихъ Лучкахъ дѣлается все возможное, чтобы население осталось при церковной унії, однако старанія тѣ, продолжающіися отъ Рождественскихъ праздниковъ, не только не принесли успѣха, но еще причинились къ усиленію среди крестьянъ стремленія къ православ'ю» [15] Редакція включила до складу статті текст листа невідомого селянина з В. Лучок, який описував процес переходу у православ'я. Він категорично відкидав зовнішні мотиви та антидержавний зміст руху: «...Мы, Лучкане, без всякого внѣшнего вліянія и безъ всякихъ политическихъ соображеній, слѣдуя только влеченію сердца и примѣру нашихъ братьевъ изъ Изы, возвратились въ лоно святой нашей праѣдовской церкви, за которую праѣды наши кровь свою проливали, чтобы насъ, простыхъ мужиковъ, обвинити въ якомъ-то ужасномъ москалефильствѣ да панславѣзме и антигосударственности!... Въ сей моментъ, когда мы пишемъ сіи строки, мы уже во второй разъ заявили наше твердое и непоколебимое рѣшеніе остатися православными во вѣки отъ рода въ родъ, и ніяка сила сего свѣта не въ состоянніи отмінити сіе рѣшеніе наше, хотя бы намъ пришлось пострадати и на смерть» [15]

4 травня 1904 р. «Православная Буковина» помістила ще одного листа із с. В. Лучки. На цей раз невідомий автор повідомляв про законний вихід із Унії 500 мешканців та перешкоджання в отриманні священника. «Мы, В. Лучкане, даже и не причислены ни къ какому православному приходу... Уличные газеты распространяютъ лживыя вѣсти, будто-бы мы только изъ-за того переходимъ въ св. прав. церковь, ибо хотимъ отступить отъ государства угорскаго и хотимъ соединиться политически со «шизматиками москалями» [29] Як бачимо, буковинці були добре обізнані із процесом відродження на Закарпатті та переслідуванням за це вірників.

Певні факти про можливий вплив Росії на селянський рух у с. В. Лучки у влади були. 18 травня 1904 р. березький надзупан у листі до єпископа Юлія (Фірцака) повідомив про листування мешканців з Дмитром Гебеєм, колишнім священником Мукачівської єпархії. [22] Останній проживав у м. Мещовськ Калузької губернії, де викладав в духовній семінарії латинську мову. М. Маєр вдалося з'ясувати, що Гебей емігрував із Закарпаття до США в 1898 р., де працював парафіяльним священником у Бриджпорі, штат Коннектикут. Звідти він поїхав до Петербурга і повернувся до Америки вже як православний. Згодом його перевели знову до Росії, де призначили на педагогічну роботу. [13] Контакти лучан із о. Д. Гебеєм викрилися дуже дивним випадком, коли його лист потрапив замість православних вірників на адресу греко-католицького священника М. Бачинського. Із листа о. Д.

Гебея, який у перекладі на угорську мову зберігся у фондах ДАЗО, стає зрозуміло, що він дізнався про православний рух у с. В. Лучки із американської преси та вирішив запропонувати свої послуги. У документі знаходимо рекомендацію звернутися для виділення православного священника до Священного Синоду в Росії. [22] Єпископ Юлій (Фірцак) у листі до наджупана Березького комітату від 4 червня 1904 р. повідомив, що крім листа до православних лучан, о. Д. Гебей звертався і до нього також із клопотанням про поновлення у клірі єпархії та направлення на парафію на Мараморощині. [22] А. Генці виявила даний лист та вмістила його текст у своїй праці. [8] Інших відомостей щодо зв'язків із Д. Гебеєм не виявлено, але його переписка кинула тінь на православний рух.

Незважаючи на тиск з боку окружного та жупанатського управління, православні вірники В. Лучок подали заяву до Міністерства релігії і освіти, в якій ставили до відома, що вони з греко-католицької церкви перейшли до СПЦ і створили в селі окрему парафію. Разом із цим, вони просили дати дозвіл на оголошення конкурсу з метою виборів священника. [24] Довідавшись про цей факт та згоду чиновників Міністерства на затвердження парафії, місцевий священник категорично виступав проти прохання православних вірників. У листі до піджупана лучанський протоієрей не визнавав законність створення нової парафії та вимагав розслідувати справу про підробку документів. Він аргументував свої вимоги наступними фактами: «1) Закон №53 від 1868 р. встановлює, що своє бажання переходити в іншу віру потрібно заявити у присутності двох свідків перед священником своєї церкви. Через 14 днів після першої заяви, але принаймні до 30 днів, також у присутності двох свідків знову потрібно перед священником парафії заявити, що лишається при бажанні переходу. Від священника, перед яким висловився щодо бажання переходу, або від присутніх свідків, одержить свідоцтво, яке передають священнику того віросповідання, до якого бажають переходити. Після цього будь-яка церква може прийняти у свої ряди вірника, а священник, який прийняв нового вірника, зобов'язаний повідомити того священника, до якого вірник до того часу належав» [24] Далі о. М. Бачинський стверджував, що свідчення заявників про те, що у В. Лучках у 1903 р. перейшло у православ'я на законних підставах 111 осіб, є безпідставними. Він переконував, що селяни порушили закон та підробили заяви до Міністерства. [24] З листа видно, що священник надавав православному рухові політичного забарвлення: «Припускаю, що не будуть задоволені сербським священником, а з часом будуть бажати мати православного російського священника. А в цій можливості лежить зародок великої небезпеки. Тому, і це без сумніву, якщо

керівництво нової церкви придасть велике значення раніше посіяному насінню, особливою відміною церковних податків, забезпечить симпатію та майбутнє антидержавним національним тенденціям» [24]

Реагуючи на протест о. М. Бачинського, піджупан Іштван Гулачі 9 вересня 1905 р. відіслав до Міністерства секретного листа, у якому виклав своє бачення суті православного руху. У першу чергу він повідомив, що отримав постанову про створення православної парафії у с. В. Лучки за №52782/1905 та передав її копію окружному начальнику для інформування зацікавлених осіб. По-друге, чиновник переказував прохання греко-католицького єпископа та священника про неоприлюднення повного змісту постанови, бо воно, буцімто, буде сприяти антидержавним виступам. [24] Намагаючись обґрунтувати вимогу порушення закону про створення релігійних об'єднань, І. Гулачі стверджував, що православний рух на Мукачівщині є породженням іноземної агітації та фінансується з невідомого джерела. «Народом керує не релігійне переконання, а незадоволення державними та суспільними порядками, виправлення своєї образи чекає від царя. Я засуджую цей рух не з огляду свободи совісті та віросповідання, що я беззаперечно і без обмежень поважаю, а засуджую як антидержавне збудження і так хочу з ним справитися. Безсумнівно, що організація православної церкви є розсадником великоруської ідеї та великоруських прагнень» [24] Наслідком вище наведеного листа стала відмова Міністерства селянам с. В. Лучки у визнанні православної парафії. Вірники були змушені звертатися до священників у Будапешті, Мішкольці, Сегеді для відправлення церковних треб. [19]

Комітатська влада порушила проти лучан кримінальну справу. З акту обвинувачення по другому Мараморош-Сиготському процесу довідуємося, що в 1905 р. в Берегівському королівському суді, проводилися слухання проти ватажків православного руху за скоєння злочину – підбурення та розпалювання національної і релігійної ворожнечі. Г. Рубіша, І. Федака та В. Балоба, мешканців с. В. Лучки, королівський суд визнав винними і за вироком № 6061/1905 призначив строк позбавлення волі на термін 1 рік і 2 місяці та 250 крон штрафу. Але рішенням судової табули (апеляційного суду) м. Кошиці за №197/1906 їх було виправдано та звільнено з під варті. [16]

Скориставшись виправдальним вироком жителі с. В. Лучки у 1906 р. звернулися до державного королівського публічного нотаря у Мукачеві Юлія Надя з проханням зафіксувати їх перехід у православну церкву. [14] У фондах Magyar Nemzeti Levéltár виявлено даний документ від 7 травня 1906 р. за № 155/1906, який завірено підписом секретаря сербського

патріарха та печатками «Архієрейського Синоду Православної Сербської Митрополії Карловацької» [12] У тексті зазначалося, що мешканці вищеназваного села, згідно своїх духовних переконань, виходять із греко-католицької церкви та приєднуються до греко-східної (православної) церкви. Про факт зміни церковної приналежності було повідомлено о. М. Бачинського в с. В. Лучки та православного священника в м. Егер. «Якщо наш перехід не зіткнеться з проблемами, тоді хочемо виховувати своїх дітей відповідно до вимог цієї релігії, просимо дозвіл для будівництва церкви або будинку для молитви і про надання нам священника східної грецької церкви. Всі фінанси, що виникнуть ми забезпечуємо» [12] Упорядкувавши питання переходу у православ'я та отримавши згоду патріарха про прийняття селян під свій омофор, вірники розпочали збір коштів на побудову храму та церковного будинку. [10]

Реагуючи на сигнали комітатської та окружної влади прем'єр-міністр вирішив розрядити ситуацію з земельними питаннями у с. В. Лучки та попросив графа Ф.-К. Шенборна-Бухгейма продати селянам частину неврожайних земель. [17] Й. Перені подає витяги із листа І. Тисо, який свідчить про детальну обізнаність влади у місцевій економічній та релігійній ситуації. «Ймовірно, Ти зволив звернути увагу на ту обставину, що в деяких частинах Марамарошської і Березької жуп почався серед уніатських русинів – під приводом релігійних питань – протидержавних рух, який слід задусити або локалізувати в зародку, якщо ми хочемо запобігти небезпеці загального у всій Північній Угорщині руху, спрямованого проти держави, церкви і панів». «Підбурювачі по краплині прагнуть вливати русофільські ідеї в душу русинського народу. З боку уряду, всі потрібні заходи прийняті, але лише Ти можеш зарадити біді в Великих Лучках... Ці численні селяни повернулися з Америки і «жага землі» охопила їх. Підбурювачі запевняють, що угорці і за гроші не дають їм землі, а росіяни дадуть» [18]

У фонді ДАЗО за №772 «Міністерська експозитура для гірських районів» виявлено угоду купівлі-продажу між графом Ф.-К. Шенборном-Бухгеймом та жителями сіл В. Лучки, Нове Давидково та Ключарки. [27] Купівля землі певним чином заспокоїла заможну частину селян В. Лучок, однак православний рух і надалі фіксувався серед бідняцтва.

Наприкінці 1903 р. заклики до переходу у православ'я з'явилися у сусідньому із В. Лучками населеному пункті – Горонді. У даному селі православний рух також носив неприхований соціальний відтінок. 20 березня 1904 р. мукачівський окружний начальник просив надзупана допомогти йому в боротьбі проти православних вище згаданого села. [23]

Селяни 13 березня 1904 р. написали анонімного листа на ім'я греко-католицького єпископа, у якому виступили проти греко-католицького священника Івана Уйгелі. Скаржники звинувачували пароха в фінансових зловживаннях, здирництві тощо. Єпископ наказав розслідувати зміст листа лучанському пароху о. М. Бачинському, котрий згодом повідомив, що головною причиною невдоволення селян є переведення вчителя-кантора М. Шелестеї до Велятина. В свою чергу, рідний брат вчителя – Г. Шелестеї, розпочав боротьбу проти священника. [23] Головні ініціатори руху заявили, що в разі незадоволення їхніх вимог про переведення священника та повернення вчителя, вони приєднаються до православної громади с. В. Лучки. Крім Г. Шелестеї, лідерами православного руху в цьому селі були Іван Мучичка та Василь Лінтур. о. М. Бачинський, захищаючи о. І. Уйгелі, писав: «Він у звинуваченнях зовсім невинний, його вірники не можуть мати причину на незадоволення, тому що їх священник твереза людина, свої обов'язки у всьому постійно виконує, своїх вірників чуйно обслуговує. Незважаючи на це, ненависть проти нього така велика, що за короткий шлях навряд чи примиряться. Будь ласка, переведіть його на кращі бенефіції» [23] У архівній справі, що стосується православного руху у с. Горонда, виявлено також листа мешканців села від 26 березня 1904 р. Документ написаний кириличним текстом та містить 8 підписів. Суть документу, як і попередньої анонімки, зводиться до незадоволення місцевим парохом. [23]

До розслідування православного руху в с. Горонда приклав свої зусилля березький наджупан. У листі до мукачівського єпископа від 17 травня 1904 р. він повідомив головні причини переходу у православ'я: незадоволення селян викликала участь священника у не вигідній операції з купівлею земельного володіння для сільської громади, недбале ставлення до роботи в школі, зневажливе відношення до вірників. [23] На межі сіл Велика Бігань та Косино, за сприяння священника, від землевласника Дерчені було куплено ділянку розміром 900 гольдів¹⁵ за ціною 280 000 крон. У скаргах селяни переконували єпископа, що Дерчені під час приїзду до Горонди постійно зупинявся в священника, що свідчило про особисту зацікавленість останнього у здійсненій операції. [23] Інших документів про православний рух у с. Горонда на поч. ХХ ст. не виявлено.

Таким чином, православний рух у с. В. Лучки на поч. ХХ ст. розвивався у тісному зв'язку із аналогічними процесами у с. Іза. Можна стверджувати, що селяни координувати свої дії, обмінювалися літературою, допомагали

¹⁵ Гольд – міра пощі, дорівнює 0, 57 га

один одному в організації громад. Жителі с. В. Лучки познайомилися із православною церквою у США, де працювали на різних роботах починаючи із кін. XIX ст. Значний вплив на вихід із унії справила книга о. О. Товта, яка поширювалася по всьому Закарпаттю. Серйозною причиною, що підштовхнула вірників до переходу у православ'я, був конфлікт з місцевим землевласником, котрий не хотів продавати селянам землю. Угорська влада вдалася до репресії, звинувативши мешканців с. В. Лучки в антидержавній діяльності, роботі на користь Російської імперії тощо. Незважаючи на висунуті звинувачення у судовому порядку не вдалося довести провину православних селян. В 1906 р. православна громада у с. В. Лучки була офіційно зареєстрована та стала частиною Будимської єпархії СПЦ.

SUMMARY

This publication analyzes the development of the Orthodox movement in the village of Velyki Luchky in Bereg County in the early 20th century. This village was the second largest center of the Orthodox Church after the village Iza in the Maramures region. Based on various sources and historiographical base, the author traces the preconditions and causes of the Orthodox movement. The paper states that due to the difficult economic situation, the peasants left for the United States in order to work. While abroad, they became acquainted with the Orthodox Church and became its believers. When they returned home, they decided to buy a land plot and to establish the Orthodox community. However, the land in the village belonged to Count of Schönborn-Buchheim, who refused to sell quality land plots to the peasants. As a result, an economic conflict arose, which led to protesting by the residents in the form of leaving the Greek Catholic Church. The Orthodox movement in Velyki Luchky developed in close connection with the village Iza. The believers exchanged literature, assisted each other in making applications for withdrawal from the union. On the basis of archival documents, the author elucidated the Hungarian authorities' policy towards the Orthodox movement. The paper describes the repression against Orthodox believers who were blamed for anti-state activities. Arrests were made and the literature which was supposed to serve as the evidence in connection with Russia was confiscated. Despite the opposition on the part of the authorities, the residents managed to register a separate religious community under the jurisdiction of the Serbian Orthodox Church. The author sheds light on the process of establishing contacts with the leadership of the Serbian Orthodox Church in Sremski Karlovci and Budapest.

REFERENCES

1. A schisma felé In *Görög Katholikus Hirlap*. 1904. 30 január. old. 6.
2. *Archives of the Serbian Academy of Sciences and Arts (Sremski Karlovci) (ASASAK)*. 1904/3. Letter from the villagers V. Luchka G. Rubish and I. Fedak to Patriarch George (Brankovich), December 31, 1903. /Архив Српске академије наука и уметности (Сремски Карловци) (АСАНУК). 1904/3. Лист жителів с. В. Лучки Г. Рубіша та І. Федака до патріарха Георгія (Бранковича), 31 грудня 1903 р./
3. *ASASAK*. 1904/3. Letter of Patriarch George (Brankovich) to the residents of the village of V. Luchka G. Rubish and I. Fedak, January 21, 1904. /АСАНУК. 1904/3. Лист патріарха Георгія (Бранковича) до жителів с. В. Лучки Г. Рубіша та І. Федака, 21 січня 1904 р./
4. *Archives of the Serbian Orthodox Diocese of Buda (Szentendre)*. B. 5. Collection of documents on the Subcarpathian Russians. ZPS. 1903-1944. Letter from a resident of V. Luchka G. Rubish to Bishop Lukian (Bogdanovich), end. March 1904. / Архів Сербської Будимської православної єпархії (Сентендре). В. 5. Збірка документа о Подкарпатским Русима. ЗПС. 1903-1944. Лист жителя с. В. Лучки Г. Рубіша епископу Лукіану (Богдановичу), кін. березня 1904 р./
5. Athanasius (PEKAR), OSBM. 1997. Essays on the history of the church of Transcarpathia. In 2 vols. Rome-Lviv: In the Basilian Fathers "Missionary". T. II. Internal history. 492 p. /Атанасій (ПЕКАР), ЧСВВ. 1997. Нариси історії церкви Закарпаття. У 2 т. Рим-Львів : В-во отців Василян „Місіонер”. Т. II. Внутрішня історія. 492 с. ISBN 966-7086-26-7./
6. BRADY, J. 2012. *Transnational conversions: Greek Catholic migrants and Russky Orthodox conversion movements in Austria-Hungary, Russia, and the Americas (1890-1914)* : Ph.D. thesis. University of Pittsburgh. 544 p.
7. DANYLETS, I. 2018. Orthodox movement in the village of Iza at the beginning of the XX century in the light of new archival documents In *Scientific Herald of Uzhhorod University. Series: History*. Uzhhorod : Uzhhorod National University "Hoverla", Issue. 1 (38). p. 18-27. /ДАНИЛЕЦЬ, Ю. 2018. Православний рух у с. Іза на початку XX ст. у світлі нових архівних документів In *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія*. Ужгород: Вид-во УЖНУ «Говерла», Вип. 1 (38). с. 18-27. ISSN 2523-4498./
8. GÖNCZI, A. 2007. *Ruszin skizmatikus mozgalom a XX. század elején*. Ungvár-Beregszász : PoliPrint – II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola. 140 old. ISBN 966-7966.

9. HAZI Joh. [2018-06-18]. Dostupné z: [https:// www.libertyellisfoundation.org/passenger-details/czoxMjoiNjA0ODU2MDMwMTg2Ijs=/czo5OiJ-wYXNzZW5nZXIiOw](https://www.libertyellisfoundation.org/passenger-details/czoxMjoiNjA0ODU2MDMwMTg2Ijs=/czo5OiJ-wYXNzZW5nZXIiOw).
10. History of the Orthodox Christian Church, for the Carpathian students of the folk and civil schools. 1936. Uzhgorod. 60 p. /История Православной Христианской Церкви, для карпаторусских учеников народной и гражданской школы. 1936. Ужгород. 60 с./
11. Letter from Mykhailo Bachynsky, priest of the village of V. Luchky to the bishop, March 13, 1904. In Vysitska, T. 2012. *Christianity in Transcarpathia: a documentary study of the formation of development (XIV-XXI centuries)*. Uzhhorod : Oleksandra Garkusha Publishing House. p. 83. /Лист Михайла Бачинського, священника с. В. Лучки до єпископа, 13 березня 1904 р. In Висіцька, Т. 2012. *Християнство на Закарпатті: документальне дослідження становлення на розвитку (XIV-XXI ст)*. Ужгород : Видавництво Олександри Гаркуші. с. 83. ISBN 978-617-531-052-6./
12. *Magyar Országos Levéltár*. K-26. 1918. XXV. 406. old. 273-275.
13. MAYER, M. 1997. *The Rusyns of Hungary. Political and Social Developments 1860-1910*. New York. 334 p. ISBN 088-033-387-1.
14. On the legal status of our Orthodox Church in Subcarpathian Rus. In Orthodox Carpathian Bulletin. 1936. No. 2 (5). March, April. p. 3. /Юридическом положении нашей Православной Церкви в Подкарпатской Руси In *Православный Карпаторусский Вестник*. 1936. №2 (5). март-апрель. с. 3./
15. Orthodoxy in Hungarian Rus In *Orthodox Bukovina*. 1904. March 5. p. 2. /Православіє на венгерській Русі In *Православна Буковина*. 1904. 5 марта. с. 2./
16. *Österreichisches Staatsarchiv – ÖStA*. HHStA Kabinettsarchiv. Geheimakten 27 (alt 29, 30). Politisches 1913. s. 75-104.
17. PAP, S. 2003. *History of Transcarpathia*. Volume III. Ivano-Frankivsk: Nova Zorya. 648 p. /ПАП, С. 2003. *Історія Закарпаття*. Том III. Івано-Франківськ : Нова Зоря. 648 с. ISBN 966-8265-19-х./
18. PERENI, J. 1957. *From the history of Transcarpathian Ukrainians (1849-1914)*. Budapest: Akademiai Klado, 160 p. /ПЕРЕНИ, Й. 1957. *Из истории закарпатских украинцев (1849-1914)*. Budapest : Akademiai Klado, 160 с./
19. SEMEDIY, I., priest. 1942. Orthodoxy in Velikiye Luchki In Church calendar for 1943. Mukachevo: Pannonia. p. 74-75. /СЕМЕДІЙ, І., священник. 1942. Православіє в Великих Лучках In *Церковний календарь на 1943 год*. Мукачево : Паннонія. с. 74-75./

20. Sergius (TS'OKA), hieromonk. 2013. *Orthodoxy and monastic life in Transcarpathia in the first half of the 20 century*. Lipca. 492 p. /Сергий (ЦЬОКА), иеромонах. 2013. *Православие и иноческая жизнь в Закарпатье в первой половине XX столетия*. Липча. 492 с./
21. *State archive of Transcarpathian region. (SATR)*. Found. 151. Desc. 2. Case 907. On 7 sheets. / ДАЗО. Ф. 151. Оп. 2. Спр. 907. На 7 арк./
22. *SATR*. Found. 151. Desc. 2. Case 1334. On 20 sheets. / ДАЗО. Ф. 151. Оп. 2. Спр. 1334. На 20 арк./
23. *SATR*. Found. 151. Desc. 2. Case 1335. On 18 sheets. / ДАЗО. Ф. 151. Оп. 2. Спр. 1335. На 18 арк./
24. *SATR*. Found. 151. Desc. 2. Case 1708. On 10 sheets. / ДАЗО. Ф. 151. Оп. 2. Спр. 1708. На 10 арк./
25. *SATR*. Found. 151. Desc. 3. Case 40. On 7 sheets. / ДАЗО. Ф. 151. Оп. 3. Спр. 40. На 7 арк. 1./
26. *SATR*. Found. 151. Desc. 17. Case 329. On 2 sheets. / ДАЗО. Ф. 151. Оп. 17. Спр. 329. На 2 арк./
27. *SATR*. Found. 772. Desc. 7. Case 55. On 24 sheets. / ДАЗО. Ф. 772. Оп. 7. Спр. 55. На 24 арк./
28. SZABÓ, O. 1913. *A magyar oroszokról (Ruthének)*. Budapest. 300 p.
29. V. Luchanin. Dear Sir! Honorable Mister Editor! In *Orthodox Bukovina*. 1904. May 4. p. 2. / Лучанинъ. Милостивый Государь! Всепочтенный Господинъ Редакторъ! In *Православная Буковина*. 1904. 4 травня. с. 2./
30. Vasily (PRONIN), archimandrite. 2009. *History of the Orthodox Church in Transcarpathia*. Uzhgorod : Mukachevo diocese. 528 p. /Василий (ПРОНИН), архимандрит. 2009. *История православной церкви на Закарпатье*. Ужгород : Мукачевская епархия. 528 с./

THE DEVELOPMENT OF THE ORTHODOX MOVEMENT IN VELYKI LUCHKY VILLAGE OF BEREG COUNTY (COMITATUS) IN THE EARLY 20TH CENTURY

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

Abstract

The paper examines the process of restoration of the Orthodox Church in the village of Velyki Luchky in Bereg County at the beginning of the 20th century. The author traces the causes of the Orthodox movement and shows the economic conflict in the village as well as the role of the Greek Catholic priest in this process. The influence of the Orthodox Church in the United States on local peasants is revealed. The paper highlights the contacts of Orthodox residents of Velyki Luchky village with the Serbian Orthodox Church. Connections with other centers of the Orthodox movement in Transcarpathia (the villages of Iza, Goronda) are studied. On the basis of archival documents from different countries, the policy of the Hungarian authorities towards the Orthodox movement is shown. The author describes the repression against Orthodox believers who were accused of anti-state activities. Despite the authorities' opposition, the residents managed to register a separate religious community under the jurisdiction of the Serbian Orthodox Church.

