

Souček, Ivan

Interpretácia rituálu vkladania rúk v rímsko-katolickej liturgii na základe predstáv vychádzajúcich z raných náboženských foriem

Sacra. 2007, vol. 5, iss. 2, pp. 144-167

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118444>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Interpretácia rituálu vkladania rúk v rímsko-katolíckej liturgii na základe predstav vychádzajúcich z raných náboženských foriem

Ivan Souček, FF UKF v Nitre,
Katedra etnológie a etnomuzikológie

„...vlož na neho ruky, aby si utíšil bolesť,
a povedz, že bolesť zmizne.“¹

Úvod

Mágia dnes nie je jednoznačný pojem, a zdá sa, že ani v minulosti nebol jej výklad zrozumiteľný a jasný. Vo vzťahu mágie a náboženstva už bolo vytvorených mnoho teórií a hypotéz. Jednotliví autori, ktorí sa venovali tejto sfére výskumu, sa predhánali v tom, akým spôsobom pochopiť vzájomnú interakciu týchto oblastí socio-kultúrnej reality. V odbornej etnologickej a kultúrno-antropologickej literatúre je možné stretnúť sa s jednotlivými názormi autorov na túto problematiku, ktorí vnímajú mágiu buď ako jednoznačnú súčasť akéhokoľvek náboženstva, alebo ju považujú za presný opak náboženstva. Čo sa týka histórie mágie, nie je vôbec možné zistiť obdobie jej vzniku, alebo zistiť konkrétne jej pôvod. Na začiatku väčšiny známych kultúr a civilizácií vystupuje mágia už spolu s náboženstvom. Podľa Eliáša človek sa „nestal mágom v nejakej etape vývoja svojho ľudstva, ale bol ním od samého počiatku“ (Eliáš 1995: 12). Vzhľadom na obťažnosť skúmanej problematiky etnologickeho (ale nielen) záujmu, prevláda stále veľké množstvo nezodpovedaných otázok. V súčasnosti prevláda medzi jednotlivými bádatelmi názor, že vznik a vývoj náboženstva je úzko spätý s vývojom magického myslenia. Akékoľvek vedecké spory o výklade a vzniku náboženstva a mágie boli, sú, a zrejme ešte dlho budú založené predovšetkým na predpokladoch a dohadoch, ktoré nemožno objasniť vzhľadom na priestorovú a časovú dimenziu našej existencie. Základnou hypotézou, z ktorej sa bude autor snažiť vychádzať je, že „všetky obradné náboženstvá obsahujú nejaké prvky mágie“ (Underhill 2004: 188). V tomto prípade však objektom skúmania nebudú všetky obradné náboženstvá, ale len jedno, a to rímsko-katolícky variant kresťanstva. Predmetom interpretácie bude starodávne rituálne gesto, známe ako vkladanie rúk, ktoré v súčasnosti predstavuje neoddeliteľnú súčasť rímsko-katolíckej cirkevnej liturgie, a ktoré sa praktizuje predovšetkým počas cirkevných sviatostí. Jedným z možných pohľadov na tento rituál je jeho interpretácia z pohľadu etnológie a religionistiky (a iných príbuzných vedných odborov). Takýto náhľad na existujúcu skutočnosť môže niektorým ľuďom pripadať heretický a u mnohých ľudí môže vyvolať aj negatívne reakcie. Treba si však

¹ Ebersový papyrus, jeden z najstarších známych zápisov týkajúcich sa liečenia a uzdravovania v starovekom Egypte.

uvedomíť, že vyvolanie takýchto a im podobných reakcií nekorešponduje s cieľom tejto práce a zároveň treba zdôrazniť, že autor sa nepokúša o nejaké novátorstvo. Vzhľadom na existujúcu skutočnosť autor považuje za mimoriadne dôležité zvoliť vhodnú formuláciu niektorých záverov, vychádzajúcich z tejto štúdie tak, aby sa predišlo nedorozumeniam.

Etnológia ako vedná disciplína zameraná na štúdium dejín kultúry, ľudskej civilizácie, spôsobov života spoločností rôznych kategórií a ich vzájomných vzťahov, poskytuje osobité metódy výskumu týkajúceho sa vzťahu mágie a náboženstva. Etnologický aspekt skúmaného problému možno najlepšie vystihuje definícia samotného cieľu skúmania etnológie ako vedy, a to je poznanie sveta „tých druhých“. V tomto prípade ide o poznanie podstaty, z ktorej vychádza rituál vkladania rúk vyskytujúci sa v rímsko-katolíckej liturgii. Etnológia vo vzťahu k súčasnosti skúma kontinuitu, spoločné a diferenciacné znaky každodennej kultúry, ale zaoberá sa aj štúdiom etnických spoločností (okrem iného aj ich náboženských predstáv) na rozličných stupňoch ich vývoja, a to predstavuje jedno z hlavných východísk, z ktorých autor vychádza pri koncipovaní zvolenej problematiky. Ide teda o štúdium kontinuity predstáv týkajúcich sa existencie mágie v súčasnej socio-kultúrnej realite, do ktorej oblasť náboženských rituálov bezpochyby patrí. Problém synkretizmu náboženských javov v etnológii predstavuje oblasť značne slabo zdokumentovanú, a aj z tohto dôvodu je táto skutočnosť vhodným predmetom odborného záujmu našej vednej disciplíny a je dôležité upriamiť pozornosť na túto problematiku.

Pri koncipovaní spracovanej témy si za hlavné metódy autor zvolil štúdium a následne porovnanie informácií z odbornej literatúry z etnológie, kultúrnej antropológie, religionistiky, teológie, a taktiež spracovanie niektorých marginálnych znalostí z iných oblastí socio-kultúrnej reality. Viaceré teoretické východiská sú podporené etnografickými poznatkami z terénnych výskumov a tým pádom sa zvyšuje ich relevantnosť. Pri spracovaní získaných informácií sa autor bude snažiť vychádzať z analýzy existujúcich poznatkov a následnej komparácie tohto materiálu. Teda v tejto práci pôjde i to, aby sa poukázalo na podstatu rituálu, ktorý sa v rímsko-katolíckej liturgii zvykne označovať ako vkladanie rúk, na základe dnes známeho a prístupného materiálu vychádzajúceho z vedeckého štúdia.

Stav spracovania problematiky v odbornej literatúre

Čo sa týka stavu spracovania danej problematiky v odbornej etnologickej (ale nielen) literatúre stoja za zmienku hlavne názory evolucionistu sira J. G. Fraze-
ra (1994: 49–50), ktorý považoval mágiu za predstupeň náboženstva a vedy, teda postavil celý problém hierarchicky a pokúsil sa o periodizáciu mágie a náboženstva. Dynamistické poňatie vzniku mágie a jej vzťahu k náboženstvu možno nájsť v prácach Marett a Vierkandta. V dielach týchto bádateľov sa presadzuje myšlienka, že „mágia je praktická životná činnosť založená na viere v antropomorfsky chápanú silu, použiteľnú prostredníctvom magického úkonu, ktorý sa postupne premieňa v náboženský úkon“ (Wolf 1992: 28). Karl Beth postavil celý vzťah mágie k náboženstvu, ako vzťah dvoch protistojacích javov, teda považoval magično za pravý opak náboženstva a účel mágie videl v egoistickom konaní: „Beth, pomenáva, že v náboženstve existuje vždy etický moment, ktorý mágii chýba,

náboženstvo nežiada práva, ale zmlovanie“ (Wolf 1992: 28). O vyjasnenie vzťahu medzi mágiou a náboženstvom sa pokúsil aj C. Clemen vo svojej práci *Wesen und Ursprung der Magie*, ktorý postavil mágiu nie do protikladu k náboženstvu, ale ku kultu. K problematike mágie a náboženstva sa svojho času pokúšal vyjadriť aj S. Freud (1991: 61–62), keď za charakteristický prvok mágie považoval vôľu, a práve vôľa stavia mágiu do opozície voči náboženstvu. Niektorí bádatelia, vychádzajúci z Durkheimovej školy, dokonca tvrdili, že mágia a náboženstvo sa nelíšia, lebo vychádzajú z toho istého patologického stavu spojeného s klamami zmyslov, ilúziami a halucináciami „a líši sa len tým, že mágia sleduje konkrétne ciele a je praktickou technikou, kým naopak náboženstvo je orientované abstraktne“ (Wolf 1992: 34). V Encyklopédii ľudovej kultúry Slovenska je možné pod heslom mágia nájsť aj takéto konštatovanie E. Horváthovej: „viera v mágiu vznikla v raných štádiách kultúrneho vývoja, vo všetkých ľudských spoločnostiach. Odrážala sa v čaroch, obradoch, obyčajach, premietla sa do náboženstiev a do povier pretrvávajúcich do súčasnosti“ (Horváthová 1995a).

Za zmienku stojí určite aj názor týkajúci vzťahu mágie a mystiky, ktorý vo svojom monumentálnom diele venovanému fenoménu mystiky, publikovala Evelyn Underhill. Hlavný rozdiel medzi mágiou a mystikou vidí Underhill v egoistickej túžbe po poznaní, namiesto túžby mystika „po bytí“; „obetami nejakého druhu mágie sa najjednoduchšie staneme vtedy, keď prehlásenie „chcem vedieť“ vytlačí z prvého miesta nášho vedomia prehlásenie „chcem byť“ (Underhill 2004: 187).

Čo sa týka etymológie slov mágia a náboženstvo, zvyknú sa uvádzať nasledujúce vysvetlenia. Latinské slovo *religio* predstavuje omnoho širší pojem než slovenské slovo náboženstvo, „záleží na tom, ako vykladať toto latinské slovo, či buď z latinského *relegare – opäť zbierať*, alebo zo slovesa *religare – naspäť viazať*, pričom je nutné uvážiť, že ďalší prenesený význam slovesa *religare – k vďačnosti sa zaviazat'* sa v klasickej latinčine nikdy nepoužíval. Naproti tomu sa spojenie slov *participia relegens* od prvého slovesa *relegere* skutočne používalo vo význame *zbožný*“ (Eliáš 1995: 176). Slovo mágia možno považovať za slovo perzské a „označuje niečo v zmysle „mocný, veľký“, porovnaj v sanskrite slovo „*maha*“, gréčtine „*megas*“, v latinčine „*magnus*“, v rečiach slovanských, hlavne v češtine „*mohu, moci, mohovitý, možný, moc*“, v nemčine „*mögen, Macht*““ (Eliáš 1996: 2).