Keywords

Orthodox church, believers, peasants, bishop, priest

ŠKOLSTVO V DOBE PROTIREFORMÁCIE (REKATOLIZÁCIE)

Miroslav KAZÍK

Teologická fakulta Trnavskej univerzity so sídlom v Bratislave, Bratislava,
Slovenská republika

ÚVOD

V roku 2020 sme si pripomenuli 480. výročie založenia Spoločnosti Ježišovej (jezuitov) (rok 1540), ktorá zakladala školy; na území dnešného Slovenska bola v roku 1635 založená Trnavská univerzita (v r. 2020 to bolo 385. výročie) a v roku 1660 bola Košická univerzita potvrdená cisárom Leopoldom I. (v r. 2020 to bolo 360. výročie). Trnavská synoda z r. 1560 nariadila, aby pri každej fare bola škola, čo bolo v roku 2020 odvtedy 460 rokov. V roku 2020 to bolo aj 475 rokov od začatia Tridentského koncilu, ktorý reagoval na reformáciu v západnej Cirkvi. Pri tejto príležitosti sme sa zamerali na predstavenie školstva v dobe protireformácie (rekatolizácie) vo svete, v českých krajinách a na území dnešného Slovenska.

PROTIREFORMÁCIA A ŠKOLSTVO V EURÓPE

Dá sa povedať, že v celej Európe bolo školstvo predmetom súperiacich strán – protestantov a katolíkov. [5] Obdobie od 2. polovice 16. storočia do konca 17. storočia sa označuje ako katolícka protireformácia. Bola odozvou katolíckej cirkvi na reformáciu a protestantizmus. Významné miesto v tom období zohrala rehoľa jezuitov, ktorú založil v r. 1540 sv. Ignác z Loyoly, pôvodne španielsky šľachtic a vojak. Úlohou rehole bolo posilňovať a rozširovať katolícke kresťanstvo a miesto katolíckej cirkvi v Európe aj vo svete. Heslom jezuitov bolo: „Všetko má slúžiť na väčšiu česť a slávu Božiu.“ [3]

Úspechy protestantskej, najmä kalvínskej výchovy a pedagogiky nielenže zmierili toto náboženstvo s humanistickou kultúrou, ale okrem toho urobili z výchovy jeden z pilierov protestantskej cirkvi. To podnietilo katolícku cirkev k zvýšenej aktivite v oblasti výchovy, vzdelávania a školstva. V tejto oblasti vyvinula najviac úsilia jezuitská rehoľa, ktorá za svoj hlavný výchovný program považovala výchovu v súlade so záujmami a potrebami cirkvi. [2]

Protireformácia podľa Rebleho [7] v užšom zmysle prináša očistenie stredovekého cirkevného a náboženského princípu. Možno ju nazvať

renesanciou stredoveku. Prostredníctvom nej sa oživila stredoveká katolícka zbožnosť a charakter starej cirkvi sa stal zreteľnejším.

Nastáva prísne prenasledovanie kacírov (opätovné zavedenie a centrálna inkvizícia v Ríme v r. 1544) a cenzúra kníh (Index librorum prohibitorum). Všetky snahy o vnútornú reformu a posilnenie autority cirkvi sa definitívne presadili na koncile v Tridente (1545 – 1563). Koncil ustanovuje cirkev za legitímnu a jedinou strážkyňu pravej spásy, schvaľuje katolícku tradíciu a cirkevnú interpretáciu Biblie a obnovuje aj vonkajšiu formu. Týmto konsoliduje katolicizmus a pripravuje pôdu, na ktorej môže pôsobiť jezuitský rád.

K reformačnému programu cirkvi patrí aj pozdvihnutie úrovne vzdelania a vedomosti duchovenstva. K tomu je opäť potrebná kvalitnejšia výučba, dôkladnejšie vedecké vzdelanie, intenzívnejšie štúdium jazykov, filologicky jednoznačný návrat ku kresťanským prameňom, cirkevným otcom atď. Protireformácia je takto oživením stredovekej katolíckej zbožnosti, nie je však prostým návratom k starému, ale v určitom vzťahu je poznačená duchom novej doby. Jej tvár a vývoj naďalej silne ovplyvňuje osobnosť Ignáca z Loyoly (1491 – 1556), zakladateľa jezuitského rádu. V r. 1540 dostáva pre tento rád potvrdenie od pápeža. Jeho diela *Exercitia spiritualia* (Duchovné cvičenia) a jeho Konštitúcie sa stali základnými knihami tohto rádu. Prostredníctvom neho začali celé hnutie determinovať určité črty španielskeho ducha, napr. inkvizície, verejné praniere, relikvie, mariánsky kult, púte. Prostredníctvom Ignáca z Loyoly a jeho rádu sa protireformácia veľmi rýchlo presadila. Už okolo r. 1600 celý katolícky klérus riadia jezuiti, ktorí v katolíckych krajinách Európy ďalších 200 rokov ovládajú celé školstvo. Ignác z Loyoly je v 16. a 17. storočí skutočným vládcom v katolíckom svete.

Ako hlbokonábožný človek a zároveň ako španielsky dôstojník v Ježišovom tovaryšstve vytvára pribojný oddiel s prísnou disciplínou, ktorý má upevniť katolícku cirkev. Súhlasí s prísnou stredovekou nábožnosťou, ako aj s moderným humanistickým vzdelaním. Na základe vlastného nábožného zážitku rozvíja svoje Cvičenia ako techniku formovania duše v službách nasledovania Krista.

Princípy vojensky prísneho formovania, pestovania vôle a sebaovládania sa prenášajú na duchovno-náboženskú oblasť. Tak ako putovanie a preteky v behu rozvíjajú telo, tak je podľa ponímania Ignáca z Loyoly potrebné pestovať i dušu, aby sa odstránili všetky neregulované afekty, a život vedome viesť podľa Božej vôle. Základnou podmienkou na absolvovanie týchto cvičení so skúseným majstrom je dôležitá reflexia a hlboká dôvera. V prísnom sebaskúmaní sa spása

v Kristovi navodí tak živo, že jej výsledkom je hlboký zážitok a pokora, povznesená nálada, odhodlaná vôľa a vnútorné znovuzrodenie.

Tieto duchovné cvičenia podľa Rebleho vychádzali z renesančného motívu sebaformovania človeka a priviedli k Ignácovi najvýznamnejších členov. Ich úspech spočíval v tom, že sa tu spájala hlboká zbožnosť s plánovitým sebaformovaním a že jezuiti popri jednotnom ciele nezabúdali rešpektovať aj individuum.

Ignác istý čas uvažoval formálne povýšiť pestovanie vedy do slávnostného sľubu rádu. Jeho ideálom bol zdravý a múdry, cieľavedomý, aktívny, vnútorne sebaistý, ale primerane skromný kresťan, ktorý horlivo myslí na seba výchovu a je vždy pripravený pomôcť cirkvi.

Z rádu vytvoril centralistický systém, ktorý jedinečným spôsobom spájal disciplinovanosť k sebaformovaniu jednotlivca s pevnou organizáciou svetskej múdrosti a umenie riadiť duchovný život.

Tak podľa Rebleho rád vstúpil do služieb náboženského života, aby získal národy pre katolicizmus a presadil kresťanské princípy do života ľudu. Hoci v jeho internom živote hrali duchovné cvičenia významnú úlohu, navonok tiež účinkoval pri spovediach (jezuiti ako spovedníci), kázňach a vyučovaní. V priebehu desaťročí sa predstavoval stále viac ako školský rád. Spočiatku sa školy a vysoké školy zakladali pre vlastný dorast. Najvýznamnejším a zároveň vzorom pre všetky ostatné kolégia bolo Collegium Romanum v Ríme (1551), centrálny inštitút rádu, miesto vzdelávania pre najschopnejších bratov. V r. 1552 pribudlo k nemu Collegium Germanicum, špeciálne pre boj o Nemecko. Po týchto centrálnych zariadeniach nasledovalo dobývanie školstva v celej katolíckej Európe.

Rád zakladal všeobecné študijné zariadenia, gymnáziá a teologické a filozofické fakulty. Vznikali najmä na juhu Nemecka (Bavorsko, Rakúsko) a v duchovných oblastiach západného Nemecka. Tieto jezuitské školy – v 16. a 17. storočí nepochybne najlepšie zariadené školy v Nemecku – obyčajne zakladali a vydržovali kniežatá alebo mestá. V priebehu 16. storočia preberal štát vo všeobecnosti starostlivosť o školstvo aj v katolíckych krajinách. Miestami sa vydávali štátne školské poriadky, zamerané predovšetkým opäť na latinské školy.

V Constitutiones Ježišovho tovarišstva vydaného Ignácom boli celé kapitoly venované otázkam výchovy a vyučovania. [7]

Definitívnu podobu dostalo jezuitské školstvo v pravidlách *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu* – Študijný plán a poriadok Spoločnosti Ježišovej (1591). Ide o podrobne vypracovaný plán, v ktorom sa jezuitské

školsťo nebráni novým metódam, príp. aj pozitívam iných študijných poriadkov, dokonca aj protestantských. [3]

V diele *Ratio atque institutio studiorum* z r. 1599 bol vytvorený rozsiahly študijný poriadok. Tým, že stanovuje systém výchovy a vyučovania až do podrobnosti a upravuje školskú správu a učebnú látku, rozčlenenie hodín a učebnice, ako aj skúšky a metódy, ale aj svojím medzinárodným významom a trvaním platnosti vyniká nad všetkými ostatnými školskými poriadkami. Až do r. 1832 zostal nezmenený a platný ako školský poriadok na kolégiách a aj potom bol len nepatrne zmenený. [7] Podľa Galla a Škodu [2] bol *Ratio atque institutio studiorum* (1599) praktický návod pre provinciálov, ako organizovať výchovu vo svojej oblasti.

Jezuiti vypracovali jednotný a presný systém, ktorý podrobne určoval metodický postup učiteľa vo vyučovaní, formy výchovnej práce mimo vyučovania, disciplínu žiakov, nepripustili sa ani najmenšie odchýlky pri výklade učiva v učebniciach. [8]

Jezuiti boli šíriteľmi vzdelávania a výchovy, preto všade, kde prišli, najskôr zakladali školy. Usilovali sa získať pre vzdelanie aj ľudí iných vierovyznaní a tiež ľudí z bohatých vrstiev, ktorí mali moc, lebo si uvedomovali ich vplyv a význam v spoločnosti a následne aj pre katolícku cirkev. Do svojich škôl prijímali aj nadaných chlapcov z chudobných rodín, z ktorých sa mnohí stávali členmi rehole. Ich cieľom bolo vychovávať osobnosti pre dôležité posty v spoločnosti a vysoko vzdelaných a teologicky pripravených rehoľníkov a kňazov katolíckej cirkvi. [3]

Jezuiti boli presvedčenými zástancami myšlienky o neobmedzenej moci výchovy. Preto, kam prišli, tam zakladali školy a usilovali sa do nich získať mladíkov, najmä z bohatých a mocných rodín vládnucej triedy. Uvedomovali si, že keď títo mladíci dorastú, budú mať rozhodujúce postavenie v spoločnosti a budú tak môcť byť najviac prospešní katolíckej cirkvi. [9]

Typickým príkladom jezuitského školstva sú jezuitské kolégiá a univerzitné komplexy. Za podpory katolíckej cirkvi a mnohých vplyvných laických priaznivcov, si jezuitská rehoľa vybudovala rozsiahlu sieť školstva a veľký vplyv, a to aj politický. V mnohých krajinách bolo stredné a vyššie vzdelanie celkom závislé od tejto rehole. Jej zrušenie v r. 1773 spôsobilo vážne ťažkosti v oblasti školstva. Napriek zákazu činnosti sa musela služba bývalých jezuitov v mnohých školách často využívať. [3]

K žiakom jezuitských kolégií patrilo spočiatku predovšetkým dorast rádu. Dlhým obťažným štúdiom sa jezuita vypracoval na úplne vzdelaného a plnoprávneho člena spoločnosti. Na začiatku bol novicom a neskôr scholastikom, t. j. žiakom na jednom z kolégií. Pritom absolvoval vlastné školské

vyučovanie a následne vysokoškolské štúdium v kolégiu. Kvôli opakovaniu, zdokonaleniu a zapamätaniu sa stal na niekoľko rokov koadjutorom, t. j. učiteľom na kolégiách, a až potom bol prijatý do kruhu úplne plnevzdelaných bratov. Okrem novicov a scholastikov rádu patrili do jezuitskej školy aj žiaci často z vysokých a najvyšších kruhov, ktorí ako chovanci dostávali internátnu výchovu jezuitov, patrili sem aj denní poslucháči z mesta, ktorí sa zúčastňovali iba na vyučovaní. Pre všetkých bolo vyučovanie bezplatné.

V medzinárodných jezuitských rádoch bola latinčina ešte stále živou frekventovanou rečou, nepestovala sa však v takej exaktne klasickej forme ako na protestantskej strane, podobne aj gréčtina a štúdium prameňov čiastočne ustúpili do pozadia. Na jezuitských školách sa veľmi pestovali dišputácie a deklamácie, ako aj dramatické predstavenia žiakov.

Celé štúdium je nakoniec v službách apologetiky a polemiky. Väčší dôraz sa kladie na disciplínu, pokoru a poslušnosť. Život v internáte a v škole sa rozvíja so zreteľom na formovanie charakteru a vôľovú výchovu. Základnými požiadavkami tejto výchovy je sebadisciplína a autorita. Je dôležité, aby sa žiak učil v pravý okamih mlčať a vyčkávať, aby sa vyhýbal bezcieľnému rozprávaniu. Oproti stredovekému školstvu je tu vedomá duševná disciplína, preto boli zakázané telesné tresty. Ako pedagogický prostriedok sa využívala ctižiadosť a súťaživosť. Obľúbené boli čestné funkcie a miesta, súťaže, rozdeľovanie cien.

Na kolégiá často nadväzovalo vysokoškolské štúdium s trojročným kurzom vo filozofických vedách a priamo na to štvorročný teologický kurz. Jezuiti však preberali aj existujúce univerzity, najmä teologické a filozofické fakulty. To však neprebiehalo bez mohutných bojov so starými fakultami, pretože na miesto širokej samosprávy nastúpilo prísne riadenie univerzity zhora. Profesori a študenti boli kontrolovaní viac ako na protestantských školách. Pribeh štúdia bol pevne stanovený rozdelením do tried, častými skúškami, preraďovaním, prísnou mravnou kontrolou, prísny výberom učebnej látky a učebníc atď. [7]

Jezuiti v mnohých európskych štátoch zriadili bezplatné rádové školy. Učilo sa v nich po latinsky (materinský jazyk žiaci nesmeli používať ani v súkromných rozhovoroch). [1] Podľa E. Fulkovej [1] mali jezuitské školy napriek niektorým negatívnym a neskôr hojne kritizovaným javom niekoľko pozitív. Jezuiti ako prví systematicky vzdelávali aj učiteľov svojich škôl. Na každú hodinu sa učitelia dôkladne pripravovali, vypracovávali si prípravy a pedagogické denníky. Do výchovnej praxe jezuiti zaviedli napr. odmeny za prospech, divadelné predstavenia a i.

Divadelnej hre, ktorú zaradili do školského systému, jezuiti pripisovali vysokú didaktickú a výchovnú hodnotu. V jezuitskom výchovnom systéme sa pamätalo na cieľavedomé výchovné pôsobenie aj v mimovyučovacom čase. Na

to slúžili kolégiá. Za výchovu v kolégiách zodpovedal prefekt, ktorého hlavnou úlohou bolo udržiavať disciplínu. K progresívnym stránkam školského systému patrila starostlivosť o telesnú výchovu. [8]

Koncom 16. storočia sa jezuitský systém skladal z dvoch stupňov: nižšieho, ktorý zahrnoval vzdelávanie v gramatike (3 – 4 roky), poetike (1 rok) a rétorike (1 – 2 roky), a vyššieho, obsahujúceho filozofiu a teológiu. Jezuiti zakladali len stredné a vysoké školy, preto základné vzdelávanie nebolo zahrnuté do školského systému. To ponechávalo iným reholiam a dedinským školám pri farách. Jezuitské gymnáziá sa organizovali ako päť- až šesťtriedne. Cieľom vyučovania na prvom stupni jezuitských gymnázií bolo osvojiť si predovšetkým latinský jazyk, reálne vzdelanie bolo zúžené, žiaci vecné poznatky nadobúdali v rámci jazykového vyučovania, obmedzovali sa zväčša len na vedomosti zo spoločenskej oblasti. Cieľ výchovy, ako aj obsah vzdelávania slúžili na prípravu kazateľov a rečníkov. [8]

Ako reformácia, tak aj protireformácia, hoci bola riadená viac „zhora“, sa stala ľudovým hnutím a aj ona ovplyvnila podľa Rebleho [7] nemecké školstvo.

V boji o univerzity, ich organizáciu a o tvorbu učebníc mal mimoriadne zásluhy Peter Canisius (1521 – 1597), ktorého označovali za katolíckeho Melanchtona. Veľmi často sa používal jeho katechizmus (*Summa doctrinae christianae*, 1555). [7]

V r. 1616 mali jezuiti už 372 kolégií a ovládali celý rad univerzít. V 17. storočí zažili svoje vrcholné obdobie. Neskôr, v 18. storočí, s nástupom osvietenstva, strácal rád čoraz viac svoj vplyv (v r. 1773 bol pápežom zrušený), v 19. storočí sa posilnením katolíckej cirkvi znovu konsolidoval.

Ľudového školstva a dievčenských škôl sa vtedy ujali iné katolícke rády. Uršulínky (založené r. 1535 Angelou Merici) sa starali o dievčatá, piaristi (zakladateľ Španiel Jos. von Calasanza) si získali mimoriadne zásluhy tým, že umožňovali navštevovať ľudovú školu bezplatne. [7] Piaristi mali podobne ako jezuiti celoeurópsky študijný poriadok *Methodus seu Ratio pro Exteris a capitulo Generali*, ktorý bol vydaný v r. 1694 generálom rehole. [6]

Školskú výchovu vykonávali aj ďalšie rehole: benediktíni, dominikáni, františkáni, školskí bratia, premonštráti. [6]

ŠKOLSTVO V OBDOBÍ PROTIREFORMÁCIE V ČESKÝCH KRAJINÁCH

Katolíci mali svoje dedinské i partikulárne školy a usilovali sa o ich rozšírenie. Zakladali aj školy pri kláštoroch a domáhali sa toho, aby bolo na pražskej univerzite obnovené štúdium katolíckeho teológie. Český kráľ Ferdinand I. Habsburský, horlivý katolík, odchovanec jezuitov, niekoľko rokov po krvavom bartolomejskom sneme povolal do krajiny jezuitský rád. Jezuiti

s kráľovou podporou vybudovali v českých krajocho celú sústavu svojho školstva. Klementínium v Prahe s gymnázium a s filozofickou i bohosloveckou fakultou (neskôr aj s právnickou fakultou), so všetkými právami univerzity, internáty v Olomouci, v Brne, Českom Krumlove, Chomutove, Jindřichovom Hradci a v Kladsku. Jezuitské školy súťažili s partikulárnymi školami a s univerzitou. Popularitu mali jezuitom získať bezplatnosť vyučovania, oveľa miernejšie zaobchádzanie so žiakmi, starostlivo pripravené verejné skúšky a žiacke divadelné predstavenia, pri ktorých účinkujúci hovorili po latinsky. [5]

V českých krajinách bola 8. novembra 1620 bitkou na Bielej hore porazená stavovská revolúcia proti Ferdinandovi II. Habsburskému. Protireformačnými dekrétmi boli z krajiny vyhnaní nekatolícki duchovní a za pomoci vojska sa začala násilná rekatolizácia poddaných. V r. 1627 Ferdinand II. vydal Obnovené zriadenie zemské. Českému kráľovstvu bola ponechaná formálna samostatnosť, ale právomoc snemu bola obmedzená len na prerokúvanie panovníkových návrhov, ktorému prináležalo právo menovať úradníkov. Bola posilnená moc Českej dvorskej kancelárie vo Viedni. Prvým stavom v krajinských snemoch sa stalo duchovenstvo, mestá mali len jediný hlas. Nemčina bola zrovnoprávnená s češtinou a rímskokatolícke náboženstvo sa stalo náboženstvom jedine uznávaným. V r. 1627 kráľ vydal tiež mandát proti nekatolíckym stavom – šľachte a mešťanom. Mali do šesť mesiacov prestúpiť na katolícku vieru alebo opustiť krajinu. Vystaľovalo sa takmer 200 šľachtických rodín a asi štvrtina mešťanov. Poddaný ľud nemal povolenie odísť do cudziny, ale aj napriek tomu veľa ľudí ušlo za hranice. Tridsaťročná vojna sa skončila v r. 1648 vestfálskym mierom, pre českých emigrantov znamenal sklamanie a koniec nádejí na návrat do vlasti. Až po vestfálskom mieri bolo možné pokračovať energicky a sústavne v protireformačnej činnosti. Počas vojny bola táto činnosť sťažená prítomnosťou cudzích vojsk i vojnovými udalosťami, najmä vstupom saského vojska do Prahy v r. 1631, keď boli z Prahy po druhýkrát vyhnaní jezuiti. Protireformačnú činnosť uskutočňovali misionári a zvláštna komisia zložená z kňazov a svetských úradníkov, podľa potreby ju uskutočňovalo vojsko. Ľud sa často podroboval len naoko. Sám pražský arcibiskup Harrach bol nútený vydať zvláštny list, v ktorom varoval misionárov aj reformačné komisie pred prílišnou horlivosťou. Aj dvor bol znepokojený útekmi dedinského obyvateľstva, na druhej strane zvyšoval tlak na vrchnosti, aby vo svojich službách netrpeli tajných nekatolíkov. Prísne stíhal aj nekatolíckych kazateľov, ktorí prichádzali do krajiny, aj ich prechovávatelov. Protireformačná činnosť bola v Čechách a na Morave ukončená v polovici 50. rokov (v Sliezsku sa šírila len pomaly). Najhorlivejšie si pri protireformačnej činnosti počínali jezuiti, boli najmocnejším rádom v krajine. V r. 1621 bola pražská univerzita daná do ich správy. V r. 1654 Ferdinand III.

spojil jezuitskú fakultu, filozofickú a bohosloveckú s právnickou a lekárskou fakultou bývalej univerzity Karlovej v univerzitu Karlo-Ferdinandovu. Jezuiti sa usilovali o monopol v oblasti viery, výchovy, školstva a kultúry. Za protireformácie sa znova rozvíjali kláštorne školy, zakladané jezuitmi a inými rádmi. Boli to školy latinské, ale už vtedy začala do nich prenikať nemčina. Ak išlo o ostatné školy v krajine, bol ich stav neutešený. Tak už krajinský snem v Čechách upozorňoval na nedostatky pri vyučovaní mládeže. Ani šľachtické rodiny nemohli niekedy nájsť vychovávateľa pre svoje deti. Bolo málo škôl, udržali sa najmä v mestách, ale ani tu nemali dobrých učiteľov, aj školské budovy boli spustnuté. Do škôl chodila len malá časť chlapcov, dievčatá ostávali bez školského vzdelania. Bez školského vzdelania bola aj celá generácia, ktorá vyrastala za tridsaťročnej vojny, často ani richtári a konšeli nevedeli čítať a písať. Tieto znalosti poklesli aj medzi mešťanstvom. Postavenie učiteľov bolo neutešené. Mali slabé platy, niekde si privyrábali aj kostolníckymi službami. V pokynoch pre reformačné komisie sa uvádzalo, že učiteľov podozrivých z kacírstva treba nevyhnutne prepustiť. Protireformácia sa usilovala pôsobiť na ľud katolíckymi knihami. Za tým účelom bolo založené Dědictví svatého Václava, z kníh, ktoré vydávalo, bola najvýznamnejšia Bible Svatováclavská. [5]

ŠKOLSTVO NA ÚZEMÍ SLOVENSKA V DOBE PROTIREFORMÁCIE

Katolícke mestské školy sa na rozdiel od protestantských z organizačnej i obsahovej stránky líšili tým, že sa zriaďovali na jednotnej báze. [8] Podľa J. Máteja a kol. [5] sa katolícke latinské školstvo začalo na Slovensku rozvíjať až v 17. storočí. Takmer všetky mestské školy boli protestantské. Reformácia podnietila záujem aj o dedinské školy. A to ako u katolíkov, tak aj u evanjelikov. Trnavská synoda z r. 1560 nariadila, aby pri každej fare bola škola, prípadne niekoľko chudobnejších farností má mať spoločného učiteľa, ktorý uvedie žiakov do elementárnych vedomostí. [5]

Materinský jazyk sa používal iba v nižších triedach pri vecnom učení, inak sa jeho použitie trestalo potupným spôsobom. [9] Od r. 1564 sa začala rekatolizácia v Uhorsku s osobitným zameraním na Slovensko, ktoré sa po bitke pri Moháči (1526) stalo politickým a kultúrnym centrom Uhorska. [2] Na území Slovenska evanjelické školy prechádzali do rúk katolíkov alebo zanikali. [5] Centrom katolíckeho života a baštou rekatolizácie sa stala Trnava, kde v r. 1561 prišli prví jezuiti a založili jezuitské kolégium, t. j. 5 až 6-triedne gymnázium s vysokoškolským kurzom. [2]

V roku 1635 tu potom trnavský arcibiskup Peter Pázmány založil univerzitu. [2] Trnavská univerzita bola v tom čase jedinou vysokoškolskou inštitúciou v Uhorsku. Potvrdením zakladajúcej listiny cisárom Ferdinandom II. dostala

všetky práva a privilégia, aké mali ostatné vysoké školy v rakúskej ríši (Praha, Viedeň, Olomouc). Pri vzniku mala dve fakulty – filozofickú a teologickú, od r. 1667 právnickú a ako posledná sa otvorila lekárska v r. 1770. [8] Štúdium na filozofickej fakulte trvalo tri roky a tvorilo prípravu na štúdium teológie. V prvom roku štúdia na filozofickej fakulte sa prednášala logika, metafyzika a matematika, v druhom roku matematika, v treťom roku logika. [2] Na filozofickej sa prednášali z prírodných vied fyzika, botanika a chémia. [8] Na podnet viedenskej univerzity sa v roku 1729 uskutočnila v Trnave reforma štúdia. Pribudla lekárska fakulta, na ktorej sa spočiatku konali iba teoretické prednášky, keďže pri fakulte nebola nemocnica ani iné ústavy potrebné pre prax. Na štúdium, ktoré trvalo päť rokov, sa prijímali iba absolventi filozofie. Zriadenie lekárskej fakulty bolo významným prínosom v zdravotnej starostlivosti a osvete, lebo Mária Terézia nariadila na trnavskej univerzite školiť felčiarov a pôrodné asistentky. Do prípravy kňazov zaradila zdravotnícke prednášky a nariadila, aby každá stolica mala stoličného lekára – fyzikusa. Po reformách na filozofickej a teologickej fakulte sa zreformovalo aj štúdium na právnickej fakulte. Táto fakulta nebola pred premenovaním trnavskej univerzity na kráľovskú súčasťou studia generale. Z profesorov trnavskej univerzity vynikli v matematike Henrich Berzeviczi, v histórii Samuel Timon (pôsobil i v Košiciach), v prírodných vedách polyhistor Martin Szentiványi. Jezuiti postupne strácali moc nad univerzitou. Za vlády Márie Terézie ju spolu s knižnicou premiestnili do Budína (1777). [2]

Pôvodne chcel Peter Pázmány založiť Academiū Pontificalis alebo novú univerzitu, ale inkorporovanú do viedenskej univerzity. 12. mája 1635 vydal zakladajúcu listinu, ktorou sa zriaďovalo jezuitské studium generale s filozofickou a teologickou fakultou, a na základinu uložil 100 000 zlatých. Jezuiti totižto zakladali univerzity len s filozofickou a teologickou fakultou a na ich zriadenie nepotrebovali ani pápežské povolenie, ale používali všetky privilégia univerzít. Ostrihomský arcibiskup P. Pázmány chcel založiť univerzitu v Bratislave ako v starobyľom meste, ale potom sa mu za výhodnejšie miesto pre univerzitu zdala Trnava, kde bol už konvikt a prosperujúce kolégium, ale s výhradou, že v prípade preloženia sídla univerzity, toto sa môže uskutočniť iba na teritóriu ostrihomského arcibiskupstva. Cisár 19. októbra 1635 konfirmačnou listinou vzal univerzitu pod svoju ochranu a ako rímsky cisár a uhorský kráľ potvrdil všetky výsady a práva, aké mali studia generalis v ríši. Vyučovať sa začalo 13. novembra 1635 prednáškou profesora logiky Martina Palkoviča. [5]

Druhá jezuitská univerzita bola v Košiciach. Košická univerzita bola potvrdená cisárom Leopoldom I. v r. 1660. Mala tri fakulty – filozofickú, teologickú a právnickú. [8] Jezuiti si Košice vybrali za centrum rekatolizácie v severovýchodnom Uhorsku, lebo toto mesto bolo dôležitým obchodným centrom stredovýchodnej Európy a malo významné postavenie v koncentrácii východoslovenských miest a bolo zároveň dôležitým politicko-administratívnym centrom. V roku 1657 tu biskup Benedikt Kisdy zriadil „studium universale“ a cisár Leopold I. v roku 1660 vydal Zlatú bulu košickej akadémie, ktorou zbral univerzitu pod svoju ochranu a dal jej také privilégia, ako mali univerzity v Prahe, Olomouci (1573), Kolíne a inde. Univerzita sa udržala i po zrušení jezuitskej rehole (1773) pod názvom Alma universitatis episcopalis. Štát ju ponechal aj po roku 1777, keď ju premenoval na Academia regia a zreformoval podľa študijného plánu Ratio educationis. Stala sa však odbočkou jedinej uhorskej univerzity v Budíne. [2] Po zrušení jezuitského rádu v roku 1773 sa teologická fakulta vyčlenila zo zväzku univerzity. [8] Pri košickej univerzite sa založil aj konvikt (1659) a potom seminár (1665). Podobne ako v Trnave bolo pri univerzite aj akademické gymnázium, pre ktoré sa v tom čase používal aj názov facultas linguarum s vlastným dekanom a bolo organickou časťou univerzity. Zriadená bola aj univerzitná tlačiareň, v ktorej okrem vydávania dizertácií, prác profesorov, učebníc a pod., vydávali každoročne aj kalendáre v slovenčine, nemčine a maďarčine. [5]

V Uhorsku boli druhou rehoľou, ktorá ovládala katolícke školstvo, piaristi. Venovali sa aj elementárnemu školstvu. Mali trojstupňové nižšie školy. Na prvom stupni sa žiaci učili náboženstvo a čítanie, na druhom sa učili písať a v triede počtárov sa učili počty. Pre gymnáziá nemali osobitný učebný plán, prispôbovali si jezuitský. Na svojich školách venovali pozornosť materinskému jazyku, zemepisu a dejepisu. Z iných reholí sa vyučovaniu venovali premonštráti, benediktíni, františkáni a paulíni. [5]

Presný školský poriadok pre piaristické školy v Uhorsku vypracoval Mosch Lukács r. 1695 – Ordo studiorum in viceprovincia Nostra Hungarica. Základnú schému organizácie školstva a učenia prevzal z jezuitského Ratio studiorum. [6]

Významnú úlohu pri protireformácii (rekatolizácii), ako aj v školstve v tomto období zohrala rehoľa jezuitov – Spoločnosť Ježišova, ktorú založil Ignác z Loyoly. Na území dnešného Slovenska centrum protireformácie tvorila Trnava s Trnavskou univerzitou, na východe Slovenska to boli Košice.

SUMMARY

Throughout Europe, education was the subject of rival parties - Protestants and Catholics. The period from the 16th to the 17th century is referred to as the

Catholic Counter-Reformation. It was the response of the Catholic Church to the Reformation and Protestantism. The Church's reform program also includes raising the level of education and knowledge of the clergy. In the 16th and 17th centuries, Ignatius of Loyola formed a plundering unit with strict discipline to strengthen the Catholic Church. The success of his spiritual exercises consisted in the fact that deep piety was associated with planned self-formation and that the Jesuits, in addition to a unified goal, did not forget to respect the individual. Jesuit education was given its definitive form in their own rules. It sets out the system of education and teaching down to the last detail and regulates the school administration and the subject matter, the breakdown of lessons and textbooks, as well as examinations and methods. In Hungary, the Piarists were the second order to control Catholic education. Trnava with the University of Trnava and Košice in eastern Slovakia played an important role in the Counter-Reformation in today's Slovakia.

REFERENCES

1. FULKOVÁ, E. 2012. Prehľad pedagogiky. Bratislava : Univerzita Komenského, 2012. 84 s. ISBN 978-80-223-3220-0.
2. GALLO, J. – ŠKODA, K. 1986. Dejiny pedagogiky dospelých. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1986. 272 s.
3. KRATOCHVÍLOVÁ, E. a kol. 2007. Úvod do pedagogiky. Trnava : Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity, 2007. 168 s. 978-80-8082-145-6.
4. KUDLÁČOVÁ, B. (ed.). 2010. Európske pedagogické myslenie (od antiky po modernu). Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis, Vydavateľstvo Trnavskej univerzity, 2010. 319 s. ISBN 978-80-8082-336-8.
5. MÁTEJ, J. a kol. 1976. Dejiny českej a slovenskej pedagogiky. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1976. 502 s. + 37 s. príloh.
6. PŠENÁK, J. 2012. Dejiny školstva a pedagogiky. Žilina : Žilinská univerzita v Žiline, EDIS – vydavateľstvo Žilinskej univerzity, 2012. 167 s. ISBN 978-80-554-0596-4.
7. REBLE, A. 1995. Dejiny pedagogiky. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1995. 296 s. ISBN 80-08-02011-3.
8. SROGOŇ, T. – CACH, J. – MÁTEJ, J. – SCHUBERT, J. 1986. Dejiny školstva a pedagogiky. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1986. 440 s.
9. VÁŇA, J. a kol. 1956. Dejiny pedagogiky pre pedagogické školy, vyššie pedagogické školy a vysoké školy pedagogické. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1956. 328 s.

EDUCATION IN THE TIME OF COUNTER-REFORMATION (RECATHOLICIZATION)

Miroslav KAZIK, student, Theological Faculty, University of Trnava in Trnava, Kostolná 1, 814 99 Bratislava, Slovakia, mirosław.kazik@wp.pl, miroslav.kazik@tvu.sk, 00421903880425

Abstract

The paper deals with education in the period that responded to the Reformation. Anti-Reformation (re-Catholicization) education was generally based on the Jesuit study order Ratio atque institutio studiorum from 1599, which established a system of education and teaching down to the last detail. The most important role in the Counter-Reformation (re-Catholicization), as well as in education in this period, was played by the Jesuit order - the Society of Jesus, founded by Ignatius of Loyola. In the territory of today's Slovakia, the center of the Counter-Reformation was formed by Trnava and the University of Trnava, in the east of Slovakia it was Košice.

Keywords

Education, counter-reformation, recatholicization, Europe, Bohemia, Hungary, Slovakia, jesuits, Ratio atque institutio studiorum, University of Trnava, University of Košice

TEOLOGICKÉ DEDIČSTVO A DUCHOVNÝ ODKAZ SVÄTÉHO SYMEÓNA NOVÉHO TEOLÓGA¹⁶

Miroslav ŽUPINA – Artur ALEKSIEJUK

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

Wydział Nauk Społecznych, Chrześcijańska Akademia Teologiczna
w Warszawie, Warszawa, Rzeczpospolita Polska

ÚVOD

Cieľom predmetného článku je predstaviť teologické dedičstvo svätého Symeóna Nového Teológa (949 – 1022) – vo všeobecných kontúrach narysovať doposiaľ známy obraz existujúcich vydaní a prekladov, čím by bol v našom vedeckom prostredí daný základ pre ďalší výskum – a taktiež poukázať na jeho duchovný odkaz v pravoslávnej duchovnej tradícii. Mnohí odborníci z historických i teologických vied sú toho názoru, že osobnosť, učenie a význam Symeóna Nového Teológa nie sú dodnes dostatočne komplexne preskúmané. Je všeobecne známe, že samotný vedecký výskum literárneho dedičstva tohto významného byzantského teológa začal až na prelome 19. a 20. storočia, pričom jeho plný rozvoj nastal až v druhej polovici minulého storočia. Je síce pravda, že tomuto vynikajúcemu teológovi, básnikovi a predovšetkým mystikovi, sa aj v našom vedeckom prostredí dostalo určitej pozornosti, avšak tak z kvantitatívneho, ako aj kvalitatívneho pohľadu je to absolútne nedostačujúce. Na základe vyššie uvedených skutočností sme sa rozhodli preskúmať, zosumarizovať a čiastočne aj zhodnotiť tak jeho vlastnú teologickú tvorbu, vydania a preklady jeho diel, ako aj doposiaľ publikované vedecké a odborné práce o tejto výnimočnej osobnosti cirkevného a duchovného života. Vo veľkej miere nám to pomôže zhodnotiť miesto a význam Symeóna v kresťanskej tradícii, zvlášť v kontexte jeho vplyvu a prínosu pre pravoslávnu duchovnú tradíciu.

Hneď na úvod je potrebné povedať, že spisy, ktorými súčasná historická a teologická veda disponuje, sa zachovali hlavne vďaka úsiliu jedného

¹⁶ Táto štúdia je výsledkom riešenia grantovej úlohy č. 1/2017 VGA *Teologický a duchovný odkaz svätého Symeóna Nového Teológa* v rámci Vedeckej grantovej agentúry Pravoslávnej cirkvi na Slovensku.

z poslušníkov¹⁷ Studitského monastiera, ktorým bol Symeónov učeník menom Nikítas Stithátos.¹⁸ Ešte počas života svätého Symeóna Nového Teológa zbieral, prepisoval a chránil každé slovo svojho duchovného učiteľa, aby tak zachoval bohaté a výnimočné teologické a duchovné dedičstvo pre ďalšie generácie a cirkevnú tradíciu. Okrem toho je aj autorom autobiografického spisu s názvom *Život ctihodného Symeóna Nového Teológa*. [3] Samozrejme, Nikítas nebol jediný, kto sa zaoberal zachovaním Symeónových spisov, boli aj iní nadšenci – jednotlivci aj malé skupiny, ktorým život a učenie tohto významného mystika imponovalo. Aj oni v nemalej miere prispeli k zachovaniu jeho dedičstva, ktoré je prameňom hlbokých teologických, duchovných, najmä asketických a mystických ideí, ale tiež zdrojom cenných historických poznatkov.

DIELA SVÄTÉHO SYMEÓNA NOVÉHO TEOLÓGA

Svätý Symeón Nový Teológ zanechal značne bohaté literárne dedičstvo, do ktorého patria 3 *Teologické slová* (Λόγοι Θεολογικοί), 15 *Etických slov* (Λόγοι Ηθικοί), 34 *Katechéz* (Κατηχήσεις), 2 *Pod'akovania* (Ευχαριστίες), 225 kapitol s názvom *Kapitoly teologické, gnostické a praktické* (Κεφάλαια θεολογικά, γνωστικά και πρακτικά), 58 *Hymnov* (Ύμνοι), a 4 *Listy*, z ktorých publikovaný bol iba *List o svedení*, ostatné ešte neboli publikované. V nasledujúcich riadkoch veľmi stručne opíšeme a charakterizujeme vyššie uvedené Symeónove diela.

Teologické slová tvoria tri traktáty, ktoré spája spoločná téma – jednota Svätej Trojice. Symeón v nich polemizuje so svojimi odporcami, ktorí narúšali túto jednotu a zastávali názor, že Boží Syn nie je rovný Bohu Otcovi. Túto teologickú pravdu dokazuje tak na základe mnohých citátov Svätého Písma, ako aj tým, že poukazuje na „štruktúru“ ľudskej duše, ktorá sa skladá z troch súčastí. Okrem toho mnohé miesta nie náhodou pripomínajú teologické učenie svätého Gregora Veľkého, ktorého zo všetkých cirkevných otcov cituje najčastejšie. [22]

Etické slová – „Kniha o etike“ alebo „Kniha morálnych úvah“ – aj takto je možné nazvať pätnásť kapitol, ktorých spoločnou témou je etika. Na rozdiel od iných spisov, ktoré sú prevzaté zo Symeónových rozhovorov, v tomto prípade ide o jeho pôvodné dielo. Posledné štyri kapitoly boli napísane v čase jeho vyhnanstva. Ich zostavovateľom je Nikítas Stithátos. Napriek tomu, že všetky traktáty majú jedného spoločného „menovateľa“, ktorým je etická tematika, predsa čo sa týka obsahu, nejde o navzájom súvisiace a prepájané otázky. Môžeme uviesť niektoré témy, na základe ktorých je táto skutočnosť zjavná: pád

¹⁷ poslušník – laik žijúci v prípravnom stupni (uchádzač, kandidát) pre prijatie mníšskeho stavu, ktorý žije pod vedením staršieho, skúsenejšieho mnícha a prejavuje voči nemu poslušnosť

¹⁸ gr. Νικήτας Στηθάτος; lat. Nicetas Pectoratus; rus. Никита Стифат (Пекторат)

prvých ľudí a ich obnovenie, história vyvoleného národa, vykupiteľské dielo Isusa Christa a Cirkev, láska, pokánie, poznanie a videnie Boha, ale aj exegéza niektorých častí listov svätého apoštola Pavla a iné.