Ciel' práce

V odbornej etnologickej alebo kultúrno-antropologickej literatúre sa obyčajne pojmom archaické religiózne idey (v starej spisbe sa zvykne uvádzať aj ako primitívne) chápu predstavy a náhľady rozšírené najmä medzi takzvanými prírodnými spoločnosťami, teda medzi príslušníkmi kmeňových spoločností po celom svete. Tieto religiózne predstavy sú charakteristické svojou menšou mierou teoretického prepracovania (ale nielen) na rozdiel od veľkých náboženských systémov (napr. judaizmus, kresťanstvo, taoizmus a iné). Tieto rané náboženské formy, ako sa tiež zvyknú označovať, tvoria neoddeliteľnú súčasť už spomenutých detailnejšie filozoficko-metafyzicky prepracovaných náboženských systémoch. Teda hlavná hypotéza, z ktorej autor tejto práce vychádza, znie, že prvky týchto jednoduchších foriem religiózneho myslenia utvárajú synkretický, a teda neoddeliteľný jav so súčasnými veľkými náboženskými systémami. Aby sa teda prešlo z roviny všeobecnej do kon-

krétnej, zvolil si autor za primárny cieľ tejto práce interpretáciu rituálu vkladania rúk v kresťanskom náboženstve (konkrétne v rímsko-katolíckom variante kresťanstva) na základe predstáv vychádzajúcich z raných náboženských foriem. V tomto prípade sa autor zameria hlavne na predstavy magické, dynamistické, a na ich ponímanie v odbornej etnologickej, prípadne kultúrno-antropologickej literatúre. Teoreticko-metodologický postup, z ktorého sa bude vychádzať, je založený predovšetkým na analýze spomínaného rituálu v dostupnej literatúre z oblasti rímsko-katolíckej liturgie. Ďalej následným rozborom archaických religióznych foriem a komparatívnou syntézou prvkov tejto štúdie, ktoré by mali smerovať do stanovenej cieľa. Pôjde tu tak o synchronný prístup k skúmanému problému, teda autor sa bude snažiť vychádzať zo súčasných javov a procesov, aj keď sa, samozrejme, nevyhne ani historickému porovnaniu. V závere tejto práce autor zhodnotí a interpretuje zistené poznatky, a sformuluje výsledky, ku ktorým bude štúdia zvolenej problematiky viesť. Za sekundárny cieľ tejto práce si autor zvolil komparatívnu štúdiu rituálu vkladania rúk a s ním spojené predstavy o existencii životnej sily, s niektorými paralelami vyskytujúcimi sa v minulosti, ale i v súčasnosti v socio-kultúrnej realite. Sumárny cieľ tejto práce teda je poznanie a pochopenie podstaty, z ktorej vychádza rituál vkladania rúk.

Definícia pojmu „mágia“² z pohľadu etnológie

Jednou z najdôležitejších častí tejto práce je samotná definícia pojmu mágia, a s ňou súvisiaci pojem dynamizmus, vzhľadom k obrovskému počtu všemožných definícií týkajúcich sa mágie, ktoré je možné objaviť v dielach kultúrnych antropológov, sociológov, religionistov, okultistov, teológov a mnohých iných. V Encyklopédii ľudovej kultúry Slovenska definuje Emília Horváthová mágiu ako „súbor obradov a úkonov spätých s vierou v schopnosť človeka ovplyvňovať pomocou nadprirodzených síl iných ľudí, zvieratá, prípadne prírodné javy alebo duchov a bohov“ (Horváthová 1995a), teda na všetko čo ho obklopuje, alebo si myslí, že ho obklopuje. Takéto a im podobné definície, ktoré je možno nájsť u väčšiny etnológov a kultúrnych antropológov, boli podrobené negatívnej kritike, napríklad Ján Kefer sa vo svojej štúdii *Syntetická mágia* vyjadril: „Ak však moderná definícia mágie určená exoternej väčšine operuje aj tak s týmito konzervatívnymi termínmi, preukazuje jej autor buď nedostatočnú znalosť psyché a chápanosť dnešného človeka, alebo analytickú inferioritu svojho ducha“ (Kefer 1991: 25). Avšak vzhľadom na cieľ a predmet tejto práce je uvedená definícia relevantná a z toho dôvodu z nej autor bude vychádzať aj v tomto pojednaní. Mágia je dodnes chápaná „ako systém poznatkov o skrytých silách prírody“ (Wolf 1992: 10), a všeobecne sa dá rozdeliť na „mágiu prírodnú a mágiu démonickú“ (Kieckhefer 2005: 25). V tomto pojednaní sa bude vychádzať z mágie, ktorá sa tiež zvykne označovať ako mágia prírodná (latin. *magia naturalis*), respektíve je možné stretnúť sa v literatúre aj s označením „ľudové čarodejníctvo“ (*sorcellerie*), prípadne mágia deformovaná. Pri detailnejšej

² Mágia – termín pochádza zo staroveku a je odvodený od pomenovania mágov, príslušníkov kňazskej kasty Zoroastrovho učenia, ktorých predchodcov možno hľadať v žrecoch starodávnej árijskej kultúry, ktorí „veštili osud človeka pri jeho narodení, radili ľuďom v spleťoch otázok a situáciách, a uskutočňovali rozličné kúzla a magické úkony. Možno ich porovnať so slovanskými volchvami (hádačmi) a stredoázijskými šamanmi“ (Klíma 2002: 20).

analýze uvedenej definície je možné identifikovať niekoľko zložiek ideí, tvoriacich súčasť mágie, ktoré sú z hľadiska nášho pojednania relevantné:

1) Základným predpokladom, z ktorého mágia vychádza je, že príroda obklopujúca človeka vykazuje existenciu istého skrytého vnútorného súladu, pričom sa nehovorí o osobnom charaktere tohto súladu, respektíve o akejsi osobnej sile. Existencia tejto sily, ktorá preniká a ovláda celý svet i život, sa zvykne v odbornej literatúre označovať ako mana, a vieru v túto silu ako raná náboženská forma manaizmus, prípadne preanimizmus, v súčasnosti sa zvykne používať hlavne termín dynamizmus.³ Teóriu dynamizmu detailne rozpracoval R. R. Marett. Táto teória považuje „za pôvodnú formu náboženstva vieru v nadprirodzené mocnosti a sily,⁴ obvykle chápané ako sily neosobné a nadľudské a hodnotovo neutrálne“ (Horyna 1994: 37). Mana sa viaže a týka tiež oblasti sociálneho vývoja a sociálneho usporiadania, „pôvodne pramení z „vyššej skutočnosti“, môže sa spájať s človekom a v rôznej miere mu prepožičiavať vyšší alebo špecifický sociálny status. Tak je ako mimoriadna schopnosť vlastná náčelníkom, bojovníkom, kňazom či ľuďom so starostou o náboženské úkony, ale nadto všeobecne náleží každému človeku“ (Horyna 1994: 38). V rituáloch preliteratej spoločnosti (obrad Umu-Ti na Raratonge – Cookove ostrovy) bolo zaznamenané predávanie tejto sily aj prostredníctvom „držania za ruku“, keď miestny kňaz (tohunga) prenáša silu na štyroch Európanov. „Nechám na Vás prejsť svoju manu, veďte priateľov so sebou“ (Martino de 2002: 69). To znamená, že pozitívny výsledok je spojený predovšetkým s množstvom, alebo skôr s úrovňou many v človeku, v tomto konkrétnom prípade išlo o prechod bosými nohami cez rozpalené kamene. Takáto nepersonifikovaná sila dostala vo viacerých kultúrnych spoločnostiach osobitý názov, napríklad: yekamušská *wáiyuwena*, Apači ju volajú *dige*, Navajovia *digin*, v kmeňovom spoločenstve Vrane *makspe*, Omahovia *wakonda*, u Irokézov *orenda*, siouxska *vakanda*, dakotská *mahópa*, u algokinských skupín *manito*, u Inuitov *inua*, u Basquov *Adur*, u austrálskych Aboriginov *maban*, v spoločenstve Leni Lenape *manetuwak*, u Salish Kootenai má pomenovanie *sumesh*, v niektorých afrických spoločnostiach je možné sa stretnúť z označením *mungo* alebo *kia*, v Indonézii *kerei*, Vietnamci ju volajú *tinh*, na Sumatre *tondi*, v rímskej mytológii sa hovorí o *numine*, vo fínskej *Väki*, v grčkej *ichor*, v nórskej *seid*, ale aj staroegyptský termín *ka*, čínske označenie *čchi*,⁵ tibetský výraz *dorž*, japonský pojem *ki*, indické pomenovanie *prána*⁶ (Belko 2005: 9; Valbonesi 2007: 1).

³ Z gréckeho dynamis, sila; pojem zaviedol Arnold van Gennep (1873–1957).

⁴ Ide o silu nemateriálnej povahy, ktorá by sa nemala na jednej strane zamieňať s poňatím nejakej „fyzickej“, prípadne na strane druhej, „duchovnej“ sily; „nemateriálne – ako filozofická kategória reality – sa automaticky nerovná Duchovno... transcendentné, nadmyslové, nemateriálne sú v kultúrno-antropologickej literatúre neraz celkom voľne zamieňané s pojmom „nadprirodzené“... životná sila vždy bola a aj dodnes je v rôznych kultúrach vnímaná ako čosi čo je nemateriálnej a teda transcendentnej, v odbornej kultúrno-antropologickej literatúre označovanej aj ako nadprirodzenej povahy, čo však neznamená, že je v daných kultúrach zároveň aj automaticky vnímaná ako čosi, čo je povahy Duchovnej“ (Belko 2002: 13).

⁵ Čchi – „životná energia je energia spojená s dychom. Sídlí so svojím strážcom v prostrednom tan-tchienu umiestnenom v oblasti srdca, v časti tela, ktorá sa nazýva Pozemská ríša“ (Wong 1997: 63).

⁶ Prána – „slovo je odvodené zo sanskritu a znamená v indickej teozofii „životnú silu“, čo môže byť porovnateľné s Reichenbachovým termínom „od“, Paracelsovým pojmom „archeus“, Aristotelovou „entelechiou“, Mesmerovým „životným magnetizmom““ (Nakonečný 1997: 229).

2) Existencia viery v schopnosti človeka ovládať tieto transcendentné sily (chápanie mágie z pohľadu etnológie) v súlade so svojou vôľou a zámerom, a zároveň existencia predstáv o jestvovaní bytostí,⁷ ktoré sú schopné vstúpiť s týmito silami do vzájomnej interakcie. V odbornej etnologickej literatúre sa zvyknú uvádzať dva princípy, podľa ktorých možno rozdeliť mágiu, a to princíp analógie a princíp kontaktu (porov. Frazer 1994). Táto životná sila je potencionálne obsiahnutá v rôznych predmetoch, napríklad: „v nerastoch, magických rastlinách, vo zvieratách, v komponentoch biologického pôvodu, ľuďoch, reči (mágia slova), gestách, pohyboch, magických číslach, čase, priestorových danostiach vhodných na cieľ“ (Horváthová 1995b). V niektorých prípadoch mohol ako magický prostriedok poslúžiť aj samotný človek, čo sa týka tohto postupu na Slovensku existuje množstvo etnografických záznamov: „neveste dali do lona chlapca, aby mala syna; z niektorých úkonov v priebehu svadby bola vylúčená vdova, aby nevestu nestihol rovnaký osud; gravidná žena sa má pozerat na pekných, urastených ľudí a vyhýbať sa pohľadu na mrzákov; pri výročných príležitostiach mali chodiť vinšovať zdraví ľudia; ľan mal siať vysoký človek; v obciach v okolí Zvolena išiel na jar ako prvý orať majetný gazda, aby bola bohatá úroda; ak pri vyváraní bielizne prišiel do domu kominár alebo Cigánka, verili, že sa ju nepodari dobre vybieliť atď.“ (Horváthová 1995b) K archaickým magickým prostriedkom patrilo využitie rôznych rituálnych gest a pohybov, napríklad preskakovanie a obchádzanie určitého objektu mohlo znamenať, že „...*tak vtedy čarovali. Vtedy ale apo až potom mi to neskôr prezradil, starká aj s mamou išli na krížnu cestu a tri rázy ho preskočili, toho chlapca rozbalili preskočili a čo to ešte, voľačo aj vraveli...*“⁸ (Souček 2005: 74) Takisto vyskakovanie patrilo k magickým prostriedkom, napríklad v období fašiangov ženy vyskakovali pri tanci, aby mali vysoký ľan, alebo aby sa dobytok množil, pastier vyskočil pri vianočnom vinšovaní. Eskimácki šamani prostredníctvom magických gest a pohybov navštevujú mesiac, alebo oblietavajú zem, „podľa dochovaných ústnych tradícií lietajú šamani ako vtáky, to znamená, že rozťahujú paže ako vtáky krídla“ (Eliade 1997: 250). Na Slovensku je možné stretnúť sa z množstvom prípadov, keď sa magickým spôsobom ľudia pokúšali vyliečiť chorého človeka prostredníctvom rôznych gest, napríklad „chorobu vyhánali z tela vytískaním, vytriasaním, vykurovaním, ohňom, bitím atď.“ (Bednárík 1954: 43). Spôsoby liečenia boli, a sú rôzne, často sa využívalo napríklad „prenášanie chorôb do stromov, do rastlín, prípadne do zvierat alebo aj do človeka, do vody, do zeme, prípadne do ohňa“ (Bednárík 1954: 15). Išlo tu teda o prenášanie čohosi zlého z chorého človeka prostredníctvom liečiteľa na nejakú časť prírody, či už živej alebo neživej.