Katechézy predstavujú zborník poučení adresovaný mníchom, ktorých vznik sa spája s obdobím, kedy bol Symeón igumenom v monastieri svätého Mamasa. Ich pôvod, respektíve vzor, sa nachádza v dielach Teodora Studitského (759 – 826), pričom Symeón prevzal ich vonkajšiu formu. Po obsahovej stránke sa Teodor viac venoval morálnym témam, zatiaľ čo Symeón je aj v *Katechézach* identifikovaný predovšetkým ako mystik. Prvá katechéza predstavuje úvod, môžeme ju aj nazvať „program nového igumena“, avšak všetky ostatné sú akoby konkrétnymi krokmi a postupmi, ktorými chce Symeón ako nový igumen docieľiť, aby jemu zverené mníšske spoločenstvo sa čo najintenzívnejšie dokázalo zjednotiť s Bohom. Kvôli tomuto zámeru sa podrobne venuje nasledovným témam: láske, pokániu, slzám, pôstu, zdržanlivosti, bdeniu, mlčaniu, askéze, zápasu s vášňami, osvieteniu Svätým Duchom a, samozrejme, spojeniu s Bohom a Jeho videniu. Témy týchto katechéz vznikali spontánne ako odozva na aktuálne obdobie liturgického roka vrátane sviatočných dní zasvätených jednotlivým svätým. [8] Celkovo sa dielo *Katechézy* dá charakterizovať ako silná motivácia k posunu duchovného života človeka od dodržiavania prikázaní k osobnej skúsenosti so živým Christom. Ako výstižne hovorí metropolita Ilarion Alfejev, tento zborník katechéz predstavuje školu duchovnej praxe, ktorá má za cieľ priviesť človeka k zbožšteniu. [7]

Pod názvom *Pod'akovania* sa ukrývajú dve ďakovné slová, ktorými Symeón vo forme modlitby vyslovuje svoju vďačnosť Bohu za všetky dary, ktoré mu boli zoslané a ktorými bol obdarovaný. V niektorých častiach majú charakter mystickej autobiografie spojenej s podrobným opisom videnia Božieho svetla a stretnutia so živým Christom, ale sú obohatené aj o stručné poučenia.

Kapitoly teologické, gnostické a praktické vo svojej podstate tvoria zborník, ktorý sa skladá z troch častí: 100 kapitol praktických a teologických, 25 kapitol gnostických a teologických, a nakoniec 100 kapitol teologických a praktických. Spolu tento zborník tvorí 225 kapitol, ktoré sa sumárne nazývajú teologické, gnostické a praktické. Všetky kapitoly majú svoju vysokú teologickú hodnotu a nachádza sa v nich patristická múdrosť teológie a asketiky, ktorá je prinášaná v rôznych témach týkajúcich sa dogmatických, etických a praktických otázok.

Hymny predstavujú unikátnu zbierku 58 hymnov – chválospevov, ktoré pozostávajú z modlitieb, filozofických i teologických traktátov a opisov mystických skúseností sformulovaných do poetickej formy. Podľa I. Alfejeva nič podobné neexistuje ani v rámci celosvetovej literatúry. [6] Zostavovateľom a autorom záhlaví väčšiny hymnov je už spomínaný Nikítas Stithátos. Ich

hlavnou témou je videnie Božieho svetla, avšak nielen samotným Symeónom, ale aj ostatnými kresťanmi, ktorých k tomu neustále vyzýva a nabáda. Je v nich zobrazená cesta ľudskej duše z hĺbky pádu od pokánia cez praktizovanie cností, sviatostný život, modlitbu, askézu či dobročinnosť, až k samotnému videniu Božieho svetla. Hoci ich Symeón začal písať ešte počas toho, ako bol igumenom v monastieri svätého Mamanta, k ich dokončeniu došlo až počas jeho 13-ročného vyhnanstva, kedy sa na sklonku svojho života usídlil v malom monastieri svätej Maríny. [8]

Svätému Symeónovi Novému Teológovi je pripisované aj autorstvo štyroch listov, z ktorých témou prvého je svätá spoveď a ostatné tri sa venujú otázkam duchovného vedenia, cirkevnej hierarchie a svätých tajín.

Okrem vyššie uvedených diel je prípustné, že Symeón je autorom aj iných spisov. Týka sa to polemického diela s názvom *Dialóg so scholastikom*, ktorého pôvod je otázný a potenciálnymi autormi sú aj Diadoch z Fotiky alebo Marek Askéta. Autorstvo tohto diela je v súčasnosti stále v štádiu skúmania. Existujú však aj iné cirkevné spisy, ktoré boli pôvodne pripisované Symeónovi, ale po dôkladnom vedeckom preskúmaní došlo k prehodnoteniu ich autorstva. Takýmto príkladom je dielo s názvom *Abecedné slová* (24 slov), ktoré tvoria isté fragmenty Symeónových *Katechéz*, avšak sú prepracované do jednoduchšieho štýlu pre široký okruh čitateľov. [11] Kritici oponujú argumentom, že si je ťažké predstaviť, aby Symeón – veľmi zriedka citujúci samého seba – sa rozhodol prepracovať vlastné katechetické slová. Je zrejmé, že v tomto diele nie je nič pochybné alebo heretické, avšak samotným autorom či skôr zostavovateľom by skôr mohol byť niekto zo Symeónových učeníkov a nasledovníkov. Podobným prípadom je aj dielo známe ako *Metóda svätej modlitby a vnímania* alebo *Slovo o troch spôsoboch vnímania a modlitby*. Tento neveľký traktát, ktorý je známy približne od 13. storočia, sa venuje opisu psychosomatickej metódy koncentrácie umu v srdci človeka. Právom patrí medzi klasické diela byzantskej mníšskej tradície a taktiež má svoju nepochybnú duchovnú hodnotu. Avšak vedecká kritika sa zhoduje v tom, že Symeónovo autorstvo tohto diela je sporné.

UYDANIA A PREKLADY DIEL SYMEÓNA NOVÉHO TEOLÓGA

Na úvod tejto kapitoly je potrebné povedať, že až do vydania prvých tlačených kníh sa diela svätého Symeóna Nového Teológa zachovali len v rukopisoch. V 14. storočí – období kulminácie isychastického hnutia – boli mnohé jeho diela prepisované hlavne na Svätej Hore Atos. Ďalším významným centrom, kde sa v tom čase prekladala a šírila asketická literatúra bol Kilifarevský monastier neďaleko mesta Tarnovo v Bulharsku, kde sa sformovala

knižná a prekladateľská škola. Práve tu sa objavili prvé preklady Symeónových diel do vtedajšieho slovanského jazyka.

Prvé známe tlačené vydanie pochádza z roku 1603, je publikované v latinskom jazyku a ako prekladateľ je uvádzaný J. Pontani. Je súčasťou série *Patrologia Graeca* [4] a pozostáva z 33 *Slov*, ktoré sú prepracovaním *Katechéz*,¹⁹ vybraných častí *Hymnov*, *Kapitol* a *Dialógu so scholastikom*. Niekoľko Symeónových diel bolo vybraných a publikovaných v Benátkach roku 1782 v známom zborníku asketických textov z patristickej literatúry, ktorý zostavili svätí Makários Korintský a Nikodým Svätohorec pod názvom *Filokalia svätých níptických otcov* (Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών). Neskôr bol tento zborník svätám Paisijom Veličkovským preložený a publikovaný (r. 1793) v cirkevnoslovanskom jazyku s názvom Dobrotoľubije (Добротолубіе). Okolo roku 1877 ho nasledoval svätý Teofan Zatvornik, ktorý toto dielo preložil do ruského jazyka s tým, že v ňom urobil niekoľko zmien – niektorých autorov vynechal a iných pridal, avšak to sa netýkalo spisov Symeóna.

O osem rokov neskôr od vydania gréckej *Filokalie* už došlo k vydaniu plnšieho a bohatšieho obsahu Symeónových diel. V roku 1790 bol tak v Benátkach vydaný grécky preklad, ktorý pochádzal od Dionýza Zagorejského.²⁰ Pozostával z dvoch častí, v ktorom sa nachádzal preklad *Slov*, *Kapitol* a taktiež originálny text *Hymnov*. [7] Hoci vynikal kvantitou, naopak, kvalita značne „trpela“, pretože preklad prvej časti je na veľmi slabej úrovni a skôr ide o voľné prerozprávanie.²¹

V ruskom prostredí sa čitatelia mohli zoznámiť so Symeónovými dielami prostredníctvom prekladov jeho *Slov*. V predslove knihy s názvom *Dvanásť slov ctihodného nášho otca Symeóna, igumena monastiera sv. Mamanta* (Двенадцать слов преподобного отца нашего Симеона, игумена обители св. Маманта) z roku 1869 sa uvádza, že tento text bol vydaný v Moskve roku 1852 v cirkevnoslovanskom preklade, ktorý z gréckeho jazyka urobil svätý Paisij Veličkovský. Neskôr bolo publikované dovtedy najobširnejšie vydanie diel Symeóna Nového Teológa pod súhrnným názvom *Slová* (Слова), ktoré pozostávalo z dvoch častí (prvá časť bola vydaná v roku 1879 a druhá 1882). Toto dielo predstavuje preklad Teofana Zatvornika z vyššie uvedeného gréckeho vydania Dionýza Zagorejského.

¹⁹ Podrobnú tabuľku prevzatých častí *Katechéz* uvádza B. Krivochéine v séri *Sources Chrétiennes*. Vol. 96. Paris, 114-115.

²⁰ gr. Διονύσιος Ζαγορεῖος, rus. Дионисий Загорейский – mních žijúci v 18.-19. storočí na Svätej Hore Atos

²¹ Dionýz Zagorejský nebol zďaleka ani prvý, ani jediný, kto pozmenil text Symeónových diel. Podrobnejšie o tejto otázke pozri KRIVOCHEÏNE, B. 1954. The Writings of St. Symeon the New Theologian. In *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1954. Vol. 20, pp. 298-328.

Preklad Teofana, ktorý svojimi vlastnými úpravami ešte viac prehĺbil pôvodné nedostatky prekladu Dionýza, sa tak výrazným spôsobom odlišuje od originálneho gréckeho textu. Z tohto dôvodu ho arcibiskup B. Krivochéine oprávnenne nazýva „reprodukciou reprodukcie.“ [12] Aj napriek tomuto nedostatku Teofanov preklad bol veľmi prínosný, pretože vďaka nemu sa slovanské národy mohli oboznámiť s hlbokým duchovným učením a odkazom veľkého teológa a mystika byzantskej cirkevnej tradície. Tretiu časť, ktorá obsahovala Symeónove *Hymny*, preložil mních Pantelejmon (Uspenský).

Na doplnenie vyššie povedaného je potrebné dodať, že až do polovice 20. storočia všetci, ktorí pracovali s textami diel Symeóna Nového Teológa, boli nútení používať buď rukopisy, alebo častejšie novogrécke, latinské či neskôr aj cirkevnoslovanské a ruské preklady, nakoľko pôvodný text väčšiny jeho diel bol do toho času neznámy. [7]

Prvé kritické vydanie originálneho textu Symeónových diel bolo zrealizované francúzskym vydavateľstvom Cerf v sérii *Sources Chrétiennes* v období rokov 1957 – 1973. Doposiaľ bolo vydaných deväť dielov, k vydaniu sa pripravuje aj desiaty diel, v ktorom by sa mali nachádzať Symeónove *Listy*. Grécky text obsahujúci všetkých deväť dielov je publikovaný na základe zachovaných rukopisov z 11. – 17. storočia a je doplnený o predslov a prílohy, obsahuje bohatý vedecký aparát a jeho súčasťou je paralelný francúzsky preklad. Môžeme smelo povedať, že toto vydanie predstavuje základ pre seriózne a všestranné vedecké bádanie teologického a duchovného dedičstva jedného z najvýznamnejších cirkevných mystikov žijúcich na prelome prvého a druhého tisícročia.

V gréckom prostredí boli Symeónove spisy publikované v rámci patristickej série *Πατερικάί Εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς»* (1983 – 1990), ktoré pozostáva zo siedmich dielov pôvodného textu spoločne s novogréckym prekladom. Samozrejme, Symeónove diela sú preložené aj do rôznych svetových jazykov, napríklad v anglickom jazyku je hneď niekoľko veľmi kvalitných prekladov od G. Maloneyho, A. Golitzina, D. Griggsa či H. J. M. Turnera. Žiaľ, v slovenskom alebo českom jazyku takéto preklady absentujú, avšak napríklad v susednom Poľsku bolo publikovaných niekoľko diel. Niektoré sú preložené do poľského jazyka v rámci kolektívnych vydaní textov *Filokalie* a predovšetkým sú venované modlitbe srdca a jej praktizovaniu v živote človeka. Preklady úryvkov z *Hymnov* a *Slov* svätého Symeóna je možné nájsť v trojdielnom vydaní komentárov svätých otcov k nedeľným Evanjeliám v rámci liturgického roka, a tiež v zborníku ranokresťanskej gréckej poézie s názvom *Muza kresťania*.

VEDECKÁ A ODBORNÁ LITERATÚRA O SYMEÓNOVI NOVOM TEOLÓGOVI

Ako sme už uviedli vyššie, k prvému kritickému vydaniu Symeónových diel došlo na začiatku druhej polovice minulého storočia, je preto pochopiteľné, že vedecká a odborná literatúra nie je až tak veľmi bohatá, ako pri iných cirkevných otcoch. Aj napriek tomu bolo doposiaľ publikovaných niekoľko veľmi významných monografií a vedeckých štúdií, ktoré skúmali život a učenie tohto mystika. Uvedieme niektoré z nich, ktoré majú zásadné postavenie a ich význam je veľmi cenný.

Ako prvú spomenieme monografiu arcibiskupa B. Krivochéina s názvom *Ctihodný Symeón Nový Teológ (949 – 1022)*, ktorej prvé vydanie sa uskutočnilo v roku 1980. [12] B. Krivochéin okrem autorstva tejto monografie sa spolupodieľal aj pri vydávaní Symeónových *Katechéz* v rámci série *Sources Chrétiennes*. Jeho monografia predstavuje tak pre vedecký a odborný okruh záujemcov, ako aj pre širokú verejnosť podrobné a vyvážené objasnenie Symeónovho života a učenia. Okrem toho publikoval viacero štúdií a článkov.

Ďalšou zásadnou monografiou je *Ctihodný Symeón Nový Teológ a pravoslávna Tradícia* od I. Alfejeva, [7] ktorá bola vydaná v roku 1998 a o dva roky neskôr vyšiel v Oxforde aj jej anglický preklad. Autor ako hlavnú tému svojej knihy vytýčil vzájomný vzťah medzi osobnou duchovnou skúsenosťou kresťana a cirkevnou tradíciou. Po obsahovej stránke skúma vzťah Symeóna k Svätému Písmu a pravoslávnej bohoslužobnej praxi, mníšskej tradícii, teologickej, asketickej a mystickej literatúre, ďalej rozoberá otázky pokánia, Božieho svetla, extázy, apatie i zbožštenia. I. Alfejev je autorom aj ďalších publikácií, v ktorých sa venuje Symeónovi a jeho učeniu, a taktiež niektoré jeho diela preložil do ruského jazyka. Známe sú aj ďalšie ruskojazyčné monografie od P. Čelyševa [10] a E. Nikol'ského [16], taktiež iné diela v anglickom, francúzskom, nemeckom, ale aj gréckom alebo iných jazykoch. Samozrejme, existuje aj pomerne veľké množstvo vedeckých štúdií a odborných článkov venovaných rôznym parciálnym otázkam Symeónovho života, učenia alebo teologického prínosu.

Ešte nazrieme do nášho prostredia. V českom jazyku vyšiel o svätom Symeónovi Novom Teológovi preklad diela od B. Krivochéina s názvom *Duch Svätý v životě křesťana podle učení svatého Symeóna Nového Theologa*. [13] Na Slovensku boli doposiaľ publikované kapitoly v monografii *Byzantská teológia II. Doktrína* od Š. Pružinského, [19] a v poslednom období aj naše články predovšetkým vo vedeckých časopisoch *Konštantínove listy*, *Historia Ecclesiastica*, *Acta Patristica* a taktiež vo vedeckých a konferenčných zborníkoch.

V poľskom jazyku sa teologickému učeniu svätého Symeóna venovali najmä rímsko-katolícki teológovia, z ktorých si osobitú pozornosť zaslúžia Wasław Hryniewicz i Andrzej Siemieniewski. W. Hryniewicz predstavuje vynikajúceho znalca pravoslávnej teológie, ekumenistu a jedného z najvýznamnejších rímskokatolíckych teológov posledného polstoročia, ktorý skúmal aj otázku pneumatológie svätého Symeóna. Jeho úvahy sú sústredené hlavne na vyzdvihnutie dôležitých Symeónových myšlienok v ekumenickom kontexte. [9] Je pozitívne si všímať, že v poslednej dobe sa v Poľsku zvýšil záujem o teologické bádanie myslenia svätého Symeóna Nového Teológa. Je to spôsobené najmä rastúcou otvorenosťou rímsko-katolíckych teológov voči pravoslávne mu chápaniu zbožštenia a potrebou čerpať z duchovnej pokladnice pravoslávneho chápania duchovného a mystického života. V rámci výskumu Symeónovho teologického dedičstva si zaslúži pozornosť aj publikácia Marie-Anne Vannier, v ktorej sú zhromaždené najvýznamnejšie texty kresťanskej tradície o Svätej Trojici ako o tajomstve lásky a spoločenstva troch osôb. Autorka opakovane používa Symeónove texty, v ktorých ukazuje úlohu Svätej Trojice v diele stvorenia a spásy, svätých tajinách (sviatostiach) a kresťanskom duchovnom živote. [21]

DUCHOVNÝ ODKAZ SVÄTÉHO SYMEÓNA NOVÉHO TEOLÓGA

Už zo stručného opisu a charakteristík jednotlivých diel Symeóna Nového Teológa je zrejmé, že centrálnou témou jeho učenia je možnosť a realita mystickej skúsenosti zo stretnutia sa s Bohom. Sám bol svedkom niekoľkých takýchto osobných stretnutí, ktoré kulminovali videním Božieho svetla. [5] Tieto mystické skúsenosti a z nich vychádzajúci jeho zápal a horlivosť násobený morálnym radikalizmom vyvolali u niektorých oficiálnych predstaviteľov vtedajšej cirkevnej hierarchie značnú kritiku, čo nakoniec vyústilo do rokovania cirkevnej synody, ktorá rozhodla, že Symeón má Konštantínopol opustiť. Dňa 3. januára roku 1009 tak odchádza z monastiera svätého Mamanta a svoje útočisko nachádza v malom monastieri svätej Maríny na pobreží Marmarského mora. Aj napriek tomu, že mu bol neskôr ponúknutý návrat a možnosť slobodného rozhodovania sa o vlastnej budúcnosti, dobrovoľne zostal „vo vyhnanstve“, kde prežil zvyšok svojho života. Umiera dňa 12. marca 1022 ako obľúbený mystik a charizmatik, ktorý bol nositeľom daru proroctva (vopred vedel o dni svojej smrti i dátume prenesenia vlastných telesných pozostatkov, čo sa o 30 rokov reálne stalo) i uskutočňovania zázrakov. [12]

Meno Symeóna Nového Teológa bolo v Byzancii známe už v 13. storočí. Jeho mystická teológia stála pri zrodení byzantského isychazmu, [14] čím je právom považovaný za jeho predchodcu. V nasledujúcom 14. storočí boli už jeho diela čítané širokým okruhom obdivovateľov. V tomto období napríklad svätý Gregor

Sinajský sa priamo odvoláva na Symeóna, keď vymenováva tých, ktorí hovorili a učili o isychii a modlitbe. [2] Svätý Gregor Palama, veľký byzantský mystik, vo svojich triádach *Reči na obhajobu isychastov* hovorí o „Novom Teológovi,“ čím má na mysli práve Symeóna. Okrem toho uvádza, že Symeón je predstaviteľom tej istej tradície, ku ktorej patrí aj on sám, [1] pričom píše aj o zázrakoch, ktoré sa udiali v jeho živote. [18] Palama Symeónov mystický realizmus rozvinul do ďalších teologických rozmerov, čím ho umiestnil do širších filozoficko-teologických kategórií.

Po dobytí Konštantínopola sa nástupcom byzantskej tradície stalo slovanské prostredie juhovýchodnej a východnej Európy. Pokračovateľom myšlienok isychizmu a mystickej teológie v ruskom prostredí bol najmä svätý Níl Sorský (1433 – 1508), ktorý okrem iného veľký dôraz kládol na vnútornú stránku modlitebnej skúsenosti a zvlášť na dôležité postavenie a úlohu *starca* v duchovnom zápase. [17] Neskôr, keď dochádza k znovuzrodeniu mníšskeho života, je tento proces úzko spojený s menom svätého Paisija Veličkovského (1722 – 1794). Jeho vplyv bol nesmierne veľký nielen v moldavskom a rumunskom prostredí, ale aj celom slovanskom svete. Paisij okrem mnohých textov starokresťanských askétov a isychastov preložil nielen *Dobrotolubije* (*Добротолубіе*), ale taktiež vybrané *Slová* svätého Symeóna Nového Teológa. [20]

Otázku vplyvu Symeóna na duchovnú tradíciu vo východnom kresťanskom svete je potrebné rozšíriť aj o ďalší aspekt, ktorý so skúmanou problematikou súvisí. Diela svätého Symeóna Nového Teológa boli nielen prekladané a ďalej šírené, ale dochádzalo aj k tomu, že jeho živé svedectvo a mystické skúsenosti oslovovali mnohých, ktorí sa neskôr stali pokračovateľmi tejto empirickej teológie v rámci pravoslávnej duchovnej tradície. Túto výnimočnú skúsenosť, ktorá bola Bohom darovaná Symeónovi, tak neskôr okúsili aj ďalší svätý, ako napríklad Serafím Sarovský (1759 – 1833), u ktorého prísny spôsob života a asketický zápas bol taktiež spojený s mystickými zážitkami, [14] ctihodný Siluan Atoský (1866 – 1938) alebo jeho učeník archimandrita Sofronij (1896 – 1993), ktorí potvrdzujú skutočnosť, že v každej dobe môžu žiť ľudia s podobnými mystickými skúsenosťami ako svätý Symeón. Mnohých odborníkov prekvapuje a udivuje, že aj na konci druhého tisícročia sa dá hovoriť o tých najvyšších stavoch duchovnej dokonalosti nielen na základe poznania svätotcovskej literatúry, ale aj vlastnej skúsenosti. [23] Avšak aj súčasná doba prináša množstvo svedectiev o vplyve Symeóna na život a formovanie jednotlivých cirkevných mníšskych i laických komunít vo svete (USA, Veľká Británia, Francúzsko, Rusko, Rumunsko, Grécko a i.), ale aj jednotlivcov hľadajúcich autentickú a empiricky overenú duchovnú cestu k poznaniu Boha.

ZÁVER

Teologické dedičstvo svätého Symeóna Nového Teológa sa teší čoraz väčšej obľube, a nie je tomu tak len v mníšskom prostredí po celom svete, ale aj medzi teológmi, historikmi či ostatnými odborníkmi a záujemcami tak kresťanského Východu, ako aj Západu. Vo svojej podstate Symeónovo učenie nie je ničím iným, než pokračovaním a rozvinutím učenia jeho predchodcov – Marka Pustovníka, Pseudo-Dionýza Areopagitského, Gregora Nysského, ale hlavne Gregora Teológa. [7] Jeho charakteristickou a výnimočnou črtou v porovnaní s predchádzajúcimi cirkevnými otcami je vlastný autobiografický prístup k mystickým témam a osobitá otvorenosť, s akou hovorí o svojich duchovných zážitkoch spojených predovšetkým so zrením Božieho svetla. Symeón bol prvým byzantským mystikom, ktorý hlásal, že každý kresťan sa má usilovať o priamu osobnú Božiu skúsenosť. Všetky elementy jeho teologického a mystického učenia sú hlboko zakorenené v tradícii a harmonicky zapadajú do všeobecnej kresťanskej tradície, [15] čím sa zaradzuje medzi najoriginálnejších teológov a spisovateľov celej cirkevnej histórie. Dnes môžeme celkom jednoznačne skonštatovať, že Symeónove diela a jeho učenie, predovšetkým jeho mystická teológia, patria medzi skvosty nielen byzantskej éry, ale vďaka svojej originalnosti aj všeobecnej kresťanskej a duchovnej tradície.

SUMMARY

The study reaches several outcomes, which we will attempt to summarize. Firstly, the theological message of St. Symeon the New Theologian is immensely rich in both quantity and quality. His works stand out in their deep spiritual, ascetic and mystical thoughts. An exceptional feature of his work, in comparison to the previous Church Fathers, is his own autobiographical approach to mystical themes and a unique openness with which he speaks about his spiritual experiences of perceiving of God's light. Secondly, in contemporary theology, there are several important works, scientific and professional studies on the life and work of St. Symeon the New Theologian, which bring closer his life, teachings, experience and spiritual influence and contributions of this great Church mystic. And thirdly, the theological heritage of St. Symeon the New Theologian was not only read, translated, and disseminated, but there was another aspect to his works - his living testimony and mystical experience of God's light appealed to many, who became followers of this empirical theology within the Orthodox spiritual tradition. This unique experience, which God bestowed upon St. Symeon, was later experienced by other important saints. Today we can say quite clearly that Symeon's works and his teachings,

especially his mystical theology, are among the gems not only of the Byzantine era, but of the whole Christian and spiritual tradition.

REFERENCES

Patristic sources

1. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ. 1982. Ὑπὲρ των ιερῶς ησυχάζόντων. In *Γρηγορίου του Παλαμά. Συγγράμματα*. Θεσσαλονίκη : Πατερικαί Εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς». ΕΠΕ 54, 56-259.
2. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΣΙΝΑΙΤΗΣ. 1865. Περί ησυχίας και περί των δύο τρόπων της προσευχής. In *Patrologia Graeca* (Ed. Migne, J.-P.). Paris, 1865. PG 150, 1313-1329.
3. NICETAS STETHATOS. Βίος του οσίου Συμεών του Νέου Θεολόγου. In Hausherr, I. – Horn, G. 1928. *Un grand mystique Byzantine. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos*. In *Orientalia Christiana*. Vol. 12, no. 45. Rome, 1-128.
4. SYMEON JUNIOR (THEOLOGUS). 1864. Orationes XXXIII. Divinorum amorum; Capita practica et theologica a i. In *Patrologia Graeca* (Ed. Migne, J.-P.). Paris, 1864. PG 120, 321-712.
5. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN. 1964. Catéchèses II. : Catéchèses 6-22. In *Sources Chrétiennes* (Eds. Krivochéine, B. – Paramelle, J.). Paris : Les Éditions du Cerf, 1964. SC 104, 12-393.

Scientific literature

6. ALFEYEV, I. metr. 2012. *Orthodoxy*. Vol. 1. 4. ed. Moscow : Publishing of the Sretensky monastery, 2012. 864 p. ISBN 978-5-7533-0701-9. /АЛФЕЕВ, И., митр. 2012. *Православие*. Том 1. 4-е изд. Москва : Издательство Сретенского монастыря, 2012. 864 с. ISBN 978-5-7533-0701-9./
7. ALFEYEV, I. metr. 2013. *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*. 4. ed. Moscow : Publishing of the Moscow Patriarchate of the Russian Orthodox Church, 2013. 448 p. ISBN 978-5-88017-336-5. /АЛФЕЕВ, И., митр. 2013. *Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание*. 4-е изд. Москва : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 448 с. ISBN 978-5-88017-336-5./
8. DE CATANZARO, C. – MALONEY, G. 1980. *Symeon the New Theologian: The Discourses*. Mahwah, New Jersey : Paulist Press, 1980. 396 p. ISBN 0-8091-2230-8.
9. HRYNIEWICZ, W. 1998. Invocation of the Spirit – Byzantine pneumatology of Symeon known as the New Theologian. In *On the way of reconciliation*.

- Ecumenical Meditations*. Warsaw : Verbist Priests Publishing VERBINUM, 1998, pp. 89-102. ISBN 83-7192-030-X. /HRYNIEWICZ, W. 1998. Przyzywanie Ducha – bizantyjska pneumatologia Symeona zwanego Nowym Teologiem. In *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*. Warszawa : Wydawnictwo Księży Werbistów VERBINUM, 1998, s. 89-102. ISBN 83-7192-030-X./
10. CHELYSHEV, P. 2004. *The venerable Symeon the New Theologian on the spiritual transformation of man. Akathist*. Moscow : Church of St. gmart. Demetrius of Thessaloniki, 2004. 256 p. ISBN 5-87301-112-5. /ЧЕЛЫШЕВ, П. В. 2004. Преподобный Симеон Новый Богослов о духовном преображении человека. Акафист. Москва : Храм св. вмч. Димитрия Солунского, 2004. 256 с. ISBN 5-87301-112-5./
 11. KRIVOSHEIN, B., archbish. 1961. The venerable Symeon the New Theologian and Niketas Stethatos. (History of the text "Catechesis"). In *Bulletin of the Russian Western European Patriarchal Exarchate*. Paris. Vol. 37, pp. 41-47. /КРИВОШЕИН, В., архиеп. 1961. Преподобный Симеон Новый Богослов и Никита Стифат. (История текста «Огласительных слов») In *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата*. Париж. No. 37, с. 41-47./
 12. KRIVOSHEIN, B., archbish. 1996. *Saint Symeon the New Theologian*. 1. ed. Nizhny Novgorod : Publishing of the Brotherhood in the Name of Holy Prince Alexander Nevsky, 1996. 446 p. ISBN 5-88213-014-X. /КРИВОШЕИН, В., архиеп. 1996. Преподобный Симеон Новый Богослов. 1-е изд. Нижний Новгород : Издательство Братства во имя святого князя Александра Невского, 1996, 446 с. ISBN 5-88213-014-X./
 13. KRIVOSHEIN B. 1999. The Holy Spirit in the life of a Christian according to the teachings of St. Symeon the New Theologian. In *Orthodox revue*. Prague: Orthodoxia - educational center, 1999. Vol. 3, pp. 124-141. ISSN 1212-1592. /KRIVOCHÉINE, B. 1999. Duch Svatý v životě křesťana podle učení svatého Symeona Nového Theologa. In *Orthodox revue*. Praha : Orthodoxia – vzdělávací centrum, 1999. Č. 3, s. 124-141. ISSN 1212-1592./
 14. LOSSKY, V. 2012. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. 2. ed. Sergiyev Posad : The Holy Trinity Lavra of St. Sergius, 2012. 586 p. ISBN 978-5-903102-36-5. /ЛОССКИЙ, В. 2012. Очерк мистического богословия восточной церкви. 2-е изд. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012, 586 с. ISBN 978-5-903102-36-5./
 15. MEYENDORFF, J. 1974. *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. 1. ed. New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1974, 184 p. ISBN 0-913836-11-7.

16. NIKOLSKYJ, E. V. 2015. *The doctrine of the St. Symeon the New Theologian on theosis and god-likeness of man*. 1. ed. Moscow : Lenand, 2015, 128 p. ISBN 978-5-9710-1371-6. /НИКОЛЬСКИЙ, Е. В. 2015. *Доктрина преподобного Симеона Нового Богослова о теозисе и богоподобии человека*. 1-е изд. Москва : Ленанд, 2015, 128 с. ISBN 978-5-9710-1371-6./
17. NOBLE, I. – NOBLE, T. – BAUEROVÁ, K. – PARUSHEV, P. 2016. *The polyphony of Orthodox theology in the 20th century in the West*. Brno : Center for the Study of Democracy and Culture, 2016. 295 p. ISBN 978-80-7325-403-2. /NOBLE, I. – NOBLE, T. – BAUEROVÁ, K. – PARUSHEV, P. 2016. *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016. 295 s. ISBN 978-80-7325-403-2./
18. PELIKAN, J. 1977. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Vol. 2: *The Spirit of Eastern Christendom (600 – 1700)*. 1. ed. Chicago : University of Chicago Press, 1977. 329 p. ISBN 978-0226653730.
19. PRUŽINSKÝ, Š. 2004. *Byzantine theology II. Doctrine*. Prešov : University of Prešov in Prešov, Faculty of Orthodox theology, 2004. 380 s. ISBN 80-8086-286-0. /PRUŽINSKÝ, Š. 2004. *Byzantská teológia II. Doktrína*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2004. 380 s. ISBN 80-8086-286-0./
20. VOPATRNÝ, G. 2003. *Hesychasm as a traditional Christian spirituality. A view of man and spiritual life from an Orthodox perspective and its spirituality*. 1. ed. Brno : L. Marek, 2003. 158 p. ISBN 80-86263-41-X. /VOPATRNÝ, G. 2003. *Hesychazmus jako tradiční křesťanská spiritualita. Pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy a její spiritualita*. 1. vyd. Brno : L. Marek, 2003. 158 s. ISBN 80-86263-41-X./
21. VANNIER, M.-A. 2000. *Holy Trinity. Mystery of unity. Texts from Tradition*. Warsaw: Publishing Institute PAX, 2000. 225 p. ISBN 83-2111-318-4. /VANNIER, M.-A. 2000. *Trójca Święta. Tajemnica jedności. Teksty z Tradycji*. Warszawa : Instytut Wydawniczy PAX, 2000. 225 s. ISBN 83-2111-318-4./
22. ŽUPINA, M. 2017. Mystical realism of gnoseology of Symeon the New Theologian. In *Constantine's letters*. Nitra : Constantine the Philosopher University, 2017. Vol. 10, issue 1 (2017), pp. 73-82. ISSN 1337-8740. /ŽUPINA, M. 2017. Mystický realizmus gnozeológie Symeona Nového Teológa. In *Konštantínove listy*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2017. Zv. 10, č. 1 (2017), s. 73-82. ISSN 1337-8740./
23. ŽUPINA, M. 2019. Mystical experience of St. Symeon the New Theologian and its influence and significance for the Christian tradition. In *Scientific notes theological and historical research center named after archimandrite Vasily (Pronin)*. Mukachevo : Theological and historical research center named after

archimandrite Vasily (Pronin), 2019. Issue 6, pp. 93-108. ISSN 2617-1317.
/ŽUPINA, M. 2019. Mystická skúsenosť svätého Symeona Nového Teológa a jej vplyv a význam pre kresťanskú tradíciu. In *Наукові записки БІНДЦ імені архімандрита Василя (Проніна)*. Мукачєво : Богословсько-історичний науково-дослідний центр імені архімандрита Василя (Проніна), 2019. Випуск 6, с. 93-108. ISSN 2617-1317./

THEOLOGICAL HERITAGE AND SPIRITUAL LEGACY OF ST. SYMEON THE NEW THEOLOGIAN

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

Artur ALEKSIEJUK, assistant professor, Faculty of Social Sciences, Christian Theological Academy in Warsaw, Broniewskiego 48, 01-771 Warsaw, Poland, a.aleksiejuk@chat.edu.pl, 0048603037770

Abstract

This study analyzes the theological heritage of St. Symeon the New Theologian and also presents the spiritual legacy of this important ecclesiastical mystic. The writings of contemporary historical and theological science are preserved thanks to the efforts of his disciple Niketas Stethatos. However, the study does not only focus on enumerating and characterising the Symeon's works but examines in detail the well-known editions and translations into traditional languages, such as Latin and Greek, while also looking at the Russian ecclesiastical environment. The next part of the article aims to map the scientific and professional literature that deals with Symeon's works and his theological teaching, where we name and characterize fundamental scientific monographs and articles in scientific journals and collections, including those published in our church environment. The last question examined is the spiritual legacy of St. Symeon the New Theologian. We provide evidence that since the 13th century, the name of Symeon has been associated primarily with his mystical theology, which stood at the rebirth of the hesychast movement. Overall, Symeon's testimony and mystical experience of God's light appealed to many who became the successors of this empirical theology within the Orthodox spiritual tradition.

Keywords

Saint Symeon the New Theologian, theological heritage, edition, translation, spiritual legacy, mystical theology, spiritual tradition

EMPATIA AKO OSOBNOSTNÝ PREDPOKLAD SOCIÁLNEHO PRACOVNÍKA

Daniela BARKASI

Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, Bratislava,
Slovenská republika

ÚVOD

Nositeľom úlohy sociálnej práce je sociálny pracovník a v tejto súvislosti za najdôležitejší atribút sociálnej práce môžeme považovať práve osobnosť sociálneho pracovníka. Z pohľadu charakteru sociálnej práce ako interdisciplinárnej činnosti, profesia sociálneho pracovníka v sebe zahŕňa niekoľko profesijných pozícií či rolí od poradcu, pomocníka, cez terapeuta, pedagóga, manažéra až po mediátora. To všetko kladie vysoké nároky na prípravu budúcich sociálnych pracovníkov, od ktorých sa pri ich práci budú vyžadovať rôznorodé kompetencie.

Sociálny pracovník je náročnou profesiou, ktorá si vyžaduje jednak kvalifikačné a jednak isté osobnostné predpoklady. Sociálny pracovník by mal disponovať súhrnom požadovaných teoretických znalostí a zručností. Základnými predpokladmi pre výkon práce sociálneho pracovníka je spôsobilosť k právnym úkonom, bezúhonnosť, zdravotná a odborná spôsobilosť.

Profesijné kompetencie sociálneho pracovníka definujú Hudecová a kol. [6] ako „*schopnosť naplňovať požiadavky, ktoré sú kladené na profesiu sociálna práca Pre sociálnu prácu ako pomáhajúcu profesiu je však príznačné, že významnými činiteľmi jej efektivity nie sú len kvalifikačné, ale rovnako aj osobnostné predpoklady sociálneho pracovníka, ktoré spoločne vytvárajú profesijné kompetencie. V sociálnej práci sa do profesijných kompetencií komplexne premieta celá osobnosť pracovníka so všetkými významnými subsystémami ako sú napr. poznávanie, temperament, charakter, motivácia, vôľa či sebaaponímanie, pričom vedomosti, schopnosti, zručnosti a hodnoty sa javia ako primárne*“.

Podľa autora Lacu [9] v sociálnej práci je osobnosť sociálneho pracovníka vnímaná ako súhrn jeho vlastností, prostredníctvom ktorých vplýva na klienta, skupinu klientov, komunitu alebo celú spoločnosť a súčasne tieto vlastnosti do istej miery ovplyvňujú názory a postoje klientov. Formovanie osobnosti sociálneho pracovníka nie je proces jednorazový, podmieňujú ho intelekt, vrodené spôsoby správania, osobná skúsenosť jeho prostredia. Medzi základnými vlastnosťami osobnosti sociálneho pracovníka by nemali chýbať

spravodlivosť, slušnosť, česťnosť, pracovitosť, zodpovednosť, dôverynosť, trpezlivosť, pravdovravnosť, morálna bezúhonnosť a humánnosť.

V našom príspevku sa zameriavame na dve dôležité vlastnosti, ktorými by mal sociálny pracovník disponovať a to je empatia a obetavosť. V teoretickej rovine objasňujeme tieto pojmy s prepojením na úlohu sociálneho pracovníka, ktorú plní počas svojho výkonu.

OSOBNOSŤ SOCIÁLNEHO PRACOVNÍKA

Prvým, základným a tým najdôležitejším vkladom do vlastnej profesie je osobnosť sociálneho pracovníka pozostávajúca z takých vlastností ako sú vyrovnanosť, stálosť, empatia, citová stabilita, životný optimizmus, disciplína, spravodlivosť, obetavosť, flexibilita, tvorivosť, česťnosť, zodpovednosť, iniciatíva a dynamika. Aby sociálny pracovník dosiahol to, čo dosiahnuť chce, mal by byť cieľavedomý, samostatný, predvídavý a mal by byť motivovaný. Aby bol schopný klientovi pomôcť, mal by byť flexibilný a tvorivý, aby dokázal klientovi ponúknuť to najadekvátnejšie riešenie jeho problému. Sociálny pracovník by mal byť dôveryhodný, empatický a schopný klienta vypočuť. Tieto tri predpoklady smerujú k tomu, aby bol sociálny pracovník schopný nadviazať s klientom vzťah. [5] Tento vzťah by mal vedieť aj udržiavať. Cez svoj postoj vo vzťahu pomáhajúci pracovník vyjadruje záujem o klienta a jeho problémy, podľa čoho sa vyvíja vzťah aj do budúcnosti. Vo vzťahu sociálneho pracovníka voči klientovi je dôležitá empatia. Nadviazať vzťah s klientom, ktorý nie je založený na empatii je možno povedať prakticky nemožné, pretože samotné emócie umožňujú lepšie ohodnotiť vývoj danej situácie a prispôbiť sa jej. [11] Autor Matoušek [10] uvádza dôveryhodnosť ako jeden z dôležitých rysov sociálneho pracovníka. Táto charakteristika spočíva v znakoch, ako sú diskretnosť, spoľahlivosť a porozumenie. V neposlednom rade komunikačné možnosti pracovníka zahŕňajú načúvanie klientovi, empatiu voči nemu a analýzu toho, čo prežíva. Naozajstný vzťah medzi profesionálom a klientom je teda tvorený záujmom o klientovu situáciu. Pomáhajúci pracovník sa totiž má stať obhajcom klienta.

Pomáhať iným je ťažká, vyčerpávajúca, fyzicky a psychicky náročná práca. Viacerí autori zdôrazňujú, že sociálny pracovník má byť zdatný a inteligentný, čo znamená starať o svoje telo, ale aj dušu a byť fyzicky zdatný. Ďalej je dôležité neustále rozširovať svoje schopnosti a znalosti. Nevyhnutným osobnostným predpokladom je emocionálna a sociálna inteligencia, dôveryhodnosť a spoľahlivosť, diskretnosť, schopnosť načúvať, porozumieť, vcítiť sa a komunikatívnosť. [10] V súvislosti s pomáhaním hovoríme o altruizme, ktorý predstavuje nezištnú lásku k druhým či ochotu pomáhať iným bez očakávania odmeny, aj keď pritom nie je vylúčený zisk osobných výhod, ako dobrý pocit,

sebaúcta, či splnenie morálnej povinnosti. Altruizmus je jedným z hlavných dôvodov, prečo sa človek rozhodne pre povolanie sociálneho pracovníka. [4]

Keďže sociálny pracovník je pomáhajúci profesionál a práca, ktorú vykonáva je založená na pomoci tým, ktorí to potrebujú, môžeme citovať autorku Sotniaková, [12] ktorá objasňuje päť základných motívov ľudí, ktoré ich vedú k poskytnutiu pomoci druhým. Sú to:

- *empatia* – najbazálnejšia a prvotná motivácia. Vyvoláva v človeku túžbu pomôcť blízkemu, pomôcť niekomu, kto sa ocitol v núdzi. Je vnímaná ako snaha zmierniť utrpenie iných.