Údaje o vkladani rúk v Biblii

V tejto časti sa autor pokúsi priblížiť, sprostredkovať a roztriediť použitie rituálov, pri ktorých sa využívalo vkladanie rúk v jeho pomerne širokej škále, na základe textov Starého a Nového zákona. Za zdroj bolo použité Písmo sväté podľa české-

⁷ Takzvané polodémonické, alebo tiež semidémonické bytosti sú „osoby, o ktorých sa verilo, že majú nadprirodzené vlastnosti. Napríklad striga, bohyňa a podobne, vedia čarovať, ovplyvňovať úrodnosť polí, úžitok dobytku, privolať alebo zahnať živelné pohromy, pričarovať choroby, citovú náklonnosť, predpovedať budúcnosť, odhaliť zlodēja a podobne“ (Chorváthová 1995).

⁸ Informátor č. 1, meno: A. B., rok narodenia: 1929, vierovyznanie: rímsko-katolícke, bydlisko: Starý Tekov.

ho ekumenického vydania z roku 1985. Keďže ide o preklad z hebrejčiny a gréčtiny do češtiny, je možné, že pri preklade došlo k strate významu niektorých slov, čo znemožňuje presnú identifikáciu všetkých príležitostí, pri ktorých dochádzalo ku vkladaniu rúk. V textoch podľa ekumenického prekladu a takisto v kralickej verzii Biblie sa používa termín „vzkladania rúk“, pri prepise autor z pragmatických dôvodov zvolil pomenovanie tohto rituálu ako „vkladanie rúk“, pre lepšiu orientáciu v texte, keďže aj pri ostatných príležitostiach sa spomína tento názov. Takisto autor pokladá za dôležité zdôrazniť, že sa nejedná o teologický náhľad na biblické spisy, keďže takýto náhľad nie je v súlade s charakterom a cieľom tejto práce.

Údaje o vkladani rúk v starom zákone

Starý zákon pozná niekoľko typov vkladania rúk, ktoré sa dajú rozdeliť podľa spôsobu využitia do niekoľkých skupín. Do prvej skupiny sa dá zaradiť prinášanie obetí, na ktoré sa vzťahoval rituál vkladania rúk pred porazením, ktoré sa spomína v Druhej knihe Mojžišovej: „Privedieš býčka ako dar pred stan stretávania a Áron so svojimi synmi vloží ruky na jeho hlavu. Býčka porazíš pred Hospodinom pri vchode do stanu stretávania“ (Ex 29,10–11). „Potom vezmeš jedného barana. Áron so svojimi synmi vloží ruky na jeho hlavu. Barana porazíš“ (Ex 29,15–16). „Potom vezmeš druhého barana. Áron so svojimi synmi vložia ruky na jeho hlavu. Barana porazíš“ (Ex 29,19–20). Ruky tu teda vkladá a akúsi silu tu prenáša nie ten, kto prináša obeť, ale Áron zo svojimi synmi. Na začiatku tretej knihy Mojžišovej Leviticus sa v zápalných obetných rádoch spomínajú pravidlá pre zvieracie obete darované z kráv, bravov, jahniat, kôz a vtáctva: „Vloží ruku na hlavu zápalnej obeti; tá mu získa zaslúbenie a sprostí ho viny“ (Lv 1,4). „Vloží ruku na hlavu svojho daru a porazí obeť pred vchodom do stanu stretávania“ (Lv 3,2). „Ak prinesieš ako svoj dar jahňa, privedie ich pred Hospodina, vloží ruku na hlavu svojho daru a porazí ich pred stanom stretávania“ (Lv 3,7–8). „Ak bude jeho darom koza, privedú ich pred Hospodina, vloží ruku na jeho hlavu a porazí ich pred stanom stretávania“ (Lv 3,12–13). V týchto prípadoch vkladá ruky na zvierania ten, ktorý prináša obeť. V časti nazvanej zvláštne podnety k obetiam sa píše o obetiach za hriech: „Vloží ruky na hlavu býčka a porazí ho pred Hospodinom“ (Lv 4,4). „Starší pospolitosti vloží pred Hospodinom ruky na hlavu býčka a porazí ho pred Hospodinom“ (Lv 4,15). V predchádzajúcom prípade ide o prehešok celej pospolitosti a ruky vkladá starší, prenáša silu: „Vloží ruku na hlavu kozla a porazí ho na mieste, kde sa poráža dobytok pre zápalnú obeť pred Hospodinom“ (Lv 4,24) a ďalej (Lv 4,29,33). Ďalšia príležitosť, pri ktorej sa vkladajú ruky, ktorá sa spomína v Biblii, by sa dala zaradiť do nasledujúcej kategórie, keď sa hovorí o prenášaní hriechov a sily prostredníctvom vkladania rúk na zvieratá: „Áron vloží obidve ruky na hlavu živého kozla. Vyzná nad ním všetky neprávosti Izraelčanov a všetky ich prestúpenia so všetkými ich hriechmi, a vloží ich na hlavu kozla“ (Lv 16,21–22) a o prenášaní týchto hriechov a síl na ľudí. „Vyved toho zloducha von z tábora, tam všetci čo ho počuli, vložia ruky na jeho hlavu a celá pospolitosť ho ukameňuje“ (Lv 24,14). Ďalšia kategória sa vzťahuje na odovzdávanie funkcie v kňazskom úrade a tak tiež odovzdávanie akejsi bližšie neurčenej sily: „Privedieš lévícov pred Hospodina a Izraelčania na nich budú vkladat ruky“ (Nu 8,12) a na odovzdávanie poverenia od Boha. „Vzal Jozua a postavil ho pred kňaza Eleazara i pred celú pospolitosť,

vložil na neho ruky a dal mu poverenie“ (Nu 27,22–23) a požehnanie: „I vztiahol Izrael pravicu a položil ju na hlavu Efrajima, ktorý bol mladší a ľavicu na hlavu Manesovú“ (Gn 48,14). V tomto prípade sa ukazuje pri vkladaní rúk dôležitejšia pravá ruka než ľavá.

Údaje o vkladaní rúk v Novom zákone

Rituál vkladania rúk v Novom Zákone zahrňa oveľa väčšie množstvo príležitostí ako v Starom zákone. Najčastejšie použitie vkladania rúk je možné zaznamenať u Ježiša, ktorý prostredníctvom tohto rituálu liečil chorých, napríklad pri kázaní v Nazarete, ktoré sa spomína v Evanjeliu podľa Marka: „A nemohol tam učiniť žiadny mocný čin, len na niekoľko málo chorých vložil ruky a uzdravil ich“ (Mk 6,5) potom pri uzdravení slepého v Betsaide: „I vzal tohto slepého za ruku a vyviedol ho z dediny; potrel mu slinou oči, vložil na neho ruky a pýtal sa ho: „Vidíš niečo?“. On pozdvihol oči a povedal: „Vidím ľudí, vyzierajú ako stromy a chodia“. Potom



Obr. 1

Rituál vkladania rúk na vitráži v kostole svätej Márii Magdalény. Windmill Hill, Enfield, Middlesex. Anglicko.

mu znovu položil ruky na oči; slepý prehladol, bol uzdravený a videl všetko úplne zreteľne“ (Mk 8,23–25). V Evanjelii podľa Lukáša sa spomína, že Ježiš prostredníctvom vkladania rúk uzdravoval a vyhánal démonov: „Keď slnko zapadlo, všetci k nemu privádzali svojich chorých, ktorí trpeli rozličnými trápeniami; on vkladal ruky na každého z nich a uzdravoval ich. Z mnohých vychádzali démoni a kričali: „Ty si Boží Syn!“ (L 4,40–41) V synagóge uzdravil ženu, ktorá sa nemohla napriamit: „Keď ju Ježiš uvidel, zavola ju a povedal: „Žena, si oslobodená od svojej choroby“, a vložil na ňu ruky; ona sa ihneď vzpriamila a velebila Boha“ (L 13,12–13). Za zmienku určite stojí aj situácia, keď ho hluchý a zle hovoriaci prosí, aby na neho vložil ruku; on však koná inak: „Tu k nemu priviedli človeka hluchého a zle hovoriaceho a prosia ho, aby na neho vložil ruku. Vzal ho stranou od zástupu, vložil prsty do jeho uší, dotkol sa slinou jeho jazyka, vzhliadol k nebi, povzdychol a povedal: „Effatha“, čo znamená, otvor sa!“ (Mk 7,32–33) Za dôležité pokladá autor zdôrazniť aj reč, ktorú predniesol Ježiš pri svojom zjavení jedenástim apoštolom: „Tí, ktorí uveria, budú uskutočňovať tieto znamenia: V mene mojom budú vyhánat démonov a hovoriť novými jazykmi; budú brať hadov do ruky, a ak vypijú niečo smrteľného, nič sa im nestane: na chorých budú vkladat ruky a uzdravia ich“ (Mk 16,17–18), a k tomu treba ešte pridať situáciu zo Skutkov apoštolov, keď Pavol na ostrove Malta uzdraví Publiovho otca: „Publiov otec ležal s úplavicou a horúčkou. Pavol prišiel k nemu, pomodlil sa, vložil na neho ruky a uzdravil ho“ (Sk 28,8) (**Obr. 1**).

Do ďalšej kategórie sa dajú zaradiť situácie, keď Ježiš používa rituál vkladania rúk pri žehnaní deťom a predávaní sily: „Objímal ich, vkladal na ne ruky a žehnal im“ (Mk 10,16). O vzťahu Ježiša k deťom sa ďalej dá dozvedieť: „Vtedy k nemu priniesli deti, aby na ne vložil ruky a pomodlil sa; ale učeníci im to zakazovali“ (Mt 19,13) a tiež v Evanjelii podľa Lukáša sa spomína: „Prinášali mu batolatá, aby sa ich dotýkal. Keď to učeníci videli zakazovali im to“ (L 18,15). Taktiež sa v Skutkoch spomína vkladanie rúk od apoštolov pri prenášaní úradu alebo nejakej sily, respektíve moci: „Priviedli ich pred apoštolov, tí sa pomodlili a vložili na nich ruky“ (Sk 6,6) a tiež sa hovorí o vyslaní Barnabáša a Saula z Antiochie na Cyprus: „A tak po modlitbách a pôste na ne vložili ruky a vyslali ich k dielu“ (Sk 13,3).