- *Solidarita* vychádza z predstavy, že každý sa môže ocitnúť v situácii, v ktorej budeme potrebovať pomoc iných. Patrí k primárnym prejavom vzťahu k odkázaným, hendikepovaným, diskriminovaným, marginalizovaným a vyčleneným zo spoločnosti. Je označovaná ako vnútorná motivácia k poskytovaniu pomoci.

- *Eudská dôstojnosť* vychádza zo samotnej podstaty osobnosti človeka ako vnímavej humánnej bytosti, ktorej záujmom je snaha o zachovanie nielen vlastnej dôstojnosti, ale rovnako dôstojnosti ostatných. Prostriedkom k dosiahnutiu tohto cieľa je poskytnutie pomoci.

- *Láska k blížnemu* je motiváciou predovšetkým z náboženského hľadiska. Vychádza predovšetkým z kresťanskej viery, z cirkevnej náuky, kde sa s ňou stretávame v ponímaní lásky k blížnemu. V tejto dimenzii je chápaná ako základný morálny princíp.

- *Spoločné dobro* je chápané v podobe rôznych foriem dobra patriacich do ľudského bytia, ktoré vytvárame spoločne na základe vzájomnej pomoci.

Ďalšie vymedzenie osobnostných charakteristík sociálnych pracovníkov nachádzame u autorov Balogovej, Gerku a Aleša: [1]

- schopnosť interpersonálnej komunikácie (s jednotlivcom aj skupinami, s úradmi a inštitúciami, verbálna aj neverbálna komunikácia),

- kladné osobné vlastnosti (poctivosť, spravodlivosť, pravdovravnosť, úprimnosť, pracovitosť, svedomitosť, morálnosť),

- vlastnosti zrelej osobnosti (emocionálna stálosť, citová vyrovnanosť, odosobnenosť, nadhľad, sebaovládanie, objektívnosť),

- schopnosť empatie (schopnosť porozumieť iným, pochopiť a vcítiť sa do situácie a reakcií klientov),

- životný optimizmus,

- schopnosť interpersonálnych kontaktov.

Na základe vyššie uvedených poznatkov je možné zhrnúť a vymedziť tieto primárne charakterové črty osobnosti profesionálneho sociálneho pracovníka:

- empatia,

- flexibilita,
- citová vyrovnanosť (vlastnosti zrelej osobnosti),
- tvorivosť,
- schopnosť komunikácie,
- kladné osobné vlastnosti (spravodlivosť, pracovitosť, poctivosť, nezaujatosť),
- schopnosť nadväzovania styku s inými ľuďmi,
- životný optimizmus,
- obetavosť,
- zodpovednosť,
- schopnosť kritického myslenia.

EMPATIA

Empatia sa dá definovať v rôznych dimenziách, teoreticky, terminologicky, subjektívne a operačne. „*Empatia je schopnosť prejavujúca sa ochotou a snahou čo najpresnejšie vnímať, zachytiť a pochopiť klientov aktuálny aj potenciálny vnútorný svet so všetkými jeho subjektívnymi významami a pocitmi. Je sprevádzaná emočnou účasťou a pozitívnym záujmom o druhého človeka, ktorému svoje poznanie terapeut taktným spôsobom priebežne dáva najavo.*“ [3] Empatiu možno chápať ako sociálnu zručnosť, ktorá sa rozvíja v rámci sociálnej interakcie. Možno ju však chápať ako prostriedok alebo nástroj medziľudskej komunikácie, ktorá zahŕňa počúvanie, porozumenie a zdieľanie tohto porozumenia druhému. *Empatia je schopnosť vcítiť sa do vnútorného citového a zážitkového sveta iných ľudí. Je to schopnosť pochopiť druhého ako seba samého, vcítiť sa do jeho kože, vidieť jeho očami, počúvať bez predsudkov, vedieť sa vcítiť do postavenia druhého, vedieť odhadnúť jeho potreby, nerobiť súdy, ale ostať samým sebou.* [7]

Koníčková [7] uvádza, že existujú **tri druhy empatie**:

- **emočná empatia** je schopnosť vcítiť sa do emócií druhých a vedieť ich prežívať ako vlastné.
- **kognitívna empatia** je schopnosť rýchle porozumieť pocitom druhých ľudí.
- **kontrolovaná empatia** - schopnosť regulovať svoje emócie podľa potreby.

Empatiu definuje britský vedec Baron-Cohen, [2] ktorý uvádza dve základné definície empatie „*empatickými sa stávame vtedy, keď opustíme zameranie iba na svoju myseľ a namiesto toho sa zameriame na myseľ dve.*“ Toto vymedzenie naznačuje, že empatia znamená duálne zameranie, že máme na zreteli myseľ druhého človeka v rovnakom okamihu, ako svoju vlastnú myseľ. Empatia je komponent psychologických fenoménov, základ altruizmu a morálneho usudzovania,

terapeutický nástroj, interdisciplinárne skúmaný fenomén. Je to psychologický konštrukt, pri ktorom v súčasnej teórii a praxi nie je zjednotené, či ide o vlastnosť, proces alebo stav. Podobne, ako pri viacerých fenoménoch v psychológii, aj schopnosť empatie bola v histórii ľudstva oveľa skôr, ako ju E. Titchener pomenoval práve slovom empatia.

Baron-Cohen [2] dodáva, že jeho prvá definícia ignoruje proces a obsah toho, čo sa počas empatie deje, preto ďalej rozširuje definíciu slovami „*Empatia je schopnosť identifikovať, čo si niekto iný myslí alebo cíti, a reagovať na myšlienky a pocity druhého človeka primeranou emóciou.*“ Znamená to, že pri prežívaní empatie nielen rozpoznáme, ako sa druhý cíti, ale na jeho emóciu aj reagujeme. Táto moderná teória chápe empatiu nielen ako schopnosť vcítiť sa, ale kladie dôraz na schopnosť adekvátne zareagovať na pocity druhého človeka.

Empatia je forma ľudskej komunikácie zahrňujúca jednak načúvanie a porozumenie, ale i oznamovanie porozumenia klientovi. Preto je dôležité dať empatiu klientovi najavo. Empatia sa zameriava a vychádza z takého druhu fyzickej prítomnosti a kontaktu, ktorý umožňuje jeho pozorovanie a načúvanie, ktorý umožňuje sociálnemu pracovníkovi pohľad do sveta klienta. Ten musí byť schopný vidieť svet očami klienta, zistiť ako tento svet vyzerá, funguje a ako ho klient vníma. Stručne zhrnuté empatia je v prvom rade určitým druhom ľudského kontaktu, prostriedok k vstupu do súkromného sveta klienta, schopnosť byť citlivý a reagovať na zmeny odohrávajúce sa v klientovi. [10]

U jednotlivých autorov badať rôzne pohľady a prístupy k definovaniu pojmu empatia. Jedni ju vnímajú ako vlastnosť, iní ako stav či proces. Na základe toho je možné vyvodiť stručnú charakteristiku týchto troch dimenzií jej vnímania:

- Empatia ako vlastnosť je chápaná ako osobnostná vlastnosť, rys, schopnosť, ktorá môže mať emocionálnu aj kognitívnu stránku.
- Empatia ako stav - ako situačne špecifický stav býva vnímaná ako nepriama, či sprostredkovaná reakcia na určitý podnet alebo osobu. Reakcia to môže byť kognitívna, afektívna, či afektívno-kognitívna. Na základe intraindividuálnych rozdielov sa ľudia líšia v tom, ako ju prežívajú. Môžu sa teda vyskytnúť značné rozdiely medzi osobou pozorovateľa empatie a druhou osobou.
- Empatia ako proces je empatia popisovaná ako multifázový proces. Znamená to, že je zložená zo striedajúcich sa sekvencií prežívania, ktoré aktuálne vzniká a zdieľania týchto pocitov s inou osobou.

Kunyková a Olsonová [8] prezentujú nasledujúci pohľad na pojem empatia. Spracovali ho na základe dôkladného štúdia a analýzy odbornej literatúry z

oblasti zdravotníckych vied publikovaných v období rokov 1992 – 2000. Definovali päť konceptov vnímania empatie v odbore zdravotníctvo, a to:

1. *ľudská vlastnosť* - vrodená, prirodzená schopnosť, súčasť emocionálnej inteligencie človeka;

2. *profesionálny stav* - naučená komunikačná zručnosť, založená prevažne na kognitívnych a behaviorálnych komponentoch, ktoré sa využívajú na porozumenie klienta a následne vyjadrenie tohto porozumenia;

3. *komunikačný proces* - výnimočná forma komunikácie; proces, v ktorom odborník vníma emócie a situáciu klienta, potom vyjadrí ich pochopenie, a na základe toho sa klient cíti pochopený;

4. *starostlivosť* - úkony a postupy v rámci zdravotnej starostlivosti, ktoré naplnia jeho fyziologické potreby a zmiernia jeho emocionálne trápenie;

5. *špeciálny stav* - recipročný vzťah vybudovaný počas dlhšieho časového obdobia medzi klientom a zdravotníckym personálom; v ostrom kontraste oproti definíciám, kde je empatia v zdravotníctve chápaná v rámci profesionálnych vzťahov, možno až vzťah priateľský.

Baron-Cohen [2] vychádza z predpokladu, že každý človek má vyvinutý empatický mechanizmus, určujúci do akej miery je ten ktorý človek empatický. Empatiu klasifikuje do štyroch kvantitatívnych stupňov, ktoré sú:

- nízka empatia,
- stredná empatia,
- nadpriemerná empatia,
- veľmi vysoká empatia.

Zároveň uvádza aj ďalšie rozdelenie pozdĺž spektra Gaussovej krivky na sedem úrovní. Označuje to za kvalitatívne členenie. Považuje ho za veľmi významné, pretože prináša kvalitatívne odlišnosti, ktoré sa na rôznych miestach rozdelenia objavujú. Jedná sa o nasledujúcich sedem kvalitatívnych úrovní empatie:

1. Úroveň 0

Je to absolútny extrém v rámci spektra empatie. Jedinec nemá žiadnu empatiu. Je schopný trestných činov, vrátane vraždy, mučenia, znásilnenia, má ťažkosti s vytváraním vzťahov. Nie je schopný prežívať smútok ani vinu.

2. Úroveň 1

Podobne i jedinec na tejto úrovni je schopný ubližovať svojmu okoliu, ale dokáže do istej miery reflektovať svoje činy, dokonca ich do istej miery oľutovať. Ak sú jeho agresívne tendencie spustené nejakým podnetom, nedokáže sa ovládať a zastaviť. Vtedy dochádza k negácii až „vypnutiu“ jeho empatie, prestáva vnímať pocity druhých, a je schopný extrémneho násillia.

3. Úroveň 2

Jedinec s pomerne dostatkom empatie, ktorý dokáže zabrániť fyzickej agresii. Problémové však je celkové ovládanie, vyskytuje sa častý krik, nadávky, urážky smerujúce voči ostatným. Nie je pre neho prirodzené vnímať, ako sa cíti druhí. V spoločnosti zvyčajne pôsobí neprijemne, vstupuje do osobného priestoru druhých, komentuje vzhľad a nedostatky iných, a pod.. Sebareflexie je schopný iba vtedy, ak je k nej priamo vyzvaný.

4. Úroveň 3

Uvedomuje si, že má problém s empatiou a snaží sa to skrývať. Nie je príliš zručný v sociálnom kontakte. Samotárske typ vyhýbajúci sa ľuďom v okolí, práci, komunite, nerozumie vtipom ani výrazom tváre.

5. Úroveň 4

Títo ľudia sa neradi rozprávajú o emóciách a pocitoch, neradi sa zdôverujú, zvyčajne ide o uzavreté typy osobnosti. Ich priateľstvá sú založené skôr na spoločných záujmoch a aktivitách, ako na emocionálnej intimitate.

6. Úroveň 5

Táto úroveň predstavuje oblasť nadpriemernej empatie. Zaraďujeme tu viac žien ako mužov. Často sa zameriavajú na emócie iných, navyše sú pozorní v interakcii s ľuďmi v práci aj doma. Zaujímajú sa o to, ako sa druhí majú a o čom premýšľajú. Tieto informácie zachytávajú od ľudí v bežnej komunikácii, nemusia sa priamo pýtať.

7. Úroveň 6

Títo jedinci disponujú pozoruhodnou empatiou. Sú neustále zameraní na iných ľudí. Opúšťajú či obetujú svoje vlastné záujmy, aby sa mohli zaujímať, podporovať a pomáhať iným.

Môžeme vyvodiť záver, že väčšina definícií pojmu empatia má jeden spoločný základ, a to „vcítenie sa“. Empatia je súčasťou emocionálnej inteligencie a svojou podstatou je to vlastne schopnosť vcítenia sa do pocitov a situácie iného človeka. Ide o vlastnosť, ktorá nie je vrodená, ale v človeku sa formuje v priebehu jeho života pod vplyvom prostredia, kultúry, viery, uznávaných hodnôt, tradícií. Je možné ju ovládať, pracovať s ňou aj zdokonaľovať. Empatia má významné miesto nielen vo viacerých odborných profesiách, ku ktorým zaraďujeme aj sociálnych pracovníkov, ale predovšetkým v každodennom kontakte človeka s človekom.

ZÁVER

Sociálny pracovník prichádza pri svojej práci do častého a najmä úzkeho kontaktu s ľuďmi. Jeho práca spočíva v riešení problémov a úloh, ktoré sa riešia na osobnej úrovni. Rola sociálneho pracovníka často vyžaduje rýchle a správne rozhodnutie, osobné nasadenie pri riešení problémov klientov, emocionálnu

rovnováhu, teoretickú a praktickú erudovanosť a samozrejme aj dodržiavanie etiky. Tým, ako sociálny pracovník pôsobí na klienta, aký zvolí tón hlasu, prípadne, ako sa snaží pomôcť klientovi ovplyvňuje celkovú atmosféru a ich vzťah. Profesionál je človek, ktorý nie len, že získal oprávnenie na výkon špecifickej profesie, ale je to človek, ktorý disponuje osobnostnou výbavou prislúchajúcou danej profesii. Osobnostné predpoklady sociálneho pracovníka sú súhrnom vlastností, ktorými by mal disponovať a ktoré mu uľahčujú a skvalitňujú jeho prácu s klientom. Empatia je jednou z nich, ktorá by v jeho výbave nemala chýbať.

SUMMARY

During his own work, a social worker comes into frequent and especially close contact with people. His job is to solve problems and tasks that are solved on a personal level. The role of a social worker often requires a quick and correct decision, personal commitment to solving clients' problems, emotional balance, theoretical and practical erudition and, of course, adherence to ethics. It affects the overall atmosphere and their relationship, how the social worker influences the client, how he chooses the tone of his voice, or how he tries to help the client. A professional is a person who has not only obtained the right to perform a specific profession but is a person who has the personal equipment belonging to the given profession. The personal preconditions of a social worker are a set of qualities that he should have at his disposal, and which make his work with the client easier and better. Empathy is one of them that should not be missing in his equipment.

REFERENCES

1. BALOGOVÁ, B. – GERKA, M. – ALEŠ, P. 2002. *Úvod do sociálnej práce*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU, 2002. 81 s. ISBN 80-8068-120-1.
2. BARON-COHEN, S. 2014. *Věda zla : nová teorie lidské krutosti*. Brno : Emitos, 2014. 249 s. ISBN 978-80-8717-137-0.
3. BAŠTECKÁ, B. et al., 2009. *Psychologická encyklopedie : aplikovaná psychologie*. Praha : Portál, 2009. 520 s. ISBN 978-80-7367-470-0.
4. GÉRINGOVÁ, J. 2011. *Pomáhající profese*. Praha : Triton, 2011. 200 s. ISBN 978-80-7387-394-3.
5. GULOVÁ, L. 2011. *Sociální práce*. Praha : Grada, 2011. 208 s. ISBN 978-80-2473-379-1.
6. HUDECOVÁ, A. – JUSKO, P. – VAVRINČÍKOVÁ, L. – BROZMANOVÁ GREGOROVÁ, A. – PAPŠO, P. 2010. *Profesionálne kompetencie sociálnych*

- pracovníkov v kontexte intencionálnych a inštitucionálnych reflexií.* Banská Bystrica : Pedagogická fakulta Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, 2010. 150 s. ISBN 978-80-557-0112-7.
7. KONÍČKOVÁ, J. 2018. *Ako si precvičovať empatiu.* [online]. [2021-05-15]. Dostupné na: <<https://eduworld.sk/cd/jaroslava-konickova/5132/ako-si-precvicovat-empatiu>>.
 8. KUNYK, D. – OLSON, J. K. 2001. Clarification of conceptualizations of empathy. In *Journal of Advanced Nursing*. Oxford : John Wiley & Sons Ltd, 2001, volume 35, issue 3, p. 317-325. ISSN 0309-2402 / 1365-2648 (online) DOI: 10.1046/j.1365-2648.2001.01848.x
 9. LACA, S. 2011. Dobrovoľníctvo ako jedna z foriem vzdelávania a integrácie sociálnych pracovníkov v súčasnej societe. In KOMIŠÁKOVÁ, D. – HALAGOVÁ, E. – TANCÁROVÁ, V. (eds.). 2011. *Dobrovoľníctvo a jeho vplyv na edukáciu detí a mládeže : zborník prednášok zo študentskej konferencie.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2011. ISBN 978-80-555-0375-2.
 10. MATOUŠEK, O. et al. 2003. *Metody a řízení sociální práce.* Praha : Portál, 2003. 384 s. ISBN 80-7178-548-2.
 11. SLAMĚNÍK, I. 2011. *Emoce a interpersonální vztahy.* Praha : GRADA Publishing, 2011. 208 s. ISBN 978-80-247-3311-1.
 12. SOTNIAKOVÁ, E. 2002. Etika v sociální práci. In LEVICKÁ, J. 2002. *Zborník príspevkov z konferencie : Etika a sociálna práca.* Trnava : Katedra teórie sociálnej práce – Fakulta zdravotníctva a sociálnej práce Trnavskej univerzity v Trnave, 2002. s. 59–62. ISBN 80- 8877420-9.

EMPATHY AS A PERSONAL ASSUMPTION OF A SOCIAL WORKER

Daniela BARKASI, associate professor, St. Elizabeth University of Health and Social sciences, Department of Beatific M. D. Trček in Michalovce, Partizánska 23, Michalovce 071 01, Slovakia, daniela.barkasi@gmail.com

Abstract

The paper is devoted to the personal preconditions of a social worker, which are, in addition to the qualification preconditions, theoretical knowledge and acquired skills, an integral part of the personality of every social worker. We also consider empathy to be one of the important personality traits of a social worker. In the presented paper, we define the concept of empathy, the personality of a social worker, which is a very important component in his work as well as in relation to the client.

Keywords

Social worker, client, personality, empathy

DOGMATICKÝ CHARAKTER KÁNONOV

Vladimír KOCVÁR

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

Častou otázkou pri štúdiu pravoslávnej teológie je otázka vzťahu dogmy a kánonu. Ich spoločných a rozdielnych znakov, významu, využitia. Takéto otázky vznikajú najčastejšie z akejsi potreby presného zadefinovania pojmov. Preto sa pokúsime v skratke vysvetliť, prečo pravoslávna teológia nerobí striktný rozdiel medzi dogmou a kánonom a neoddeľuje ich od seba. Pojem dogma je používaný na označenie vieroučnej pravdy, ktorá je pravdivá a prijatá v Cirkvi bezvýhradne. Pojem kánon sa používa na označenie pravidla Cirkvi, prijatého do všeobecného záväzného používania. Veľmi jednoducho vzťah dogmy a kánonov opísal Vladimír Losský, ktorý hovorí: „Kánony, regulujúce život Cirkvi „v jej pozemskom aspekte“, sú neoddeliteľné od kresťanských dogiem. Nie sú to zákonné predpisy v pravom zmysle slova, ale aplikácia dogiem Cirkvi, jej Bohom zjavenej Tradície vo všetkých oblastiach kresťanského spoločenstva.“ [3]

Veľmi jasne tu vidno, že Pravoslávna cirkev neoddeľuje „teoretické“ a „praktické“ veci života, nerobí z dogiem „teóriu“ a z kánonov „prax“, ale považuje ich za spoločné a neoddeliteľné. Na príklade niekoľkých kánonov všeobecných snemov a svätých apoštolov by sme chceli dokázať toto tvrdenie.

49. pravidlo svätých apoštolov hovorí: „Ѽще кѣѡ, єпископъ, ѡнѣ преевѣтеръ, креститѣ не по гѣню ѡчрежденію, бо оца ѡ сѣа ѡ сѣаго дѣа, но въ трѣхъ безначальныхъ, ѡнѣ въ трѣхъ сыновѣхъ, ѡнѣ въ трѣхъ ѡутѣшителѣхъ: да бѣдетъ ѡзбѣрженъ.“ [2] (Ak nejaký biskup alebo kňaz krstí nie podľa ustanovenia Hospodina, v mene Otca, Syna i Svätého Ducha, ale (v mene) troch Bezpočiatočných alebo troch Synov alebo troch Utešiteľov, nech bude zvrhnutý).

Pravoslávni kánonisti [4] datujú vznik Apoštolských pravidiel do konca III. resp. začiatku IV. storočia poukazujúc sa na pravidlá I. všeobecného snemu a miestneho antiochijského snemu, ktoré už obsahujú odvolávku na prax zachytenú v Apoštolských pravidlách. Západní autori [1] datujú ich vznik až na koniec IV., resp. začiatok V. storočia. V každom prípade sa v tomto pravidle odrážajú triadologické spory typické pre IV. storočie. Správnosť formuly krstu je daná Svätým Písmom a potvrdená dogmatickým vyjadrením Symbolu viery. V

synootcovstve a činiacich aj iné neznesiteľné, i všetkých ostatných heretikov (lebo je tu veľa takých, pochádzajúcich hlavne z krajov Galácie), ktorí túžia zjednotiť sa s pravoslaviím, prijímame ako pohanov. V prvý deň ich činíme kresťanmi, na druhý katechumenmi, na tretí potom zaklínáme trojnásobným dýchnutím do tváre a uší a tak ich katechizujeme a prikazujeme prebývať v chráme a počúvať Písmo a až potom ich krstíme.)

Tu je však zaujímavý fakt, že niektoré skupiny heretikov (ariáni, makedoniáni, apolinaristi) sú tak, ako novatiáni, prijímaní iba myropomazaním, pričom iné kategórie heretikov (eunomiáni, montanisti, sabeliáni) majú byť prijímaní do Cirkvi ako pohania, teda katechizáciou a krstom. Dôvod je praktický. Kánony poznajú takúto dvojitú prax prijímania do Cirkvi na základe rozšírenia a nebezpečenstva konkrétnej herézy pre Cirkev v konkrétnom čase. Ariánstvo bolo v tej dobe na ústupe a ostatné skupiny heretikov neboli tak úporní v odmietaní pravého učenia, preto im Cirkev vyšla s ikonometrických dôvodov v ústrety. Neznamená to však akceptáciu nesprávneho učenia, pretože myropomazanie je možné vykonať iba ak „sa písomne zaviazu a vyhlásia kľatbu na každú herézu, ktorá učí inak, ako učí Svätá, Božia, Všeobecná a Apoštolská Cirkev“, teda zrieknu sa nesprávneho učenia a prijmu učenie Cirkvi.

Stálosť a nemennosť vierouky Cirkvi je tradične vyjadrená v prvých pravidlách snemov, odvolávaním sa na predchádzajúce snemy a neustále prebývanie Cirkvi v jednote s rozhodnutiami predchádzajúcich snemov. Prvé pravidlo II. všeobecného snemu hovorí: *СВЯТЫЕ ОТЦЫ, СОБРАВШЕЕСЯ ВЪ КОНСТАНТИНОПОЛѢ, УПРЕДѢЛИЛИ: ДА НЕ ѠМѢНЯЕТСЯ ѠМБѢОЛЪ ВѢРЫ ТРѢХЪ ѠОТЪ ѠСМИНАДЕАТИ ОТЦЕВЪ, БЫВШИХЪ НА СОБОРѢ ВЪ НИКЕИ, ЧТО ВЪ БѢДѢНІИ, НО ДА ПРЕВЫБѢЕТЪ ѠНЫИ НЕПРЕЛОЖЕНЪ: И ДА ПРЕДѢТСЯ АНДѢЕМѢ ВСАКАА ѢРЕСЬ, И ИМЕННУ: ѢРЕСЬ ѢВНОМІАНЪ, АНОМЕѢВЪ, АРІАНЪ ИЛИ ѢВДОЖІАНЪ, ПОЛЪАРІАНЪ ИЛИ ДѢХОВОРЦЕВЪ, САВЕЛІАНЪ, МАРКЕЛІАНЪ, ФѠТІІАНЪ, И АПОЛІНАРІАНЪ. [2]* (Svätí otcovia, ktorí sa zišli v Konštantínopole, rozhodli: Nech sa neruší Symbol viery tristoosemnástich otcov, ktorí boli na sneme v Nikei, ktorá je v Bitýnii, ale nech ostáva bez zmeny. Nech je vydaná anatéma každá heréza, a konkrétne: heréza eunomiánov, anomejov, ariánov alebo eudoxiánov, poloariánov alebo duchoborcov, sabelliánov, marceliánov, fotiniánov a apolinariánov.)

Prvé pravidlo IV. všeobecného snemu hovorí: *Ѡ СВЯТЫХЪ ОТЕЦЪ, НА КАЖДОМЪ СОБОРѢ, ДОНЫНѢ ИЗЛОЖЕННЫА ПРѢВНАА СОБЛЮДАТИ ПРИЗНАЛИ МЫ СПРАВЕДАНЫМЪ. [2]* (Uznali sme za spravodlivé dodržiavať pravidlá doteraz prijaté svätými otcami na všetkých snemoch).

Prvé pravidlo Trullského snemu vymenúva všetky predchádzajúce snemy a hlási sa k ich vieru zdôrazňujúc potrebu *ХРАНИТИ НЕПРИКОСНОВЕННѢ*

НОВОВВЕДЕНІАМЪ И ИЗМѢНЕНІАМЪ ВѢРѢ (chrániť vieru nedotknuteľnú novotami a zmenami). Na konci zdôrazňuje: ВРАТКѢ РЕЦИ, ПОСТАНОВЛѢМЪ, ДА ВѢРА ВѢРХЪ ВЪ ЦРКВИ БЖІЕЙ ПРОСЛАВЕНШІА МЖІЕЙ, КОТОРЫЕ БЫЛИ СВѢТІЛАМИ ВЪ МІРѢ, СОДЕРЖА СЛОВО ЖІЗНИ, СОБЛЮДАЕТСЯ ТВѢРДОЮ, И ДА ПРЕБЫВАЕТЪ ДО СКОНЧАНІА ВѢКА НЕПОКОЛЕБИМОЮ, ВКЛѢПЪ СЪ БГОПРЕДАНЫМИ НХЪ ПИСАНІАМИ И ДОГМАТАМИ. ѾМЕТѢМЪ И АНАДЕМАТИТЕБЕМЪ ВѢРХЪ, КОТОРЫХЪ ОНИ ѾМЕТѢЛИ И АНАДЕМАТИТЕБОВАЛИ, ЯКѢ ВРАГѢ ИСТИНЫ. [2] (Krátko povedané, ustanovujeme, aby viera všetkých mužov, oslávených v Cirkvi, ktorí boli svetlami vo svete, obsahujúca slovo života, bola zachovávaná pevnou a nech prebýva do konca veku nevyvrátiteľná, spolu s ich Bohomdanými listami a dogmami. Odmietame a preklíname všetkých, ktorých oni odmietali a preklínali ako nepriateľov pravdy).

V tom istom duchu vieroučnej jednoty a nemeniteľnosti, žijúc rovnakou Tradíciou Cirkvi sa vyjadruje aj prvé pravidlo VII. všeobecného snemu: Ѽ БЖІЕСТВЕННЫА ПРАВИЛА СО ОУСЛАЖДЕНІЕМЪ ПРИЕМЛЕМЪ, И ВСЕЦѢЛОЕ И НЕПОКОЛЕБЛЕМОЕ СОДѢРЖИМЪ ПОСТАНОВЛЕНІЕ СІХЪ ПРАВИЛЪ, ИЗЛОЖЕННЫХЪ Ѿ ВСЕХВАЛЬНЫХЪ АПОСТОЛЪ, СВАТЫХЪ ТРДБЪ АХЪ, И Ѿ ШЕСТИ СВАТЫХЪ ВСЕЛЕНСКИХЪ СОБОРОВЪ, И ПОМѢСТНО СОБІРАВШІА ДЛА ИЗДАНІА ТАКОВЫХЪ ЗАПОВѢДЕЙ, И Ѿ СВАТЫХЪ ОТСЦЪ НАШИХЪ. [2] (Božské pravidlá s radosťou prijímame a úplne a bez zakolísania dodržiavame ustanovenia týchto pravidiel prijatých všetkýmioslavovanými apoštolmi, svätými trúbami Ducha, šiestimi všeobecnými snemami, i miestnymi (snemami), ktoré sa zišli, aby prijali takéto prikázania ako aj našimi svätými otcami).

Odklon od pravej viery, od dogmy má za následok kánonický trest. Heretik odpadáva od Cirkvi, je považovaný za škodlivý faktor, za „suchý konár“. Nedeje sa tak samozrejme, automaticky. Vždy tomu predchádza dlhšie obdobie pokusu o návrat, o prijatie pravej viery, o jej neodmietanie. Jasne to vidíme na príklade Nestória, ktorý dlhú dobu viedol písomnú komunikáciu so sv. Cyrilom Alexandrijským. Keď však bolo zrejmé, že nehodlá ustúpiť, či nechať si vysvetliť pravú vieru, Cirkev na III. všeobecnom sneme pristúpila k sankciám. Ak čítame pozorne, zistíme, že sedem z ôsmich pravidiel III. všeobecného snemu hovorí práve o rozhodnutiach týkajúcich sa Nestória, jeho učenia a prívržencov. Odklon od pravého učenia má za následok zbavenie duchovenskej hodnosti duchovenstva, ktoré padlo do nestoriánstva.

V podobnom zmysle sa obnovuje aj cirkevný poriadok po veľkých nepokojoch vyvolaných ikonoborectvom. Po obnovení úcty k ikonám a prijatí dogmy o uctievaní ikon bolo siedmym všeobecným snemom nariadené vrátiť do chrámov nielen ikony, ale aj ostatky svätých, ktoré boli ikonoborcami z chrámov odstraňované. Siedme pravidlo tohto snemu jasne spája otázku ostatkov svätých

s pravou vierou Cirkvi: *Богѡ рѣди, ꙗже коѡѡрыѣ честиныѣ храмь ѡсвѣщениѣ безъ свѣтѣхъ мощѣй мѣченическыхъ, ѡпредѣлаемъ: да бѣдетъ совершенѡ въ нѣхъ положенїе мощѣй изъ ѡбычною молїтвою. ꙗже же ѡныиѣ ѡбращаетца нѣкїи епископъ, ѡсвѣщающїи храмъ безъ свѣтѣхъ мощѣй: да бѣдетъ извѣрженъ, ꙗко прѣстѣпнѣшии церкѡвныѣ предѣлїѣ.* [2] (...preto, ak niektoré drahocenné chrámy boli posvätené bez svätých ostatkov mučeníkov, určujeme: nech v nich bude vykonané uloženie ostatkov so zvyčajnou modlitbou. Ak sa odteraz nájde nejaký biskup, ktorý posväť chrám bez svätých ostatkov, nech bude zvrhnutý, ako ten, ktorý prestúpil cirkevnú tradíciu.)

Ako jasne vidno z uvedených príkladov, celá kánonická tradícia Pravoslávnej cirkvi je pevne ukotvená v dogmatickom učení Pravoslávnej cirkvi, je s ním v súlade a na základe pravej viery tak vedie k pravému životu. Dogmatické učenie nie je odtrhnuté od „praktického“ života, ktorý je naopak, postavený na vierouke Cirkvi. Ortodoxia je tak ukazovateľom cesty k ortopraxii.

SUMMARY

The Orthodox Church does not separate the "theoretical" and "practical" things of life, does not make dogism "theory" and canons "practice," but considers them to be common and inseparable. The permanence and immutability of the Church's faith is traditionally expressed in the first rules of the Assemblies, by reference to previous Assemblies and the constant stay of the Church in unity with the decisions of previous Assemblies. Deviation from the true faith, from dogma, results in canonical punishment. The heretic falls away from the Church, he is considered a harmful factor, a "dry branch". This does not happen, of course, automatically. This is always preceded by a longer period of attempt to return, to accept the true faith, not to reject it. We can clearly see this on the example of Nestorius, who for a long time conducted a written communication with St. Cyril of Alexandria. The examples of individual canons given in the article show that the whole canonical tradition of the Orthodox Church is firmly rooted in the dogmatic teachings of the Orthodox Church, is in accordance with it and thus leads to a true life on the basis of true faith. Dogmatic teaching is not detached from "practical" life, which, on the contrary, is based on the faith of the Church. Orthodoxy is thus an indicator of the way to orthopraxis.

REFERENCES

1. FUNK, F, X. 2010. Die Apostolischen Konstitutionen: Eine Litterar-Historische Untersuchung. Whitefish : Kessinger Publishing LLC, 2010. 384 p. ISBN 978-1168596925.

2. *The book of the Rules of the Holy Apostles, the Holy Ecumenical and Local Councils, and the Holy Fathers.* Moscow : The Trinity Lavra of St. Sergius, 1992. 482 p. ISBN 5-85-28-0-135-6. /Кни́га пра́вилъ святы́хъ апо́столовъ, святы́хъ собо́ровъ вселе́нскихъ ѿ помѣ́стныхъ, ѿ святы́хъ о́тцевъ. Москва : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. 482 с. ISBN 5-85-28-0-135-6./
3. LOSSKY, V. 2012. *The Mystical Theology of the Eastern Church.* 2. ed. Sergiyev Posad : The Trinity Lavra of St. Sergius, 2012. 586 p. ISBN 978-5-903102-36-5. /ЛОССКИЙ, В. 2012. Очерк мистического богословия восточной 115 церкви. 2-е изд. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. 586 с. ISBN 978-5-903102-36-5./
4. MILASH, N. *Canons of Orthodox church with commentary.* Belgrade : Istina, 2004. 645 p. ISBN 86-82555-04-2. /МИЛАШ, Н. 2004. Правила Православне цркве с тумачењима. Београд : Истина, 2004. 645 с. ISBN 86-82555-04-2./

DOGMATIC NATURE OF CANONS

Vladimir KOCVAR, assistant professor, Faculty of Orthodox Theology,
University of Presov, Masarykova 15, 08001 Presov, Slovakia,
vladimir.kocvar@unipo.sk, 00421517724729

Abstract

The whole canonical tradition of the Orthodox church is rooted in the dogmatic teachings of the Orthodox Church. It is in harmony with it, and on the base of the true faith thus leads to a true life. On the examples of canons, we are trying to show that dogmatic teaching is not detached from "practical" life, which, on the contrary, is built on the true faith of the Church. Orthodoxy is thus an indicator of the path to orthopraxy.

Keywords

dogma, canon, heresy, ecumenical council, orthopraxy

SVIATOK NARODENIA PRESVÄTEJ BOHORODIČKY V PATRISTICKO-LITURGICKOM PONÍMANÍ

Milan PETRISKO

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

ÚVOD

Prvým sviatkom cirkevného roka je jeden z tzv. dvanástich Hospodských a Bohorodičných sviatkov - Narodenie Presvätej Bohorodičky. Nie náhodou videli svätí otcovia a cirkevní spisovatelia v narodení dlho očakávaného dieťaťa a v duchovnom význame tohto narodenia analógiu so stvorením sveta a človeka -Bohom. Skutočne, práve v tomto okamihu, v okamihu Narodenia Presvätej Bohorodičky je položený začiatok našej spásy. Spolu s Narodením Bohorodičky sa začína obnova všetkého porušeného pádom prarodičov Adama a Evy, a pre samotné ľudské pokolenie sa otvára cesta k víťazstvu nad hriechom a smrťou.

HISTORICKO-TEOLOGICKÝ KONTEXT SVIATKU

Sviatok Narodenia Presvätej Bohorodičky Cirkev ustanovila pomerne skoro. O sviatku existuje zmienka už zo 4. storočia. Podľa svedectiev Cirkevnej tradície svätá apoštolomrovná cisárovná Helena začiatkom 4. storočia postavila v Palestíne chrám na počesť a pamiatku Narodenia Božej Matky. O tejto udalosti rozprávajú už svätí Ján Zlatoústý a Epifanij Cyperský na východe a rovnako blažený Augustín spolu s Hieronymom Stridonským na západe. Podobne aj tvorcovia oslavných hymnov našej Cirkvi, akými boli svätí: Anatolij – patriarcha Konštantinopolský (5. str.), German – patriarcha Konštantinopolský (8. stor.), prepodobný Ján Damaský (+780), svätý Andrej, episkop Krétsky (8 stor.), Jozef Studitský (9. stor.) a mnohí ďalší, ktorí na tento sviatok zanechali viacero pochvalných slov, rovnako potvrdzujú túto udalosť [8].

Téma väčšiny homílií, ktoré boli napísané svätými otcami na Sviatok Narodenia Presvätej Bohorodičky, sa sústreďuje najmä na to, že touto udalosťou sa začína Božie dielo na zemi, ktoré možno nazvať jedným slovom – „spása“. [6] Pre svoje vtelenie „*pri uskutočňovaní Božieho zámeru (ikonómie)*“ [5] si Boží Syn vyberá Prečistú Pannu, ktorá podľa svojho otca pochádza z kráľovského rodu

Dávidovho a podľa svojej matky Anny z veľkňazského rodu Áronovho. Predpovedaná prorokmi, zo všetkých rodov vybraná, Presvätá Deva Mária, bola dcérou cnostných a spravodlivých rodičov, plodom vrúcnej viery a modlitby, vyprosenej od Boha prestarenými a bezdetnými – Joakimom a Annou. [5] Zo suchého neplodného koreňa Jesseho dal sám Boh vzrast výhonku, ktorý mal vydať kvet - Christa. Už nastalo to priblíženie, dotyk Stvoriteľa so stvorením, ktoré sa malo završiť Jeho úplným zjavením sa vo svete. Nastalo zmierenie Boha s človekom a bol položený základ pre zničenie kliatby nad Adamom a Evou, ktorá sa mala dosiahnuť prostredníctvom vykúpenia. [6]

Narodenie Presvätej Bohorodičky v zhode s bohoslužobnými textami, je radosťou pre celý svet – „*anjelov a ľudí*“, [5] lebo z Nej zažiarilo pre všetkých – „*Svetlo Pravdy – Isus Christos*“. [5] Presvätá Deva, kvôli svojej veľkej čistote a pokore, poslúžila veľkému tajomstvu spásy skrze Vtelenie Boha, lebo Ona sa stala Matkou Stvoriteľa všetkých, [5] chrám Boží a živé nebo, „*Svätý trón pripravený na zemi*“. [5] Svätý Andrej Krétsky v Slove na deň Narodenia Presvätej Bohorodičky hovorí, že tento sviatok je počiatkom všetkých sviatkov. Je dvermi k blahodati a pravde. Sviatok v ktorom sa pre Tvorcu všetkého tvorí živý chrám. Podľa slov svätých otcov deň Narodenia Presvätej Bohorodičky je radosťou celého sveta, pretože Bohorodičkou sa celý ľudský rod obnovil a smútok pramatky Evy sa zmenil na radosť. [8] Dnes sa rodí Presvätá Panna a svet sa s ňou obnovuje. [5]

Svätá Cirkev v bohoslužobných piesňach sviatku oslavuje priblíženie Boha v blahodatnej jednote s ľudstvom v osobe Presvätej Bohorodičky, narodenej podľa Božieho prisľúbenia. [5] „*Dnes sa zvestuje radosť celému svetu, zaviali vetry, ohlasovatelia spásy: ruší sa neplodnosť našej prirodzenosti. Lebo neplodná Anna sa stáva matkou Panny, ktorá ostala Pannou aj po Narodení Stvoriteľa*.“ [5] Preto Boh, ako to výstižne opisujú svätí otcovia v bohoslužobných textoch „*vosprijem chúdšeje*“ [4] (prijmúc horšie), teda naše telo, „*podast mi lučšeje*“ [3] dal nám to lepšie, čiže obnovenie a zbožštenie.