Vkladanie rúk, tak ako je zaznamenané vo väčšine prekladov Nového zákona obsahuje ešte jeden druh situácie. Hovorí sa o zoslaní „Ducha svätého“ na človeka, na ktorého sú vložené ruky, interpretácia týchto textov však nie je celkom jasná. Aký vzťah má napríklad sviatosť krstu či birmovania k týmto udalostiam, nie je v Skutkoch dostatočne prepracovaný a „hľadať sviatosti v ich jasnej a vyhranenej podobe už v Skutkoch, to by zrejme znamenalo vzdialiť sa prístupu religionistickému a priblížiť sa skôr liturgii“ (Zbíral 2005: 4). Z toho vyplýva, že nie je možné identifikovať presne vyhranenú sviatosť z textov, ktoré sú prístupné v Skutkoch apoštolov. Ako príklad možno uviesť krst v „mene Pána Ježiša“: „Keď to počuli, dali sa pokrstiť v mene Pána Ježiša. Ako náhle na nich Pavol vložil ruky, zostúpil na nich Duch svätý a oni hovorili v prorockom vytržení“ (Sk 19,5–6) naproti tomu v časti nazvanej Evanjelium v meste Samária sa spomína: „Oni tam prišli a modlili sa za nich, aby tiež im bol daný Duch svätý, lebo ešte na nikoho z nich nevstúpil; boli len pokrstení v mene Pána Ježiša. Peter a Ján teda na nich vložili ruky a oni prijali Ducha svätého“ (Sk 8,15–17). Teda akoby išlo o dve rôzne situácie: pri jednej, pri krste v „mene Pána Ježiša“, zostupuje na pokrstených Duch svätý, pri druhej musia po krste ešte prijať vkladanie rúk, aby na nich zostúpil Duch svätý. Zoslanie

Ducha svätého prostredníctvom vkladania rúk sa ďalej spomína v situácii, keď si chce Šimon kúpiť túto schopnosť: „Keď Šimon videl, že ten, na koho apoštolovia vložia ruky, dostáva Ducha svätého, ponúkol im peniaze a povedal: „Dajte mi tu moc, aby Ducha svätého dostal každý, na koho vložím ruky.“ Peter mu odpovedal: „Tvoje peniaze nech sú zatratené i s tebou: Myslíš si, že dar Boží sa dá získať za peniaze!“ (Sk 8,18.20) a tiež v obrátení Saula je zmienka o zoslaní Ducha svätého: „Ananiáš išiel, vstúpil to toho domu, vložil na Saula ruky a povedal: „Saul, môj brat, posla ma k tebe Pán – ten Ježiš, ktorý sa ti zjavil na tvojej ceste; chce, aby si opäť videl a bol naplnený Duchom svätým“ (Sk 9,17). V druhom liste Timoteovi sa ešte píše: „Preto ti kladiem na srdce, aby si roznecoval oheň Božieho daru, ktorého sa ti dostalo vkladáním mojich rúk“ (2Tm 1,6).

Vkladanie rúk ako súčasť rímsko-katolíckej liturgie⁹

V tejto kapitole je snahou autora predostrieť problematiku vkladania rúk v súčasnej rímsko-katolíckej bohoslužbe, ktorej presnú podobu stanovil II. Vatikánsky koncil. Nie je cieľom autora sledovať históriu vkladania rúk v kresťanskej bohoslužbe, keďže je to pomerne zložitý vývoj, ktorý by si vyžadoval osobitný priestor. Taktiež informácie prezentované v tejto práci nie sú založené na tak širokej základni písomných prameňov, ako by si daná problematika vyžadovala, a zároveň nie je autorovým cieľom predostierať tu teologické aspekty tohto vývoja. Pôjde len o stručnú kategorizáciu a popis rituálu vkladania rúk, ktorý sprevádzajú niektoré liturgické sviatosti v súčasnej rímsko-katolíckej bohoslužbe. Interpretáciou rituálu, ktorá predstavuje cieľ tohto pojednania, sa bude autor zaoberať v ďalších kapitolách.

Súčasťou rímsko-katolíckej liturgie, tak ako je známa dnes, je sedem sviatostí.¹⁰ Čo sa týka teologického výkladu týchto sviatostí, ten sa počas historického vývoja pomerne rozsiahlo rozpracoval a má s v súčasnosti svoju ustálenú podobu. Táto štúdia je však zameraná na celkom iný aspekt týchto sviatostí, ktorý nekorešponduje s teologickým výkladom, keďže to ani nie je predmetom nášho štúdia. Ku konkrétnej podobe sviatostí vrátane slov a modlitieb, zvyklo sa po minulé storočia tvrdiť, že každá jednotlivá sviatosť bola osobne ustanovená historickým Ježišom Kristom a cirkev ich napodobňuje, a tým pokračuje v Ježišovom učení. Tento názor však v poslednom čase slabne, keďže dochádza k menším priestorovo-časovým odlišnostiam, ktorým však nie je nutné pripisovať veľkú dôležitosť vzhľadom k predmetu skúmania. Teda interpretácii rituálu vkladania rúk, na základe predstáv vychádzajúcich z raných náboženských foriem.

Vkladanie rúk počas iniciačnej sviatosti krstu

a) Krst detí: Krst predstavuje vo vedomí kresťanov najdôležitejší moment ich ďalšieho života. Táto predstava vychádza predovšetkým z novozákonných svede-

⁹ Grécke slovo leiturgia (od slovesa leitúrgein) je zložené z podstatného mena ergon = dielo a prídavného mena leitos = patriaci ľudu, v doslovnom preklade znamená leiturgia = dielo ľudu (Adam 2001: 27).

¹⁰ Termín sviatosť pochádza z latinského slova sacramentum a je prevzatý z terminológie rímskeho práva. Cirkev a latinskí spisovatelia používali výraz sacramentum v tom istom zmysle a grécki spisovatelia používali termín mystérion, teda označenie ukrytej pravdy a tajomstva kresťanských obradov (Akimjak 1997: 6).

ctiev, ktoré boli prezentované v predchádzajúcej kapitole. „Kresťanský krst sa odvoláva na príkaz Pána (porov. Mt 28,19; L 16,19)“ (Adam 2001: 153). Schéma obradu krstu detí sa dá rozdeliť do niekoľkých častí. Jednou z nich je bohoslužba slova, a práve pri tejto časti kňaz vkladá mlčky ruky na dieťa, ktoré ide pokrstiť, ale ešte predtým celebrant „s rukami zdvihnutými nad krstencom modlí exorcizačnú modlitbu, v ktorej prosí, aby Boh vyslobodil krstencu z hriechu a učinil ho príbytkom Ducha svätého“ (Adam 2001: 163). A ďalej nasleduje rituál vkladania: „toto vkladanie rúk je v zmysle starorímskej krstnej tradície znamením toho, že krstený ma byť vytrhnutý z moci ducha zla a predaný Kristovi“ (Adam 2001: 163). Dalo by sa povedať, že tu teda ide o akúsi formu exorcizmu. Toto vkladanie rúk predstavuje len jednu z dnes používaných verzií krstu, v súčasnosti sa používa v obmedzenom rozsahu a hlavne v kombinácii s inými formami, napríklad „úkonom ponorenia do vody, obmytia vodou, pokropením alebo pomazaním olejom“ (Krupa 2001: 59).

b) Krst dospelých: Pri začleňovaní do kresťanského života bolo treba prejsť zacvičením, a z toho dôvodu bola vytvorená inštitúcia katechumenátu. Na začiatku tretieho storočia nášho letopočtu obsahovala štruktúra katechumenátu katechézu, ktorá končila modlitbou a vkladáním rúk. Obdobia očisťovania kandidátov je sprevádzané odpovedajúcimi obradmi. Ide tu okrem iného aj o tichú modlitbu s príhovormi a vkladáním rúk. V súčasnosti sa už takýto viacstupňový katechumenát vyskytuje veľmi zriedkavo a je pokladaný za akési staromilstvo (Adam 2001: 165).

Vkladanie rúk počas iniciačnej sviatosti birmovania¹¹

V cirkevnej tradícii sa nachádza ako druhá sviatosť birmovanie. „Trvalo dosť dlho, kým sa birmovanie začalo jednoznačne rozoznávať ako osobitná, od krstu odlišná, sviatosť. V skutočnosti tvorilo s krstom celkový obrad iniciácie, obrad prijatia do Cirkvi“ (Krupa 2001: 92). Tento obrad je už od raných čias kresťanstva sprevádzaný vkladáním rúk, ako naznačuje aj stredoveký názov tejto sviatosti. V minulosti bol tento obrad zdrojom rôznych názorových stretov, aj čo sa týka rituálu vkladania rúk, ktoré hralo dôležitú úlohu už pri spomínanom krste. Zvláštne zdôraznenie biskupského vkladania rúk bolo od štvrtého storočia výrazne zosilnené časovým a priestorovým oddelením krstu a birmovania. Po rôznych úpravách má dnes ustálenú podobu, kde sa za prvotných udeľovateľov označujú biskupi, ktorí počas priebehu sviatosti pomazú neofyta krížom na čelo, a súčasne na neho vkladajú ruky s vyslovením slov: „(Meno), prijmi pečať daru Ducha svätého“. Určite stojí za zmienku aj situácia, keď pri biskupovi počas sviatosti stoja vysluhujúci kňazi, ktorí tiež majú svoju úlohu pri tomto obraze: „Kňazi, ktorí prípadne pomáhajú hlavnému vysluhovateľovi pri udeľovaní birmovania, spolu s ním naraz vkladajú ruky nad birmovancov, ale pritom nič nehovoria“ (Krupa 2001: 96).

Vkladanie rúk počas sviatosti pomazania chorých

Evanjelia na mnohých miestach, tak ako už bolo spomenuté, uvádzajú, že Ježiš uzdravoval chorých. „Skláňa sa k ním plný zľutovania pozdvíha ich; dáva im novú *silu* a nádej, a odpúšťa im ich viny, pokiaľ sú v hriechu; stáva sa milosrdným

¹¹ „Slovo birmovanie je odvodené z latinského *confirmatio*, t. j. upevnenie, posilnenie, u stredovekých teológov sa stretávame s názvom vkladanie rúk“ (Adam 2001: 175).

Samaritánom, ktorý sa ujíma ležiaceho chorého“ (Adam 2001: 244). Cirkev ako nasledovník jeho učenia ustanovila sviatosť, ktorá dostala pomenovanie pomazanie chorých, ktoré sa často zamieňa s pomazaním umierajúcich, pritom ide všeobecnejšie o pomazanie chorých. „Je to sviatosť telesného a duševného zotavenia chorého, sviatosť pomoci a uzdravenia“ (Adam 2001: 245). Takéto pomazanie môže kňaz udeliť počas omše, v izbe chorého alebo v kaplnke. Za riadnych nositeľov tohto pomazania boli stanovení biskupi, farári a každý iný kňaz, ktorý má predbežný súhlas niektorého z menovaných vysluhovateľov. Štruktúra tejto sviatosti je následovná: začína sa litániovými prosbami, kde okrem iného kňaz hovorí: „Vlej do jeho (jej) údov novú životnú silu“ (Akimjak 1997: 58). Po ukončení bohoslužby slova začína jadro obradu a nasleduje vkladanie rúk na hlavu chorého, pričom kňaz nič nehovorí. „Toto v Písme svätom často doložené gesto, symbolizujúce okrem iného vyliatie *sily, moci, milosti* Ducha, je znamením pomoci, uzdravenia a odpustenia“ (Adam 2001: 252).

Vkladanie rúk počas sviatosti svätenia (ordo)

V slede siedmych sviatostí, aký je zaužívaný od vrcholného stredoveku, sa šiesta sviatosť nazýva „sacramentum ordinis“, čo sa zvykne skrátene prekladať ako „sviatosť kňazského svätenia“. Katolícka cirkev rozumie pod sviatosťou svätenia trojstupňový služobný úrad, ktorého nositeľa sa zvyknú označovať ako biskupi, kňazi a jahni. „Tieto tri stupne kňazstva sa udeľujú iba mužom, ktorých schopnosti boli náležite preskúmané“ (Akimjak 1997: 67). V minulosti existovali v Cirkvi aj iné úrady, jedným zo stupňov bol aj exorcistát¹².

a) Svätenie biskupa: „Je obzvlášť významné, že už Pius XII. v apoštolskej konštitúcii „Sacramentum ordinis“ z 30. septembra 1947 z pozície učiteľského úradu rozhodol, že podstatným obradom všetkých troch stupňov svätenia je vkladanie rúk a konsekračná modlitba“ (Adam 2001: 263). Poriadok biskupského svätenia počíta s tým, že hlavný svätiteľ si priberá minimálne dvoch ďalších biskupov za spolusvätiteľov, a zároveň sa predpokladá, že spolusvätiteľmi by sa mali stať všetci ostatní prítomní biskupi, a to vkladáním rúk. Čo sa týka štruktúry celého procesu, vkladanie rúk sa vykonáva mlčky a spája sa s položením evanjeliára na hlavu sväteného, čím je vlastné svätenie dokončené. Za spomenutie určite stoja ešte slová apoštolskej konštitúcie: „Zošli na tohto vyvoleného *silu*, ktorá z teba vychádza, Ducha autority, ktorého si dal svojmu milovanému synovi Ježišovi Kristovi“ (Adam 2001: 266).

b) Svätenie kňaza: Obrad kňazského zasvätenia je svojou štruktúrou veľmi podobný obradom svätenia biskupského a jahenského. Po biskupovom príhovore nasleduje sľub kandidátov, modlitba obce a následne vkladanie rúk. Toto vkladanie prebieha mlčky a po biskupovi vkladajú ruky aj ostatní prítomní kňazi (**Obr. 2**).

c) Svätenie úradu jahna – diakona: Zodpovedá svojou štruktúrou a členením sväteniu kňazskému, po litánii nasleduje vkladanie rúk a konsekračná modlitba. „Vkladanie oboch rúk a konsekračná modlitba tvoria aj tu jadro svätostného úkonu“ (Adam 2001: 273).

¹² „Exorcisti – vkladali na posadnutých ruky a modlili sa za ich uzdravenie. Toto robili i nad katechumenmi. Od 7. storočia exorcizmus prevzali kňazi a oni sa starali o svätenú vodu a poriadok“ (Akimjak 1997: 68).



Obr. 2

Rituál vkladania rúk počas ordinácie na kňaza.

Charizmatické hnutie a rituál vkladania rúk¹³

Charizmatici a charizmatické hnutie predstavujú súčasť rímsko-katolíckej konfesie (ale nielen), v minulosti nebol vzťah cirkvi k charizmám jednotný a dochádzalo k množstvu názorových rozporov. V súčasnosti pôsobí charizmatické hnutie ako súčasť oficiálnych cirkevných štruktúr. Charizmatické hnutie tvrdí, že charizmy sa začínú prejavovať po konverzii alebo nejakom transcendentnom prebudení a dajú sa roztriediť do niekoľkých skupín podľa ich funkcie a využitia. Tieto charizmy sú podľa učenia charizmatického hnutia prístupné každému. Charizmy sú teda „nadprirodzené dary čo do spôsobu, ktoré spočívajú v tom, že dotyčné stvorenie pomocou nich vykonáva svoje prirodzené schopnosti omnoho vyššie a dokonalejšie,

¹³ „Charitky (gr. Charitae, lat. Gratiae) – bohyne pôvabu a krásy, dcéry najvyššieho boha Dia a Ókeandy Eurynomy; Charis – starogrécka bohyňa pôvabu, manželka Hefajstova, pomocníčka bohyne Pallas Atény“ (Zamarovský 1980: 209). Doslovný preklad slova charizma je dar milosti, dar Boží, ale tiež pôsobenie Božie, blaho dať, niektorí teologickí autori zvyknú zdôrazňovať, že charizma „nie je teda samostatným darom, ale umocnením, silou, prítomného Ducha Svätého umocňuje všetky ostatné dary, nie je samostatnou kategóriou, ale priebežnou dynamikou darov prirodzených i nadprirodzených“ (Zveřina 1992: 182).

než bez nich“ (Frankovský 1992: 3). A môžu mať mimoriadny charakter napríklad: uzdravovanie, prorocstvo, rozprávanie jazykmi. Vstup do hnutia je sprevádzaný rituálom, ktorý teológovia zvyknú nazývať ako „krst v Duchu“, alebo tiež sa zvykne používať termín „vyliatie Ducha“. Túto skúsenosť sprevádzajú aj vonkajšie znaky ako napríklad: „modlitby v jazykoch, túžba plakať, teplo na tele, uzdravenie alebo zlepšenie psychického či fyzického stavu, radosť a smiech, slabosť a únava“ (Degro s. a.: 3). Modlitba, ktorá prebieha pri vstupe, za znovuvyliatie Ducha sa uskutočňuje zvyčajne v spoločenstve a jej súčasťou je aj vkladanie rúk. Čo sa týka priebehu stretnutí charizmatikov je rôzny, zvyčajne sa začína modlitbou, pokračuje krátkou katechézou a končí modlitbou za „vyliatie Ducha“ a vkladáním rúk. Jedným z prvkov modlitby je aj očakávanie božskej inšpirácie. Táto časť sa nazýva „charizmatickým priestorom“, prejavujú sa tu rôzne charizmy hlavne dar jazykov a prorocstva, a tie sú spojené aj s rituálom vkladania rúk. Charizmatici praktizujú na týchto stretnutiach aj modlitbu príhovoru a služby, tzv. premodlievanie vkladáním rúk. Tá sa zvykne nazývať aj sociálno-charizmatickou modlitbou (Degro s. a.: 4).

Jednou z chariziem, ktoré sa zvyknú uvádzať je aj „dar uzdravovania“; používa sa preň výraz *charismata iamaton*. Využívanie tejto schopnosti v charizmatickom hnutí nadväzuje na pôsobenie a uzdravovanie Ježiša a jeho učeníkov, ktoré sa niekoľkokrát spomína v biblických textoch. Takisto hnutie sa pokúša prinavrátiť pravý význam pomazaniu chorých, ktoré sa v súčasnosti chápe viac ako „posledné pomazanie, pripravujúce dušu na smrť a súd, než ako sviatosť uzdravenia pre telo a dušu“ (Sullivan 1998: 163). Aktivity hnutia sú sprevádzané modlitbami a počas nich sa zvyčajne vyhradí čas pre modlitby za uzdravenie chorých. „Najtypickejším prvkom modlitby za chorých je v charizmatickej obnove živá viera v Božiu moc uzdraviť všetkých chorých, či telesne, alebo duchovne, či je choroba bežne vyliečiteľná, alebo nie“ (Sullivan 1998: 164). Táto modlitba, ktorá sa koná za uzdravenie chorého je sprevádzaná vkladáním rúk na chorého, a niekedy je sprevádzaná javom, ktorý teológovia označujú ako „pád v Duchu“, keď viacerí ľudia, ktorý sa podrobili modlitbe vkladáním rúk, padli na zem a často zostali na nejaký čas v určitom druhu polospánku.

V ranom kresťanstve sa hovorilo o sprostredkovaní *pneuma* pri vkladaní rúk. V súčasnosti sa však zvykne grécky výraz *pneuma* prekladať v neskoršie zaužívanom výraze ako Duch svätý (*pneuma hagion*), zatiaľ čo v minulosti malo toto pomenovanie význam aj životného dychu, prípadne životného princípu, alebo životnej sily. Z toho dôvodu zrejme charizmatické hnutie označuje tento rituál ako „vyliatie Ducha“ či „krst v Duchu“, a ide tu o teologické vysvetlenie tohto rituálu.

Vkladanie rúk ako rituál magický

Pri interpretácii rituálu vkladania rúk v rímsko-katolíckej liturgii, je dôležité stanoviť si bazálne východiská, z ktorých autor vychádza. Je treba si uvedomiť, že akýkoľvek názor tu prezentovaný vychádza z autorovho náhľadu na existujúce javy a skutočnosti, tieto náhľady reflektujú charakter, predmet a cieľ tejto práce. To znamená, že interpretácia obradu vkladania rúk ako rituálu magického má za cieľ objasniť túto situáciu z pohľadu etnológie, kultúrnej antropológie, prípadne religionistiky. Inak povedané, takýto pohľad nemusí a zrejme by ani nemal (vzhľadom na rozdielnosť prístupov k štúdiu jednotlivých problémov) vykazovať

kongruentné prvky s teologickým náhľadom oficiálnych rímsko-katolíckych štruktúr na prezentované skutočnosti. Predstavy o existencii akejsi transcendentnej sily, ktorá preniká a ovláda celý svet a viera v túto silu sa v odbornej literatúre zvykne označovať termínom dynamizmus. Viera človeka, že môže vstupovať do interakcie s týmito silami sa zvykne označovať termínom mágia a tá je z hľadiska súčasného rímsko-katolíckeho dogmatického učenia chápaná ako prejav modloslužobníctva a odklonu od „pravej“ kresťanskej viery. V minulosti boli predstavy spojené s mágiou a dynamizmom, a to hlavne predstavy spojené s bielou mágiou súčasťou kresťanstva. Postupom času však boli akékoľvek náznaky¹⁴ o existencii takýchto predstáv potlačené a prešli procesom teologizácie (došlo k množstvu redukčných zámkov a prekladových nezrovnalostí), v ktorých došlo k pozmeneniu (či už úmyselnému, alebo nie, nie je možné exaktne zodpovedať) niektorých významových úrovni existujúceho informačného toku. Napriek takémuto postupu je ešte dodnes možné, identifikovať významovú rovinu niektorých pasáží kanonizovaných biblických spisov. V tomto konkrétnom prípade, sa autor zaoberá interpretáciou rituálu vkladania rúk z pohľadu etnologického. Čo znamená, že napríklad predstavy o existencii životnej sily, či princípy fungovania tejto sily nie sú v týchto textoch vždy explicitne sformulované, čo pôsobí značné problémy pri interpretácii. Dôvod prečo je možné pokladať niektoré predstavy a postupy zaznamenané v kanonizovaných biblických spisoch za postupy a predstavy späť s magickým myslením, môžu bližšie objasniť napríklad predstavy existujúce v iných náboženských systémoch, ktorých historicko-ideologický vývoj prebiehal za iných okolností.¹⁵

Rituál, pri ktorom dochádza ku vkladaniu rúk, sa dá interpretovať ako rituál magický. V prípade, že by bolo treba použiť schematický záznam, ku ktorému dochádza počas tohto rituálu, mohla by sa označiť fyzická osoba, ktorá koná. Teda v tomto prípade vkladá ruky, ako subjekt operácie. Za objekt tohto pôsobenia je možné dosadiť človeka prípadne zvieratá. Úroveň, v ktorej dochádza k interakcii medzi objektom a subjektom možno označiť akousi silou vyplnený priestor. Tento priestor, vyplňa zatiaľ akási bližšie nešpecifikovaná transcendentná sila, ktorá nepatrí do sveta materiálno-fyzického. Uvedený proces prebieha mimo viditeľného sveta dnes známej vedecky overiteľnej reality (takéto empiricko-vedecké chápanie reality však nemusí byť zároveň aj objektívnu realitou pre všetkých ľudí), ktorá je založená na kauzálnych vzťahoch a princípoch. Zatiaľ čo vo svete fyzickým dochádza k interakcii medzi jednotlivými fyzickými objektmi, v tomto prípade ide o interakciu, ktorá prebieha od fyzického subjektu na úrovni akejsi magickej sily,

¹⁴ Až na niekoľko výnimiek, napríklad „Samsonové vlasy sú sídlom zázračnej sily (Sdc 13, 5–16, 28) ... v Evanjeliu podľa Marka (paralelné state sú uvedené aj v Evanjeliu podľa Matúša a v Evanjeliu podľa Lukáša), v ktorej sa popisuje udalosť, ako z Ježiša vyšla zázračná uzdravujúca sila vtedy, keď sa žena, trpiaca mnoho rokov na krvotok dotkla jeho rúcha (porov. Mt 9, 20–22; Mk 5, 25–34; Lk 8, 43–48)“ (Belko 2003: 59).

¹⁵ Predstavy o existencii takejto sily sa objavujú napríklad v spisoch, na ktorých je založené taoistické náboženstvo. „Či už ste schopný dovádzať čchi do jemnulinkosti dojčata?“ (Čarnogurská, Bondy 2005: 27), alebo: „Desatisíce vecí odnáša jin a prináša jang a prúdiace v tom čchi vytvára rovnováhu toho“ (Čarnogurská, Bondy 2005: 42). Porovnaj napríklad čchi in: poznámka č. 7. Ďalej predstavy o existencii životnej sily v spisoch, z ktorých vychádza hinduistické náboženstvo. „A prána, apána, vjana, udána a samána – to všetko je dych. Z toho sa skladá átman – z reči, myslí a dychu“ (Zbavitel 2004 :33), alebo: „Spoločne s pránou dýchajú bohovia, ľudia a zvieratá; prána je životom tvorov, preto jej hovoria život všetkých. Dlhý vek získava, kto v práne ctí podobu brahma – veď prána je život tvorov, preto jej hovoria život všetkých“ (Zbavitel 2005: 220). Porovnaj napríklad prána in: poznámka č. 8.

a následne pôsobí spätne na fyzický objekt operácie. To znamená, že hlavným prostredníkom tejto operácie je svet magickej sily, ktorá predstavuje zatiaľ neznámu kategóriu pre prírodné vedy. Subjekt magickej operácie tu vystupuje ako kondenzátor tejto sily, s ktorou je schopný narábať podľa vlastného uváženia. Takéto zásahy, keď človek pôsobí svojou vôľou a prostredníctvom transcendentnej sily na svet, ktorý ho obklopuje, sa v odbornej etnologickej, prípadne kultúrno-antropologickej literatúre zvykne označovať termínom mágia, respektíve ako magický rituál. Subjekt tu teda pracuje s magickým myslením, ktoré sa zvykne stavať do protikladu k mysleniu logickému. Toto magické myslenie je charakteristické pre správanie sa ľudí žijúcich v takzvaných preliterárnych spoločnostiach. „Magické myslenie v tomto zmysle vyjadruje prastav ľudskej mysle“ (Nakonečný 1997: 156). V Starom zákone sa používal rituál, keď Áron vkladal ruky na privedené zvieratá a dochádzalo tu k prenosu akejsi sily, ktorá mala zrejme transcendentný charakter (Ex 29,10–11.15–16.19.20). Pri tejto situácii vkladal ruky na zviera Áron, a nie človek, ktorý zviera prinášal. Z takéhoto postupu sa dá vyvodiť, že v danom spoločensťve Áron predstavoval jedinca, ktorý na rozdiel od zvyšku spoločensťva, disponoval schopnosťou ovládať túto supranaturálnu silu. Išlo teda o osobu, ktorá sa zvykne v etnologickej literatúre označovať ako bytosť polodémonická. „V zásade možno povedať, že do tejto kategórie sa zaraďujú predovšetkým tí ľudia, o ktorých sa predpokladalo (podľa tradičných „poverových predstáv“), že disponujú vrozenými alebo inak získanými nadprirodzeným vlastnosťami a schopnosťami, čiže pripisovala sa im väčšia znalosť, potencia a danosť ako ostatným ľuďom“ (Belko 1998: 10). Postup, pri ktorom sa vkladali ruky na zviera, bol zaznamenaný aj medzi ľudovými liečiteľmi na Slovensku. Takýto spôsob liečby s využitím magických prostriedkov (niektorí autori zvyknú označovať tento postup ako liečba sugestívna) siaha nesporne do veľmi dávnych dôb a zároveň táto oblasť liečby predstavuje významnú časť ľudovej medicíny na Slovensku. Išlo tu o prenášanie transcendentnej sily do „ríše rastlinnej, do zvierat, do nerastov, do vody a pod“ (Bednárík 1954: 41). Na tieto objekty sa sila prenáša prostredníctvom magického rituálu, v tomto prípade prostredníctvom vkladania rúk. Po prenose tejto sily na zviera, prípadne na človeka (Lv 24,14), je tento objekt zničený, ako nás o tom informujú biblické spisy. Teda podľa predstáv je možné túto silu prenášať na ľudí a zvieratá, a tie môžu na seba túto silu prevziať a následne je možné aj túto silu zlikvidovať, keďže ide o obetné zvieratá. To znamená, že ďalšou časťou rituálu je buď zničenie sprostredkujúceho predmetu a tým aj samotnej sily (Horváthová 1974: 314). Takže zhubná sila sa mohla zničiť v prípade, že sa dostala do kontaktu s prostriedkom magicko-purifikačným. Takéto vlastnosti mala predovšetkým oheň a voda, v tomto prípade ide o zápalnú obeť. „Oheň nemohol pôsobiť na chorého bezprostredne, preto sprostredkujúci komponent bol nevyhnutný“ (Horváthová 1974: 315). Sila ohňa sa využívala niekoľkými spôsobmi, „rozšíreným spôsobom využitia sily ohňa na zničenie choroby bolo zlikvidovanie predmetu, na ktorý sa choroba preniesla... častejšie sa však takýto predmet spaľoval priamo v ohni“ (Belko 1996: 312). Ďalší typ vkladania rúk sa spomína v tretej knihe Mojžišovej pri zápalných obetiach (Lv 1,4.3,2). Keď vkladal ruky na zviera buď člen spoločnosti, ktorý zviera privedol, alebo starší člen spoločnosti, teda magický rituál mohol konať aj radový člen spoločnosti. Praktizovali sa tu teda tradíciou ustálené aktivity, pri ktorých človek využíval princípy mágie. Realizáciu tohto rituálu vykonávala osoba, ktorej mal samotný magický úkon

služít. Takýto postup prevláda pri väčšine známych magických rituálov v prostredí ľudovej religiozity na Slovensku. V niektorých prípadoch na Slovensku musel realizátor zodpovedať osobitným kritériám „napr. mal byť prvorodený alebo siedmy v rade súrodencov rovnakého pohlavia, pri úkonoch prosperitnej mágie mal byť vo veku rastu, zdravý, príp. vysoký, ťažký, mal byť mužského alebo ženského pohlavia, často sa vyžadovalo, aby bol realizátor nahý“ (Horváthová 1995c). Ďalej sa spomína vkladanie rúk, ako rituál magický, pri obetiach za hriech; starší pospolitosťi prenášal silu, v jednom prípade konal kvôli prehrešku celej spoločnosti. Starší spoločnosti tu teda opäť vystupuje ako osoba, ktorá je svojimi, či už vrozenými, alebo počas života nadobudnutými schopnosťami, schopná konať magický rituál prostredníctvom vkladania rúk. Vkladanie rúk tu vystupuje ako gesto, ktorého účinnosť je len potenciálna a aktivizuje sa v spojení s určitou situáciou, a spôsobom použitia za presne stanovených podmienok.

Ďalšia situácia, pri ktorej sa uskutočňoval rituál vkladania rúk, sa vzťahoval na odovzdávanie funkcie v kňazskom úrade a taktiež akejsi bližšie neurčenej sily (Nu 8,12.27,22–23; Gn 48,14). Táto sila sa týka tiež oblasti sociálneho vývoja a sociálneho usporiadania, teda môže sa spájať s človekom a v rôznej miere mu prepožičiavať vyšší, alebo proste špecifický status. V preliterárnych spoločenských je táto sila vlastná náčelníkom, bojovníkom, kňazom či ľuďom so starostou o náboženské úkony a pri situáciách v Starom zákone dochádza k prenosu tejto sily z človeka s vyšším spoločenským statusom na človeka s nižším spoločenským statusom.

Vkladanie rúk v Novom zákone sa viaže predovšetkým k osobe Ježiša Krista a jeho schopností uzdravovania ľudí. Vo väčšine prípadov týkajúcich sa „zázračného“ uzdravovania, vystupuje Ježiš Kristus ako osoba, ktorá je schopná vstúpiť do kontaktu s akousi bližšie nešpecifikovanou silou (napr. Mk 6,5.8,23–25; L 4,40–41.13,12–13.7,32–33) a pôsobí ako kondenzátor tejto sily, ktorú je potom schopný prostredníctvom vkladania rúk prenášať ďalej. V tomto prípade, ale aj v ostatných prípadoch vkladania rúk ako magického rituálu možno uvažovať o spôsobe využitia s cieľom pomôcť iným ľuďom, teda ide tu o vyslovene pozitívne magické pôsobenie na svoje okolie, na rozdiel od úmyslu uškodiť niekomu zo svojho okolia. Postup, ktorý je tu uplatnený sleduje postupy uplatňujúce sa pri takzvanej bielej mágii, ktorá pôsobí kladne, liečivo a pomáhajúco. Takýto postup pri liečení, ako je zaznamenaný už v biblických časoch, je možné napríklad identifikovať aj u viedenského lekára Franza Antona Mesmera (1734–1815). Mesmer tvrdil, že telo obsahuje akési vitálne fluidum, ktoré nazval živočíšnym magnetizmom, a na jeho kvalite a množstve závisí telesné zdravie. Mesmer presadzoval liečenie animálnym magnetizmom, pomocou ktorého je možné dosiahnuť harmonického rozloženia fluida v tele pacienta. Toto liečenie, respektíve magnetizovanie, sa uskutočňuje *vkładaním rúk* alebo ťahmi rúk okolo daného objektu (Nákonečný 1997: 174).

Ďalšia situácia, keď dochádza ku vkladaniu rúk v Novom zákone je pri prenášaní Ducha svätého (Sk 8,15–17.8,18.20.9,17). Podľa autorovho názoru tu zrejme pôjde o nejakú redakčnú úpravu originálnych biblických textov, keďže sa v tomto prípade hovorí o prenose Ducha. Teda, ako keby došlo k úmyselnej redukcii polysémantického významu textu, a bola z neho vypustená predstava o existencii životnej sily, dynamizme, a viera človeka pôsobit prostredníctvom tejto sily na svoje okolie, mágii. Vkladanie rúk sa teda používa pri prenášaní Ducha, čo by mohlo



Obr. 3

Rituál vkladania rúk počas birmovania.

v tomto prípade značiť, že sa zamieňa *príčina za účinok*, k čomu dochádza aj pri teologickej interpretácii niektorých bohoslužobných sviatostí.

Problematiku vkladania rúk v rímsko-katolíckej liturgii asi najlepšie vystihuje Evelyn Underhill:

Pôsobivá bohoslužba presne zodpovedá popisu magického rituálu, je to obrovský skleník, kde sa urýchľujú skryté schopnosti duchovnej prirodzenosti človeka. Tiež sviatosti, akokoľvek prosté sú ich počiatky, majú počas vývoja vždy sklon prijímať – na rovine javov – istý magický aspekt (táto skutočnosť nijako nepopiera ich nárok, že sú nositeľmi nadprirodzenej milosti)... napr. rímsky obrad krstu z jeho vyzývaním a exorcizmami, s jeho v pravde hermetickým využitím soli, oleja a obradných svetiel, v ňom treba vidieť obrad, ktorý má omnoho bližšie k úkonom bielej mágie, než k onému prostému očisťovaniu, aké uskutočňoval sv. Ján Krstiteľ (Underhill 2004: 199).

V utvárajúcich sa kresťanských obradoch malo vkladanie rúk pomerne významnú rolu, a využívalo sa pri niekoľkých príležitostiach. Za prvé ide o iniciálne sviatosti krstu a birmovania; všeobecne sa „rozumie iniciáciou zásadná zmena náboženského a sociálneho statusu osoby, ktorá iniciáciu podstupuje“ (Eliade 2004: 4), ide teda o existenciálnu zmenu, ktorej súčasťou je aj magický rituál vkladania rúk. V tradičných spoločenstvách, kde existujú rituály prechodu sú všetci mladí členovia povinní nimi prejsť. Tieto iniciálne rituály vyjadrujú skutočnosť, že nový člen vstupuje do nového spôsobu bytia neprístupného tým, ktorí nepodstúpili iniciálne skúšky. Tento prechod je spojený s naplnením neofyta silou. Iniciálna téma sa vyskytuje aj v iných veľkých náboženstvách, napríklad v hinduizme, pri „rituáli upanajám, ktorý je povinný pre prvé tri kasty, prostredníctvom ktorého sa novic „prerodzuje“ v brahmana“ (Eliade 2004: 170). Na to, aby bol jedinec schopný prejsť iniciáciu, je potrebná akási životná sila, ktorú udeľuje kňaz. Existencia životnej sily a schopnosť túto silu prenášať z človeka na človeka, chápe etnológia ako magický rituál. Kňaz ako človek, ktorý sa stará o náboženské úkony tu teda vystupuje ako človek, ktorému je schopnosť prenášať sily mimoriadne vlastná. Dochádza tu k očisteniu jedinca, ktorý pristupuje k iniciácii, tak ako je možné pozorovať pri krste, keď sa kňaz, popri vkladaní rúk, modlí aj exorcizačnú modlitbu. Ako



Obr. 4

Rituál vkladania rúk počas ordinácie na kňaza.

jednu z paralel možno sledovať život „v primitívnych spoločnostiach kde obvykle prevládajú formy života riadené kultom, ktorým sa jedinec musí prispôsobiť: narodenie, puberta, manželstvo, prijatie do spoločnosti bojovníkov alebo do tajného magického spoločenstva. Všetky tieto formy života sa nevyznačujú len vonkajšou premenou jedinca, ale sú výrazom i premeny osobných magických síl. Keď napríklad austrálsky chlapec príde do puberty, stane sa na základe určitých iniciačných obradov členom spoločnosti: určitým spôsobom sa u neho zmení jeho magická sila, lebo z jednej fázy, keď bol rovný ženám, prichádza do fázy vyznačujúcej sa mužnosťou“ (de Martino 2002: 121) (**Obr. 3**).

Životná sila, ako už bolo spomenuté, sa týka tiež oblasti sociálneho vývoja a sociálneho usporiadania, to znamená, že sviatosť ordinácie, svätenie jahnov, kňazov a biskupov, sa nezaobíde bez rituálneho prenášania sily prostredníctvom vkladania rúk.¹⁶ Úroveň kňazského stavu je teda závislá od úrovne sprostredkovanej sily, prostredníctvom rituálu, ktorého súčasťou je aj vkladanie rúk. Teda čím viac sily v jednotlivcovi, tým vyššie sociálne postavenie v cirkevnej hierarchii. Pri svätení kňazov a biskupov dochádza k znásobeniu prenosu sily, keďže okrem hlavného svätiteľa, ktorý pokladá ruky na sväteného, sú pribraní aj ďalší spolusvätitelia. Prechod do vyššieho kňazského stavu je teda nutne spojený s väčšou mierou akejsi sily, moci, ktorá je prenášaná na sväteného (**Obr. 4**).

Počas sviatosti pomazania chorých dochádza k telesnému a duševnému zotaveniu chorého. Takéto pomazanie môže kňaz udeliť počas omše, v izbe chorého, alebo v kaplnke. Za riadnych nositeľov tohto pomazania boli stanovení biskupi a farári. Do tejto kategórie možno zaradiť aj činnosť hnutia charizmatikov, ktorí prostredníctvom modlitby, ktorej súčasťou je aj vkladanie rúk, uzdravujú chorých. Je to rituál magický par excellence, keď jedinec, ktorý vkladá ruky na chorého si myslí, že disponuje určitou silou, ktorú môže usmerniť k skrytým účinkom. Predstavy o existencii a rôznom využití takejto transcendentnej sily, sa v značnej miere dochovali napríklad aj na Slovensku v tradičnej ľudovej kultúre; z mnohých príkladov možno uviesť záznam z obce Gajary.

¹⁶ Slová apoštolskej konštitúcie „Zošli na tohto vyvoleného silu...“ (Adam 2001: 266)

Čo sa vravievalo, že skade majú bosorky tú nadprirodzenú silu?

*Že to sa dedí, to keby moja mama nedajbože bola bosorka. Ona nemôže zomrieť keď niekomu nepodá ruku, a tým podaním ruky to prevezmem ja. To keď podá ruku. Ja to odovzdám ďalšiemu. Tak to vyprávali. Ale, že či je nejaká taká moc neviem.*¹⁷ (Souček 2006: 48).

Prostredníctvom mágie dotyku pri sviatosti pomazania chorých a charismatických modlitbách sa teda vykonáva biela mágia, keď je dotýčaný vystavený pôsobeniu pozitívnej sily, ktorá mu má pomôcť vyliečiť sa. Okrem iného kňaz počas tejto sviatosti prednáša nasledujúce slová: „Vlej do jeho (jej) údov novú životnú silu.“ (Obr. 5).



Obr. 5

Rituál vkladania rúk počas uzdravovania v kostole. Lejunior, Harlan County, Kentucky, USA, 15. 9. 1946.

S takýmito predstavami je možné stretnúť sa napríklad aj u známeho lekára Aureola Filipa Theophrasta Bombasta z Hohenheimu, známeho ako Paracelsus. „Paracelsus priraduje každému orgánu jedného Archea¹⁸ (Archeus: grécko-latin-ská zloženina s približným významom „životná sila, svetový duch“, ktorú do používania zaviedol práve Paracelsus). Každý archeus ako „vnútorný alchymista“ zaisťuje fungovanie toho-ktorého orgánu. Pri chorobách je archeus funkčne poškodený“ (Priesner – Figala 1998: 230). Niekde je možné stretnúť sa s označením tejto sily aj pitná životná sila či pitné zlato, a postup pri ktorom dochádza k liečeniu sa zvykne označovať ako mumiálna liečba. V predstavách vyskytujúcich sa v rímsko-katolíckom variante kresťanstva, nie je existencia tejto sily vždy explicitne sformulovaná z dôvodov, ktoré už boli spomenuté. Charizmatik, prípadne poverený kňaz je schopný prenášať svoju vnútornú silu priamym kontaktom s telom pacienta. Ide o schopnosť liečiteľov známu po celé storočia, ktorú etnológia označuje termínom

¹⁷ Informátor č. 2, meno: M. S., rok narodenia: 1938, vierovyznanie: rímsko-katolícke, bydlisko: Gajary.

¹⁸ „Archeus je vnútorné životné teplo, tzv. Vulcanus. Jeho sídlom je pravdepodobne brucho, kde sa stará o zažívanie a vytvára „pokrm“, tak isto ako „Archeus Terrae“ tvorí kovy. Je to alchymista zeme, ktorý graduje „minerálny oheň v horách“. Ani táto myšlienka nie je pôvodná. Stretávame sa s ním už v harranskom Liber quartorum. Archeus sa tu nazýva „Alkian“ či „Alkien“ (Alkine je žijúci duch riadiaci človeka, ktorého mocou dochádza k premene živín a k zrodeniu živočícha a skrze neho sa stáva človek)“ (Jung 2002: 29).

mágia. O liečení dotykom existuje v etnografických materiáloch „najmenej dokladov, hoci tiež patrilo k veľmi starým spôsobom liečenia“ (Horváthová-Čajanková 1959: 433). Je to mechanizmus, keď človek cielene vyvolá zmeny prostredníctvom pôsobenia životnej sily, ktorá by sa následne mala manifestovať v hmotnej oblasti človeka.

Niektoré ďalšie paralely v minulosti a súčasnosti

Niektoré ďalšie paralely týkajúce sa skúmanej oblasti boli už spomenuté pri samotnej interpretácii rituálu vkladania rúk v rímsko-katolíckej liturgii. Čo sa týka ďalších, je potrebné spomenúť napríklad predstavy spojené s existenciou akejsi životnej sily, aj v iných oblastiach sociálnej reality. Wilhelm Reich nazýval túto životnú silu organickou energiou, Mesmer ju nazýval animálnym magnetizmom, Reichenbach ódom, Francis Nixon ako arealoha, Oscar Brunler biokozmickou energiou, Rudolf Steiner biodynamickým éterom, ruskí bádatelia bioplazmou a českí biotronici energiou. T. Galen Hieronymus ju volal oloptickou energiou, A. I. Veinik koronárnym poľom, Aristoteles éterom, Dreisch entelechiou, sir Oliver Lodge ju označil ako G-pole, ale vyskytli sa aj názvy ako etericita, fluoroplastická energia, bioenergia, kozmoelektrická energia, vitálne fluidum, energia priestoru, vril, Z-emanácia, logoitálna plazma, univerzálna životná sila, vivis naturalis, mumia Paracelsusa, mitogenetická emanencia a mnoho iných (Valbonesi 2007: 1).

Jednou z oblastí, ktorá sa zaoberá predstavami spojenými s mágiou z pohľadu energo-informačnej interpretácie je aj psychotronika¹⁹. Nie je autorovým cieľom detailne analyzovať teoreticko-metodologické východiská psychotroniky, ide len o poukázanie na existujúce paralely medzi vkladáním rúk, ako rituálom magickým, a energo-informačnou interpretáciou tohto úkonu. Rituál vkladania rúk v rímsko-katolíckej liturgii, ktorý sa autor pokúsil interpretovať na základe predstáv vychádzajúcich z raných náboženských foriem, sa dá, popri inom, interpretovať aj prostredníctvom výskumov realizovaných psychotronicami. Vyjadrené terminológiou psychotroniky, dochádza pri rituáli vkladania rúk k „liečebnému procesu, ide o korekciu kvantitatívne respektíve kvalitatívne porušenej časti biopoľa²⁰ pacienta, biopolom terapeuta“ (Rosinský 1993: 25). Pre odstraňovanie porúch biopoľa sa používa termín bioterapia. „Bezprostredným cieľom bioterapeutického zákroku je úprava všetkých odchýlok biopoľa pomocou adresne vybraných štruktúr biopoľa terapeuta, a to energetických i informačných²¹ podľa potreby a použitej techniky“ (Rosinský 1991: 47). Zároveň je nutné zdôrazniť určité rozdiely, ktorými sa energo-informačná interpretácia líši od postupu, ktorý je uplatnený pri predchádzajúcej interpretácii rituálu vkladania rúk. Ide predovšetkým o to, že psychotronika skúma dištančné interakcie medzi živými organizmami, na rozdiel od realizácie rituálu vkladania rúk v rímsko-katolíckej liturgii, keď dochádza k priamemu fy-

¹⁹ Odborníci ju definujú ako interdisciplinárny vedný odbor, skúmajúci vo vedomí uvedomovaných a percepčných procesoch viazané dištančné interakcie medzi organizmami a prostredím. Študuje energetické a informačné prejavy týchto dištančných interakcií, to znamená energetické výmeny medzi dvoma objektmi bez ich fyzického styku. Psychotronika sa tak stáva významným článkom v procese objektivizácie a poznávania doteraz neverifikovaných, nedokázaných schopností človeka na ceste k hlbšiemu pochopeniu živej hmoty a sveta vôbec (Belko 1997: 64).

²⁰ „Práve biopole vytvára k telu – hmote najbližšiu vrstvu spojovacieho systému“ (Rosinský 1993: 49).

²¹ „V bytí mimo človeka máme analogickú vrstvu spojovacieho systému, energoinformačné pole. Jeho energetická časť je priestorovo viazaná na hmotné objekty“ (Rosinský 1993: 50).

zickému kontaktu medzi subjektom a objektom operácie. Druhý a taktiež zásadný rozdiel je možné vidieť v pôsobení kňaza pri vkladaní rúk. Ten vyslovene nemusí pôsobiť s úmyslom vykonania nejakej zmeny na energo-informačnej úrovni (hlavne v prípadoch ordinácie), teda z hľadiska „ortodoxnej psychotroniky“ nie je možné pokladať tento jav za energoinformačný. Najlepšie vysvetlenie v tomto prípade podáva Rosinský, keď interpretuje síce inú súčasť bohoslužby, transsubstanciu, ale v tomto prípade sa dá aplikovať aj pri vkladaní rúk. Tvrdí, že tento jav nie je *len* záležitosťou psychotroniky a teda „nepodriaduje sa zákonom psychotroniky“ (Rosinský 1993: 78).

Záver

V tejto práci autor interpretuje rituál, ktorého súčasťou je aj vkladanie rúk, na základe predstáv vychádzajúcich z raných náboženských foriem, a taktiež sa snaží predostrieť širšie súvislosti týkajúce sa tejto problematiky. Sumárne výsledky autorovej teoreticko-poznávačej činnosti najlepšie vystihuje Oldřich Eliáš, keď v jednej zo svojich kníh tvrdí, že „mágia bola vždy nerozlučne spojená zo súhrnom vzťahu človeka k nadmyslovému svetu, stelesnením vo forme určitej vierouky. Cirkevné obrady – tie boli a sú magickým úkonmi, uskutočňovanými či už vedome alebo nevedome; kňaz prostredník medzi človekom a božstvom je oficiálnym mágom“ (Eliáš 1997: 25). Problematika, ktorú autor spracoval si nenárokujú na nevyvrátiteľné závery, ani nechce pôsobiť novátorsky v tejto oblasti, autorovi išlo predovšetkým o poznanie a pochopenie podstaty rituálu, ktorý sa v rímsko-katolíckej liturgii nazýva vkladanie rúk. Tým, že sa tento rituál v tejto práci popisuje ako rituál magický, autor nechce tvrdiť, že magické predstavy pôsobia ako *determinujúci* činiteľ v celej rímsko-katolíckej vierouke.

Čo sa týka naplnenia hlavného cieľa, ktorý bol stanovený na začiatku tejto práce, možno konštatovať, že bol naplnený podľa autorových predstáv. Teda predpoklad, z ktorého autor pri písaní práce vychádzal, že prvky jednoduchších foriem religiózneho myslenia utvárajú synkretický, a teda neoddeliteľný jav so súčasnými veľkými náboženskými systémami, sa potvrdil v plnej miere. Zistilo sa, že vkladanie rúk predstavuje rituál magický, a tento rituál funguje na princípe, ktorý etnológia klasifikuje ako princíp dotyku (mágia kontaktná), teda že vlastnosť jedného objektu je možné preniesť na druhý. Pre detailnejšie pochopenie podstaty rituálu vkladania rúk autor sa pokúsil aj o komparáciu s poznatkami z iných oblastí sociálnej a kultúrnej reality. Jedna z výhrad, ktoré môžu smerovať k záverom tejto práce je, že v samotných analyzovaných textoch sa nepoužíva termín mágia. Aj keď sa v analyzovaných textoch a situáciách, ktoré autor podrobuje interpretácii v tejto práci, vyslovene nehovorí o pojme mágia, treba si uvedomiť, že takýto pojem používali antropológovia v minulosti aj v takých prípadoch, keď potrebovali zafinovať istú časť predstáv rôznych preliterárnych spoločností, v ktorých sa takisto tento pojem nepoužíval. Ďalšia výhrada môže smerovať napríklad k tomu, že jednotlivci využívajúci vkladanie rúk, tak nerobia z úmyslom konať magický rituál. Na takúto výhradu odpovedá Horváthová v Encyklopédii ľudovej kultúry Slovenska v tom zmysle, že magická sila sa nemusí prejaviť len ako výsledok reglementovanej ľudskej aktivity, ale je potencionálne obsiahnutá aj v niektorých gestách, teda napríklad aj pri vkladaní rúk. Zároveň autor nechce tvrdiť, že vklad-

danie rúk predstavuje jediná situáciu, pri ktorej dochádza k aktivácii magických prostriedkov a k prenosu sily. Ide len o jeden z množstva postupov, ktoré však podliehajú rovnakému obsahu.

Teoreticko-metodologický prínos skúmanej problematiky pre etnológiu spočíva v zámernom štúdiu javov každodennej kultúry, ako je mágia, v širších súvislostiach ako je obvyklé v slovenskej etnológii. Teda štúdium, ktoré nesmeruje k nejakému ohraničenému poňatiu podstaty a obsahu prvkov každodennej kultúry a snaží sa pochopiť a zároveň interpretovať kontexty kultúry, v ktorej žijeme. Etnológia, ako veda interpretačná, by sa nemalá uspokojiť len s opisom a klasifikáciou javov tradičnej kultúry, tak ako bolo možné v minulosti, ale aj v súčasnosti sledovať v prácach niektorých autorov publikujúcich na Slovensku. Skúmaná problematika môže do budúcnosti potencionálne poslúžiť ako jedna z pomôcok, pri spracovávaní informácii z terénu, a následnej interpretácii tohto materiálu. To znamená, že pri spracovaní materiálu z terénu, týkajúceho sa napríklad oblasti ľudového liečiteľstva, alebo výskumu ľudovej religiozity, môžu zistené poznatky poslúžiť ako jeden z možných interpretačných východísk. Do budúcnosti by bolo vhodné podrobiť rituál vkladania rúk porovnávaciemu štúdiu v omnoho širších súvislostiach, to znamená, zamerať sa na dostupné informácie aj z iných oblastí každodennej kultúry, ktoré pochádzajú z iných oblastí sveta, prípadne iných náboženských systémov.

Taktiež do budúcnosti, je potrebné teoretické informácie v tejto práci podložiť materiálom z terénu, ktorý bude priamo súvzťažný k aktérom samotného rituálu vkladania rúk. Čiže výskum týkajúci sa ľudí, ktorý tento rituál podstúpili, alebo sa ho nejakým spôsobom zúčastnili.

Zoznam použitej literatúry

- Adam, A.** 2001. *Liturgika: Kresťanská bohoslužba a její vývoj*. Praha: Vyšehrad.
- Akimjak, A.** 1997. *Liturgika. IV. Liturgia sviatostí a svätenín*. Spišské podhradie: Spišská Kapitula..
- Bednárik, R.** 1954. *Ludová liečba na Slovensku*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo.
- Belko, D.** 1996. „Magické predstavy, opatrenia a praktiky v humánnej etnomedicíne.“ *Slovenský národopis*. 44, 302–318.
1997. „Pokus o energeticko-informačnú interpretáciu niektorých magických liečebných praktík v tradičnej ľudovej kultúre Slovenska.“ *Slovenský národopis* 45, 62–74.
1998. „Otázka percepcie času a priestoru u senzibilov. (Komparácia tradičných a súčasných predstáv o pôsobení jedincov s nadprirodzeným schopnosťami).“ *Slovenský národopis* 46, 5–23.
2002. „Animatizmus. Základná terminológia, popis a ponímanie ranonáboženskej formy v odbornej kultúrno-antropologickej literatúre.“ In: *Zborník prednášok z kongresu Psychotronica Slovaca*. Nitra: SPS, 12–18 .
2003. „Tradičné magicko-apotropajné opatrenia a ich interpretácia z aspektu súčasného poznania.“ In: *Zborník prednášok z kongresu Psychotronica Slovaca Nitra*, SPS, 43–61.
2005. *Rané náboženské formy a idey*. Y&my.
- Martino de, E.** 2002. *Magický svět. Prolegomena k dejinám magična*. Praha: Argo.
- Degro, I.** n.d. „Krst duchom alebo modlitba za znovuvylatie ducha svätého.“ (Spoločensťvo sv. Michala Archanjela), prístupné na: <<http://www.svmichael.sk/subory/krst.pdf>>.
- Eliade, M.** 1997. *Šamanizmus a najstarší techniky extáze*. Praha: Argo 1997.
2005. *Iniciace, rituály, tajné spoločnosti. Mystická zrození*. Brno: Computer Press.

- Eliáš, O. 1995. „Magická předhistorie.“ In: *Logos 1934–40*. Praha: Trigon, 1–13 .
1996. *Úvod do mágie*. Praha: Trigon.
1997. *Mágie a démonologie ve staré Babylonii*. Pezinok: Formát.
- Frankovský, A. 1992. *De Gratia*. Sp. Kapitula: Kňazský seminár Jána Vojtašáka.
- Fraud, J. G. 1994 [1890]. *Zlatá ratolest*. Praha: Mladá fronta.
- Freud, S. 1991 [1913]. *Totem a tabu*. Praha: Práh.
- Horváthová-Čajánková, E. 1959. „Liečebné praktiky čarodejníc na severozápado Slovensku v prvej polovici 18. stor.“ *Slovenský národopis* 7, 433–445.
- Horváthová, E. 1974. „Ludové liečenie.“ In: *Horehronie II. Kultúra a spôsob života ľudu*. Bratislava: Veda, 301–322.
- 1995a. „Mágia.“ In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. (Elektronická podoba). Bratislava: VEDA, p. č. 1096.
- 1995b. „Magické prostriedky.“ In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. (Elektronická podoba). Bratislava: VEDA, p. č. 1101.
- 1995c. „Magické úkony.“ In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. (Elektronická podoba). Bratislava: VEDA, p. č. 1103 .
- Horyna, B. 1994. *Úvod do religionistiky*. Praha: Oikoymenh.
- Chorváthová, E. 1995. „Démon.“ In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. (Elektronická podoba). Bratislava: VEDA, p. č. 273.
- Jung, C. G. 2002. *Paracelsica. Dvë štúdie o renesančnóm mysliteli a lekáři*. Praha: Vyšehrad.
- Kieckhefer, R. 2005. *Mágie ve středoveku*. Praha: Argo.
- Klíma, O. 2002. *Zarathuštra*. Olomouc: Votobia.
- Krupa, J. 2001. *Sviatosť kresťanskej iniciácie. Krst – Birmovanie – Eucharistia*. Bratislava: Oto Németh.
- Lao-c'. 2005. *Tao Te t'ing*. (Podľa Wang Piho kópie originálu preložili Marína Čarnogurská a Egon Bondy). Bratislava: Agentúra Fischer & Formát.
- Nakonečný, M. 1997. *Lexikon magie*. Praha: Ivo Železný.
- Priesner, C. – Figala, K. 2006. *Lexikon alchymie a hermetických vëd*. Praha: Vyšehrad.
- Rosinský, T. 1991. *Bioterapia. Príručka pre liečiteľov*. Bratislava: Flash Channel.
- Rosinský, T. 1993. *Človek, bytie a umenie*. Bratislava: Teleflash.
- Souček, I. (2005) *Poverové predstavy (terénny výskum 2005 – Starý Tekov)*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- (2006) *Terénny výskum 2006 – Gajary*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- Sullivan, F. P. 1998. *Charizmy a charizmatická obnova*. Bratislava: Serafín.
- Underhill, E. 2004. *Mystika. Podstata a cesta duchovného vëdomí*. Praha: Dybbuk.
- Valbonesi, E. 2007. „Energia/Energy.“
- Dostupné na: <<http://www.antigravity.it/aprile2007/942007.html>>.
- Wolf, J. et. al. 1992. *Človek ve světě mágie*. Praha: Uniatría.
- Wong, E. 1997. *Taoizmus. Podrobný úvod do dejín čínskej duchovnej tradície a filozofie*. Praha: Pragma.
- Zamarovský, V. 1980. *Bohovia a hrdinovia antických báji*. Bratislava: Mladé letá.
- Zbaviteľ, D. 2004. *Upanišady*. Praha: DharmaGaia.
- Zbírál, D. 2005. „Vzkládání rukou v křesťanském kultu 1.–5. století.“
- Dostupné na: <<http://www.david-zbiral.cz/vzkladruk.htm>>.
- Zvěřina, J. 1992. *Teologie agape I*. Praha: Scriptorium.