Narodenie Bohorodičky je udalosť, ktorá v skutočnosti podáva konečný duchovný výsledok celej starozákonnej histórie Izraela, no zároveň otvára cestu k Novému zákonu. Narodenie Prečistej Panny je teda aj novým začiatkom, novým východiskovým bodom v existencii ľudského rodu a sveta. Podľa slov svätého Andreja Krétskeho Narodenie Bohorodičky je poslednou najdôležitejšou udalosťou v histórii Starého Zákona. Zároveň je „*prahom*“ a „*dverami*“ Nového Zákona, ktorého dejiny sa začínajú práve narodením Presvätej Bohorodičky ako Matky Bohočloveka, Ktorý dobrovoľne prichádza na svet. [1] Narodenie

Bohorodičky je stretnutím dvoch Zákonov a stáva sa prechodom zo stavu otroctva do Novozákonného Kráľovstva Blahodati. [3]

Starý Zákon nebol schopný zasvätiť ľudí k blahodatnému životu v Bohu, nemal silu zjednotiť ich so Stvoriteľom. Nemohol viesť k úplnému víťazstvu nad zlom, nemohol darovať skutočnú slobodu z moci hriechu, diabla a smrti. Zákon mohol hriešnikovi iba odkryť jeho vinu pred Bohom, zrodiť v ňom smäd po Bohu, no nebol schopný tento smäd uhasiť. Zákon dával Židom správne pochopenie toho, čo je skutočné dobro, ale nemohol im dať duchovnú silu na získanie tohto dobra. Zákon poukazoval na hlbokú priepasť zapríčinenú pádom Adama a Evy, ktorá ležala medzi Bohom a človekom, no nebol schopný prehodiť most cez túto duchovnú priepasť, zjednocujúcu človeka s Bohom. Bol vychovávateľom židovského ľudu k Bohu, ale nedával im potrebnú silu na tento duchovný rast, dozrievanie, ktoré teraz v Novom Zákone vychováva veriacich k miere dospelosti, ktorou je plnosť Christa. [Ef 4, 13] Zákon povolával starozákonných ľudí k životu s Bohom, no nebol týmto životom. Zákon teda nebol schopný premôcť hriech a dať človeku slobodu od moci satana a smrti. Nemohol zachrániť, no prebúdzať v ľuďoch túžbu po spase. [3]

Podľa svätého Andreja Krétskeho, začiatkom prechodu od starozákonného otroctva k novozákonnej slobode bola práve udalosť Narodenia Bohorodičky. Matka Božia, ktorá sa síce narodila pod vládou Zákona, no prijala vo svojej útrobe Darcu novozákonnej Blahodati – Christa. Stala sa prostredníčkou medzi zákonom Starej Zmluvy a novozákonnou Blahodatou. Prostredníctvom Nej, podľa slov svätého Andreja „*bol zrušený Zákon a blahodať zažiarila*“. Preto svätiteľ ďalej dodáva, oslavujúc Presvätú Bohorodičku: „*Raduj sa, Prostredníčka Zákona a Blahodati, spečatenie Starého a Nového Zákona*“. [1] V podobnom duchu, vo svojom slove hovorí prepodobný Ján Damaský, obracajúc sa k Presvätej Bohorodičke: „*Skrze ňu sa uskutočnila premena Zákona a odkryl sa duch, skrytý pod písmom*“ [7] starozákonných spisov a nariadení. Presvätá Bohorodička sa stala prostredníčkou medzi Starým a Novým zákonom, aj keď Jej rodičia Joakim a Anna, na rozdiel od svojej dcéry, úplne prislúchali Starému zákonu. V tomto zmysle sa ukázali ako akýsi živý symbol duchovnej neplodnosti Starého Zákona, ktorý sa odrazil na ich vlastnej dlhoročnej fyzickej neplodnosti. Napokon, nariadenia Mojžišovho Zákona, podobne ako Joakim a Anna, boli tiež duchovne „neplodné“ a „bezmocné“, pretože nemohli dať veriacim skutočné poznanie Boha. Podľa slov svätého Nikolaja Kabasilu boli Joakim a Anna najlepším výhonkom Starého Zákona, ktorý Starý Zákon mohol dať ľudskému rodu. [3]

Napriek tomu Zákon a novozákonnú Blahodať treba považovať za úzko prepojené. Zákon a Blahodať sú koniec koncov, dve najdôležitejšie etapy jedinej, nerozlučnej, posvätnnej histórie spásy ľudského rodu, ktorú ľuďom dáva ten istý pravý Boh. Aj keď Blahodať mnohonásobne prevyšuje Zákon, podľa slov apoštola Pavla, je Blahodať ako dar Božej lásky zjavený ľuďom, ktorý je naplnením zákona. [Rim 13, 10] Táto Blahodať Božej lásky je naplnením, realizáciou Zákona v tom zmysle, že s príchodom na svet Isusa Christa sa uskutočnilo zjednotenie človeka, ktorý žil pod Zákonom a bol verný tomuto zákonu s Bohom. Isus Christos v Evanjeliu rovnako potvrdzuje, že neprišiel zrušiť Zákon ani Prorokov, ale naplniť. [Mt 5, 17] Christos naplní tento Zákon preto, aby nám daroval inú, oveľa dokonalejšiu plnosť - najvyššiu mieru darov Božej blahodate: „...aby z Jeho plnosti sme my všetci prijali, aj blahodať za blahodaťou. Lebo Zákon bol daný skrze Mojžiša, ale blahodať a pravda prišli skrze Isusa Christa.“ [Jn 1, 16-17] Mnohé roky starozákonní spravodliví očakávali tento dar. [3] Podľa slov svätého Nikolaja Kabasilu boli Joakim a Anna práve takými svätými spravodlivými, ktorí v sebe preukazovali to najlepšie, čo bolo obsiahnuté v Zákone, a zároveň neustále žili v nádeji na skorý prechod od Zákona k Blahodati. Preto sa Presväta Bohorodička podľa Božej prozreteľnosti narodila práve Joakimovi a Anne, ktorá bola plodom tejto ich svätej nádeje. [3]

Udalosť Narodenia Bohorodičky, podľa slov sv. Andreja Krétskeho, znamená koniec starozákonných ustanovení a začiatok samotnej novozákonnej pravdy. Je novým počiatkom v histórii spásy ľudského pokolenia. Preto sa cirkevný sviatok Narodenia Bohorodičky uskutočňuje na samom začiatku kalendárneho bohoslužobného roka. Podľa slov sv. Andreja, je počiatkom všetkých sviatkov. O tom hovorí tiež svätý Fotios, patriarcha Konštantinopolský: „Tento sviatok - Narodenie Matky Božej, má nepochybne pred všetkými ostatnými sviatkami výsadu provenstva.“ Ako to ďalej prirovnáva svätý: „Tak, ako koreň je základom pre konáre, kmeň, kvety a nakoniec plody, bez ktorého nič ďalšie nemôže rásť, tak ani bez sviatku Narodenia Presvätej Bohorodičky by nevzišiel žiaden iný sviatok. Sviatok Narodenia Bohorodičky je koreňom alebo prameňom, či počiatkom a je známy ako deň spásy celého sveta.“ [2]

O základnom duchovnom význame Narodenia Presvätej Bohorodičky pre celý ľudský rod jasne hovorí prepodobný Ján Damaský vo svojom slove, ktoré začína slovami: „Dnes je počiatok spásy sveta.“ [7] Prepodobný Teodor Studita tento sviatok nazýva svetlým a hovorí o ňom ako o začiatku budovania spásy a príchodu Boha k ľuďom. [3]

Narodením Prečistej Bohorodičky ešte samozrejme nebolo uskutočnené samotné spasenie ľudského rodu, no bol však položený jeho začiatok. Lebo človeka nezachraňuje práve narodená Panna, ale Ten, Ktorý prichádza, aby sa z nej narodil – Boží Syn. Hospodin Isus Christos, a nie Božia Matka, je naším Spasiteľom a Vykupiteľom z hriechu. Ako zdôrazňuje prepodobný Ján Damaský, *„nie anjel, nie posol, no Samotný Hospodin príde a zachráni nás“*. [7] Práve preto, nielen za spásu ľudstva, no aj za samotný sviatok Narodenia Bohorodičky, máme ďakovať Jedinému Bohu.

Avšak naša spása sa zároveň uskutočnila práve prostredníctvom Bohorodičky. Bez Nej by bol príchod Christa na svet nemožný. Ako hovoria svätí otcovia, Narodenie Bohorodičky je akousi predprípravou a základom Vtelenia Christa. Podľa slov prepodobného Justína (Popoviča), sviatok Narodenia Bohorodičky je *„začiatkom nového príchodu Christa na svet – ako Spasiteľa ľudského rodu. Hriechom prvých ľudí bol Christos odtiaľ vyhnaný“. Teraz, spoločne s rodiacou sa Božou Matkou, Hospodin opäť prichádza na tento svet – ako jeho Vykupiteľ a ako Víťaz nad hriechom“*. [9] Svätí otcovia neustále pripomínajú úzku duchovnú prepojenosť dvoch udalostí spasiteľnej histórie – Narodenie Bohorodičky a Narodenie Isusa Christa. Takto, podľa slov svätých otcov, sviatok Narodenia Prečistej Devy je iba začiatkom, no pravým zavŕšením a naplnením sviatku je už úplne iná udalosť – zjednotenie Slova s telom v útrobe Božej Matky.

Dlhé očakávania padlého ľudského rodu sa teraz naplňajú v príchode Spasiteľa na svet. Podľa svätých otcov týmto dňom sa pre Adama a Evu približuje dlho očakávané otvorenie dverí rajskej záhrady, kedysi zatvorenej kvôli ich hriechu. Kedysi všetci ľudia, kvôli hriechu prvého Adama, boli odsúdení na smrť (fyzickú aj duchovnú), no teraz v Novom Adamovi – Christovi, celý ľudský rod získava nový počiatok večného života. Tak ako v Adamovi všetci zomierajú, tak v Christovi budú všetci oživení. [1Kor 15, 22]

Rovnako svätí otcovia v súvislosti s obrazom Christa ako Nového Adama, už nechápu pod takýmto Rajom staré prebývanie prvých ľudí uprostred Edemu, ale svätý Gregor Palama nazýva Rajom predurčeným pre Nového Adama samotnú Prečistú Devu. Práve Jej útroba je pre Hospodina novým rajským sadom – miestom Jeho príbytku, materinským obydlím Bohomládenca Christa. Sv. Gregor hovorí o Presvätej Bohorodičke ako o prekrásnom Raji Nového Adama – Isusa Christa, v Ktorom sa vtelil, a od Ktorého sa narodil Nový Adam. [3]

Pokračujúc v takomto duchovnom paralelizme, svätý Nikolaj Kabasila porovnáva Božiu Matku so starozákonnou Evou. Podľa neho, ak možno Christa nazvať Novým Adamom, tak Bohorodičku je možné nazvať Novou Evou.

Samozrejme, na rozdiel od starej Evy, Nová Eva – Prečistá Panna – nemala nijaký osobný hriech. No aj napriek tomu medzi nimi existuje určitá podoba. Podobne stará Eva, kedysi dobrá pomocníčka svojho muža, Nová Eva - Bohorodička je takisto blahou Pomocníčkou pri budovaní našej spásy [3].

V osobe Presvätej Bohorodičky má celé ľudstvo účasť na spásе ako Bohoľudskom diele. Ona sama je najlepším počiatkom ľudského rodu a ľudskej prirodzenosti. „*Ňou sa spája pozemské s nebeským.*“ [5] Ona „*ruší kľatbu a daruje požehnanie*“, [5] je „*Adamovo a Evino obnovenie, prameň neporušiteľnosti, kvôli ktorému sme získali zbožštenie a od smrti oslobodenie*“. [5]

ZÁVER

Sviatku Narodenia Presvätej Bohorodičky je zasvätený celý rad krásnych svätootcovských homílií. Všetky z nich nám pomáhajú pochopiť nielen duchovný význam samotného tajomstva narodenia Bohorodičky od prestarených a neplodných rodičov, ale tiež preniknúť do dogmatických hĺbok teologického učenia Cirkvi o Presvätej Bohorodičke, o Jej večnom panenstve, o význame Jej osobnosti v dejinách spásy ľudského rodu. Okrem iného, tieto svätootcovské kázne oslavujú veľkosť Jej svätosti a duchovného zápasu. Jasne rozprávajú o mravnej dokonalosti Matky Božej a vznešene hovoria o nezištnej materinskej láske Prečistej Panny k Jej Synovi. Keďže našou snahou bolo najmä ozrejmiť sviatok Narodenia Presvätej Bohorodičky z pohľadu svätootcovského, snažili sme sa aspoň trochu načrieť z tohto bohatstva Pravoslávnej cirkvi a takýmto spôsobom sprístupniť hĺbku bohoslovia ukrytú v tomto sviatku.

SUMMARY

The Feast of the Nativity of the Blessed Virgin Mary is dedicated to a plenty of beautiful holy father's homilies. All of them help us to understand not only the spiritual significance of the very mystery of the Nativity of the Virgin from old and infertile parents, but also to penetrate into the dogmatic depths of the Church's theological teaching on the Blessed Virgin, about her eternal virginity, about the importance of her personality in the history of the salvation of the human race. Among other things, these holy sermons celebrate the greatness of Her holiness and spiritual struggle. They speak clearly of the moral perfection of the Mother of God and sublimely speak of the selfless maternal love of the Pure Virgin for Her Son. Since our effort was mainly to clarify the feast of the Nativity of the Blessed Virgin from the point of view of the holy fathers, we tried to draw

at least a little out of this wealth of the Orthodox Church and thus make available the depth of theology hidden in this feast.

REFERENCES

1. ANDREW OF CRETE, 1869. Homilies for the Nativity of the Blessed Virgin Mary. In *Selected words of the Holy Fathers in honor and glory of the Most Holy Mother of God*. Saint Petersburg, 1869. /АНДРЕЙ КРИТСКИЙ, 1869. Гомилии на Рождество Пресвятой Богородицы. Ин Избранныя слова святых отцев в честь и славу Пресвятой Богородицы. Санкт-Петербург, 1869./
2. PHOTIOS, Patriarch of Constantinople, 1998. *Sermon for the Nativity of the Most Holy Theotokos*. Moscow : Alfa i Omega, 1998. /ФОТИЙ, патриарх Константинопольский. 1998. Слово на Рождество Пресвятой Богородицы. Москва : Альфа и Омега, 1998./
3. MALKOV. P. 2017. *Nativity of the Blessed Virgin Mary. Anthology of patristic sermons*. Moscow : Nikea, 2017, 256 p. ISBN 978-5-91761-777-0. /МАЛКОВ. П. 2017. Рождество Пресвятой Богородицы. Антология святоотеческих проповедей. Москва : Никея, 2017. 256 с. ISBN 978-5-91761-777-0./
4. MINEYA MARCH. Kiev : Kiev-Pechersk Lavra, 1893. 261 p. /МИНЕЯ МАРТЪ. Киев : Киево-Печерская Лавра, 1893. 261 с./
5. MINEYA SEPTEMBER. Kiev : Kiev-Pechersk Lavra, 1893. p. 146, 147, 148, 151, 152, 166. /МИНЕЯ СЕПТЕМВРІЙ. Киев : Киево-Печерская Лавра, 1893. с. 146, 147, 148, 151, 152, 166./
6. SKABALLANOVICH, M. 2004. *Nativity of the Blessed Virgin Mary*. Kiev : Publishing House "Prolog", 2004. 190 p. ISBN 966-8538-03-X. /СКАБАЛЛАНОВИЧ, М. 2004. Рождество Пресвятой Богородицы. Киев : Издательство Пролог, 2004. 190 с. ISBN 966-8538-03-X./
7. WORKS OF ST. JOHN OF DAMASCINE. 1997. *Christological and polemical treatises. Words for the Mother of God holidays. Word for the Nativity of the Blessed Virgin Mary*. (transl. and comment. M. Kozlov, D. E. Afinogenov). (ed. A. V. Vdovichenko). Moscow : Martis, Orthodox St. Tikhon Theological Institute, 1997. 351 p. ISBN 5-7248-0044-6. /ТВОРЕНИЯ ПРЕПОДОБНОГО ИОАННА ДАМАСКИНА, 1997. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. Слово на Рождество Пресвятой Богородицы. (пер. и коммент. М. Козлов, Д. Е. Афиногенов).

- (ред. А. В. Вдовиченко). Москва : Мартис Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1997. 351 с. ISBN 5-7248-0044-6./
8. SHIMANSKY, G. 2002. *Liturgy*. Moscow : Moscow Theological Academy, 2002. 352 p. ISBN 5-900249-37-9. /ШИМАНСКИЙ, Г. 2002. *Литургика*. Москва : Московская духовная академия, 2002. 352 с. ISBN 5-900249-37-9./
9. YUSTIN POPOVICH. 2016. Church of All Saints. Holy Mother of God in the Church. In *Bulletin of the German Diocese of the Russian Orthodox Church Abroad*. Munich : Edition of the monastery of ven. Job of Pochaev, 2016, no. 4, p. 4-13. ISSN 0930-9039. /ЮСТИН ПОПОВИЧ. 2016. Церковь Всех Святых. Пресвятая Богородица в Церкви. In *Вестник Германской Епархии Русской Православной Церкви за границей*. Мюнхен : Издание обители преп. Иова Почаевского, 2016, но. 4, с. 4-13. ISSN 0930-9039./

THE NATIVITY OF THE BLESSED VIRGIN MARY IN THE PATRISTIC-LITURGICAL CONCEPT

Milan PETRISKO, doctorand, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov, Masarykova 15, 08001 Presov, Slovakia, milan.petrisko@smail.unipo.sk, 00421517724729

Abstract

The aim of this theological work is to examine and clarify the historical origin of the feast of the Nativity of the Blessed Virgin Mary. In our environment, we have very little information about this holiday, which is beginning to appear especially during the Nestorian disputes, when various false teachings about the Blessed Virgin Mary were spread. Therefore, we worked mainly with liturgical books reflecting the Orthodox ecclesiastical tradition. This tradition has been overshadowed many times by the false teachings, additions, and apocrypha that the Church still faces today. Another goal was to confront the work with the works of the Holy Fathers, which give us a correct view of the researched issues. In the final part, the work tries to analyze and connect the knowledge with the Church tradition and the Scriptures. Based on these criteria, it aims to provide a comprehensive view of the issues examined.

Keywords

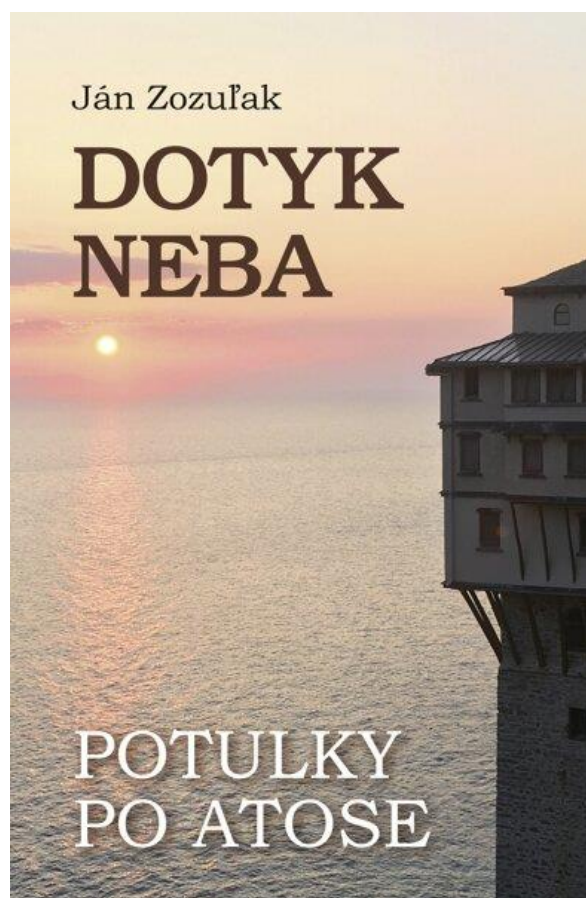
Feast, Nativity, Blessed Virgin Mary, holy fathers, liturgical texts

DOTYK NEBA : POTULKY PO ATOSE

/Jan Zozulak, Bratislava, 2020, 239 p., ISBN 978-80-971806-4-5. – Ján Zozuľak,
Bratislava 2020, 239 s. ISBN 978-80-971806-4-5./

(review)

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



Svätá Hora Atos je pre mnohých mladých ľudí dôvodom návštevy práve kvôli tomu, že hľadajú zmysel svojho života. Mnohí prichádzajú zo zvedavosti, iní kvôli turistike a neporušenej prírode, iní s konkrétnymi otázkami, na ktoré im vo svete nevie nikto odpovedať. Toto hľadanie s otvoreným srdcom sa na tomto svätom mieste stáva požehnaním a zo Svätej Hory odchádzajú premenení s úplne iným pohľadom na svoj život. Kniha profesora Jána Zozuľaka nám predstavuje presne túto situáciu. Mladý človek (autor knihy) prichádza z bývalej postkomunistickej republiky zasiahnutej ateizmom na miesto, o ktorom málo kto na Slovensku vedel, že vôbec existuje. Ako uvádza aj sám autor knihy, na naliehanie svojich priateľov sa rozhodol napísať svoju osobnú skúsenosť z návštevy tohto svätého miesta. Aj vďaka tejto návšteve

môže čitateľ nahliadnuť do života mníchov, ktorí sa rozhodli opustiť svetský spôsob života a žiť anjelským životom, ako sa mníšsky život označuje v pravoslávnej tradícii. Práve v tomto období, kedy autor navštívil toto sväté miesto pre pravoslávnych kresťanov, mal možnosť stretnúť sa s veľkými

osobnosťami mníšskeho života, akými boli svätý Pajisij Svätohorský, svätý Porfýrios Kausokalyvský, svätý Sofrónios Essexský či svätý Efrém Katunakský. V knihe sú spomenutí aj mnohí ďalší askéti, ktorí ešte žijú medzi nami, ale aj takí, ktorí medzitým odišli do večného života. Pri čítaní tejto knihy musí byť čitateľovi jasné, že tieto zážitky a skúsenosti bežný človek len tak nezíska.

Pre samotného autora, ako to on sám hovorí, to bolo veľké Božie požehnanie, ktoré mu odhalilo neobyčajné bohatstvo svätohorských monastierov. Svätá Hora je posiatá množstvom mníchov, ktorí boli významnými osobnosťami v našom svetskom ponímaní života. Boli to bývalí právnici, lekári, architekti, niektorí dokonca milionári, ale aj napriek svojmu významnému postaveniu vo svete pocítili duchovnú prázdnotu, ktorú žiadne svetské bohatstvo a radovánky nedokázali naplniť. Pochopili, že človek je stvorený na Boží obraz a podobu a jeho zmysel života tu na zemi spočíva v niečom úplne inom. Ich hľadanie zmyslu života sa skončilo, keď ich noha vstúpila na toto sväté miesto záhrady Presvätej Bohorodičky. Pocítili, že toto je ich domovina, miesto, kde aj napriek duchovnému zápasu, ktorý nie je vôbec ľahký, je toto miesto pre nich začiatkom rajskeho života. Môžem smelo tvrdiť, že to boli osoby anjelov žijúcich telesne na zemi, ale dušou už teraz v Raji. S radosťou môžem povedať, že každý, komu nie je ľahostajný jeho duchovný život, bez rozdielu, či je to muž alebo žena, by si mal túto knihu prečítať.

Autor sa nesnažil podať len nejaké jednoduché historické fakty monastierov, ktoré sa tam nachádzajú už viac ako tisíc rokov. To, čo je v tejto knihe neoceniteľné a neopakovateľné, je vlastná skúsenosť autora s osobnosťami, ktorí žili jednoduchým, ale neuveriteľne bohatým duchovným životom. V našom svetskom živote by sme ich možno vnímali ako nejakých čudákov či bezdomovcov, ale už pri prvom rozhovore by sme pochopili, že títo ľudia „nie sú z tohto sveta,“ pretože pre tento svet už dávno zomreli.

S veľkou radosťou som vzal túto knihu do svojich rúk a tešil som sa ako malý chlapec, že si ju prečítam. Je to aj kvôli tomu, že sám som mal možnosť svojimi hriešnymi nohami niekoľkokrát vstúpiť na túto svätú zem. Spolu s autorom knihy, profesorom Jánom Zozulakom, som mal možnosť stretnúť sa so živými osobnosťami Svätej Hory. Tieto veľké osobnosti Svätej Hory však nie sú spomínané v tejto knihe, čo mi vlieva do duše nádej, že raz budem čítať pokračovanie osobných skúseností, ktoré sme spolu zažili. Verím, že táto kniha sa stane inšpiráciou pre mnohých ľudí, ktorí sú unavení svetským životom a nájdu svoj zmysel v mníšskom živote, ktorý sa pre nich stane nástrojom a zmyslom života na dosiahnutie spásy.

References:

References:

References: