ThDr. Ján Husár, PhD. (ed.)

PRAVOSLÁVNY BIBLICKÝ ZBORNÍK
I/2012

Zborník katedry biblických náuk
Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove

Gorlice 2012

Editor: ThDr. Ján Husár PhD.

Redakčná rada: doc. Alexander Cap., CSc. – predseda
prof. ThDr. Ján Šafin, PhD.
doc. ThDr. Štefan Pružinský, PhD.
doc. ThDr. Miroslav Župina, PhD.
ThDr. Paisij (Piotr Martyniuk), episkop
ThDr. Ján Husár PhD.
dr. Roman Dubec

Recenzenti: prof. ThDr. Milan Gerka, CSc.
dr. Roman Dubec

Príspevky neprešli jazykovou úpravou.

ISBN 978-83-63055-05-9

OBSAH

ALEXANDER CAP
Mazoretský text 5

ŠTEFAN PRUŽINSKÝ
Exegéza najdôležitejších pojmov, faktov a momentov
Preobrazenia Isusa Christa II. 13

JÁN HUSÁR
Exegéza 7. žalmu (1. časť) 19

JÁN HUSÁR
Exegéza 7. žalmu (2. časť) 30

vladyka KRYŠTOF (PULEC), metropolita
Otec Porfyrios 50

vladyka KRYŠTOF (PULEC), metropolita
Otec Porfyrios o dětech 66

ALEXANDER CAP
Origenova Hexapla 76

MIROSLAV ČIŽMÁRIK
Jeruzalemská biblická škola 78

MICHAL DVOŘÁČEK
Duchovní provázanost mezi manželstvím a mnišstvím
na jejich cestě k dokonalosti 83

VÁCLAV JEŽEK
Etiopské křesťanství, ekologie a AIDS 100

NADEŽDA SIČÁKOVÁ
Lexikón hymnografických termínov (2. časť) 112

BOHUSLAV KUZYŠIN
Duchovné poradenstvo ako hraničný a aplikovaný odbor sociálnej práce 119

IGOR TYŠŠ – LUCIA DROTÁROVÁ
Lenivý (jazyk) – holé nešťastie (Kognitívnolingvistická skica (psychologického) pojmu lenivosť).....126

MARTINA KORMOŠOVÁ
Efektívnejšie aktívne opatrenia na trhu práce? 146

MAZORETSKÝ[1] TEXT

Alexander Cap

V odborných teologických a biblických kruhoch je mazoretský text Starého Zákona označovaný skratkou MT alebo TM. Text hebrejskej Biblie bol pôvodne písaný v starohebrejčine, ktorá bola charakteristická iba spoluhláskami (tzv. konsonantický text). Jeho konečnú úpravu uskutočnili okolo r. 100[2] po Chr. židovskí učenci, ktorí kritickým porovnaním a výberom medzi množstvom hebrejských rukopisov ustálili definitívne spoluhláskový text Starého Zákona[3].

Práve prvé štyri storočia od r. 100 – do 500 po Chr. boli charakteristické veľkým úsilím talmudistov[4] zozbierať, opisovať, systemizovať

[1] Prof. J. Heriban používa Masoretský text. Sloveso mazora sa v starohebrejčine písalo, a to vďaka absentovaniu samohlások v židovskej abecede ako M-z-r čo znamenalo tradovať, odovzdávať, od čoho bolo potom odvodené slovo mazorét. Z pohľadu židovského písma, keďže sa písalo z prava do ľava toto slovo z pohľadu starohebrejčiny vlastne znelo r-z-m, t.j. arozam. Masoret – stredoveký židovský učenec, autor komentárov a poznámok k Starému Zákonu, pravidiel jeho prepisovania, čítania a pod. Pozri definíciu: Všeobecný encyklopedický slovník M-R, Bratislava 2005, s. 86.

[2] Židovský snem v Jamnii na konci 1. storočia vyhlásil mazoretský text Svätého Písma, ktorý sa tradoval za autoritatívny a tiež bol jasne vymedzený kánon kníh Starého Zákona. Rabin Akiba už nedovoľoval upravovať text kvôli lepšej zrozumiteľnosti, lebo posvätný text Starého Zákona je pre neho už nedotknuteľný. Preto sa tiež vyjadril, že „mazora je plotom – múrom okolo Tóry". BÁNDY, J.: *Úvod do exegézy Starej Zmluvy*. Bratislava 2002, s. 15. Židovský historik Jozef Flavius sa v diele Contra Apionem vyjadril, „že už dávno sa nik v židovstve neopovážil k biblickému textu niečo pridať, niečo z neho vynechať, alebo v ňom niečo zmeniť".

[3] *Sväté Písmo Starého a Nového Zákona.* Trnava 1996, s. 20.

[4] Je možné, že vo svojich domácich rukopisoch používali židovskí učenci akúsi punktuáciu a znaky kvôli tomu, aby správne prečítali posvätný text, ktorý mali vedieť naspamäť. To všetko im malo pomôcť kvôli uľahčeniu pamäti. ЕЛЕОНСКИЙ, Н.: *Критический очерк истории подлинного ветхозавемнего текста,* Москва 2005, s. 181. V 8. storočí po Chr. Anan vytvoril v židovstve rozkol – skupinu Karaitov, ktorí kritizovali tradíciu. Úplne odmietali talmudické židovstvo ako lživý systém a vo svojom učení sa opierali rovnako o všetky posvätné knihy Starého Zákona, ktoré považovali za kanonické, Bohom inšpirované a považovali ich za prameň vierouky. Ortodoxní Židia najväčšiu úctu dávajú Tóre. ЮНГЕРОВ, П.: *Введение в Ветхий Завет*. К. I. Москва 2003, s. 186. Súčasní židovskí autori pomenovávajú pozitívne karaitských učencov ako tých, ktorí sa výz-

a sprístupniť verejnosti synagogálne zvitky[1], staré občianske a cirkevné zákony. Akiba ben Jozef okolo r. 132 po Chr. pomenováva mozoretskú redakciu za Božiu, ľuďmi nepoškodenú, a spravodlivú dogmu, pričom každé slovo, alebo časť slova, písmeno slúži k špeciálnemu cieľu.

V sýrskych pamiatkach[2] nachádzame zmienky o punktuácii dosť rozvinutej a podobnej hebrejskej punktuácii. V Samaritánskom pentateuchu nachádzame nepochybný element punktuácie v horizontálnej čiare.

Pavel Jungerov[3], ktorý sa odvoláva na blaženého Hieronýma, poukazuje, že „vyslovovanie hebrejských slov v rôznych provinciách sa odlišovalo – menilo. Dochádzalo k odlišnému čítaniu i chápaniu slov. Termín z knihy proroka Izaiáša 9, 7 napr. slovo „deber" prekladali ako jazva, iní ho zasa čítali ako „dabar" a prekladali ako slovo. Avšak bolo možné ho čítať aj ako „dabber" a prekladali ho ako hovoriť. Termín z knihy proroka Izaiáša 56, 11 jedni čítali ako „roim" a prekladali ho ako pastieri a iní ho vyslovovali ako „reim" a prekladali ho ako priatelia. Taktiež slovo z knihy proroka Oziáša 11, 10 jedni vyslovovali ako „majim" a iní zasa „mijam". Tým chcel poukázať akú ťažkú úlohu mal blaž.

namne podieľali na práci mazoretov. Pozri: DOHMEN, Ch. – STEMBERG, G.: *Hermeneutika židovské Bible a Starého Zákona*, s. 145–148.

[1] Zvitky mohli byť písané iba na koži z čistých zvierat, ktoré pre synagógy dodávali iba Židia. Dĺžka stĺpca nemala byť menšia ako 48 a väčšia ako 60. riadkov. Každý riadok mal obsahovať 30 písmen. Atrament mohol byť iba čiernej farby. Prepisovateľ sa pri písaní nesmel vôbec vzdiaľovať od originálu, nesmel inak napísať žiadne slovo, ani písmeno, ani značku. Prepisovatelia mohli pracovať iba v židovských národných odevoch a pred písaním mali vykonať rituálnu hygienickú očistu. Pri práci pisára – prepisovateľa, ak bol prítomný kráľ, ktorý ho oslovil, keď písal slovo Boh, vtedy pri písaní Svätého Mena nemusel prepisovateľ reagovať na kráľa. Talmudisti boli natoľko presvedčení o presnosti svojich rukopisov, že svoje nové diela považovali za rovnocenné originálu a preto staré zvitky ničili. Čiže nové zvitky si cenili viac ako staré a starobylosť nebola pre nich podstatná. Ba naopak starobylosť bola považovaná za nedostatok, pretože po čase každý zvitok buď vybledol, alebo sa poškodil a takáto kópia sa okamžite považovala za nedôstojnú. V 20. storočí sa už praktizovala tradícia v synagógach, kde na mieste tzv. „genizy" drevenej skrinky so zvitkami rukopisov sa uschovávali niektoré starobylé rukopisy. СОКОЛОВ, Н.: *Ветхий Завет*. Москва 2002, s. 14–15.

[2] Sv. Efrém Sýrsky vo výklade na knihu Genezis 36, 24 sa zmieňuje o siedmych punktačných znakoch.

[3] ЮНГЕРОВ, П.: cit. dielo, s. 175. Pozri List Evagriovi – (Epist. Ad Evagr.).

Hieroným pri preklade do latinčiny. Avšak samotný Hieroným tieto sporné termíny konzultoval s učeným Židom, a preto častokrát používal formulu „tak ma učil Žid“[1] .

Medzi rabínskymi školami Hilela a Šamajiho sa dozvedáme o biblických sporoch termíne z knihy Exodus 24, 29, kde slovo „bachalab“ sa prekladalo „v tuku“, alebo bacheleb „v mlieku“. Boli to spory, ktoré častokrát vychádzali z obyčajného zápasu talmudistov-korifejov a ich straníckeho zápasu, ktorí sa snažia pre svoje víťazstvo použiť akékoľvek prostriedky. V dejinách starozákonného kánonu poznáme prípady istých horlivých farizejov, ktorí opovrhovali posvätnými zvitkami, ktoré používali kňazi – saduceji.

Tento autoritatívny text Starého Zákona odsúhlasený snemom v Jamnii v 6. až 10. storočí po Chr. odborní židovskí znalci Biblie masoreti[2] – vlastníci tradície – doplnili samohláskami, rôznymi diakritickými znamienkami, poznámkami a vysvetlivkami, zachovanými tradíciou. Takto ustálili do najmenších podrobností definitívnu a jednotnú literárnu formu hebrejského biblického textu, známu pod menom mazoretský text.

Ako punktuátori sa vyznamenali dve skupiny mazorétov, ktoré žili a pôsobili v rokoch 780–930 v Tiberiade. Rodina Ben Ašera a k nej patriaci naqdáním[3] a rodina Ben Naftaliho a k nej patriaci učenci. K tomu,

---

[1] ЮНГЕРОВ, П.: cit. dielo, s. 177.

[2] Centrum palestínskych masoretov bolo v Tiberiáde, ktorí sa zvyčajne nazývajú západnými mazoretmi (ma arbé – masoretes occidentales. Babylonskych mazoretov so sídlami v Súre, v Nehardee a v Pumbedithe nazývame východnými mazoretmi (medintáé – masoretes orientales. Babylonské školy postupne strácali na význame a v 11. storočí zanikli. Práca východných mazoretov nadlho upadla do zabudnutia, lebo západní mazoréti vedome potláčali spomienku na text, ktorý sa tradoval na východe. BÁNDY, J.: cit. dielo, s. 16. Najhorlivejší zástancovia hebrejskej punktuácie tvrdia, že sa nezačala skôr ako za Ezdráša. Iní východných mazoretov nazývajú „medinchae“ a západných mazoretov „maarvae. Pozri: ТОВ, Э.: *Текстология Ветхаго Завета*. Москва 2000, s. 24.

[3] Židovský termín, ktorým sa označovali punktuátori. Na „bodkovanie“ sa používal výraz „niqqéd“.

aby sa napokon presadila v punktuácii skupina Ben Ašera[1], nesporne pomohla aj autorita Maimonidesa[2].

V 16. storočí sa vytvorili na prácu mazoretov a ich diel v cirkevných kruhoch dva dosť odlišné pohľady. Protestanti[3] považovali hebrejský text Starého Zákona[4] za prameň vierouky a mravouky a keďže odmietli autoritu Cirkvi v otázkach viery považovali tento pôvodný biblický text

[1] Jungerov ho nazýva Aaron ben Ašer, punktátor 10. storočia, ktorý možno spočítal všetky anomálie posvätných textoch.

[2] BÁNDY, J.: cit. dielo, s. 16.

[3] Najvýznamnejší stredoveký protestantský hebraista a znalec rabínskej literatúry bol Ján Buxtorf (1564–1629). Napísal dielo: *„Tiberias sive commentarius masoreticus triplex, historicus, didacticus, criticus etc."* – Tiberiáda, alebo trojaký mazoretský komentár – historický, didaktický, kritický atď. Proti jeho názorom, ktoré vyzdvihovali ako pôvodinu a najlepší hebrejský text Starého Zákona reagovali francúzski rímskokatolícki teológovia Ján Morinus /1591–1659/ a Ludvik Kapellus (Louis Cappel, Ludovicus Capellus). Morinus sa snažil poukazovať na to, že samaritánsky pentateuch je oveľa presnejší ako terajší mazoretský text Starého Zákona. Hlavná práca Morunusa bola písaná z pohľadu biblickej kritiky a mala názov: *„Exercitationum biblicarum de hebrei graecique textus sinceritate libri duo"* – Dve knihy biblických skúmaní o pôvodnosti hebrejského a gréckeho textu. V plnosti bolo dielo vydané v r. 1669 až po smrti autora. Kapellus znalec arabského a hebrejského jazyka pôsobil ako profesor na Saumurskej akadémii. Jeho prvé dielo vyšlo v roku 1624 v Leidene pod názvom: „Arcanum punctationis revelatum" – Vysvetlené tajomstvo punktuácie. V diele sa usiluje poukázať na fakt, že hebrejská punktuácia neexistovala od počiatku sveta, nepoužíval ju ani Mojžiš ani ďalší autori kníh Starého Zákona. Nie je to ani výsledok práce Ezdráša, ale bola realizovaná až po dokončení babylonského talmudu istými kritikmi, ktorí doplnili starozákonný text o ďalšie písmena (samohlásky). Ďalšie dielo, ktoré Kapellus vydal bolo: *„Critica sacra sive de variis quae in sacris V. T. libris occrrunt lectionibus libri sex"* (Posvätná kritika alebo šesť kníh o rôznych čítaniach, ktoré sa nachádzajú v Starom Zákone. V tomto diele paralelne porovnal isté miesta v Starom Zákone a prišiel k záverom, že starobylé preklady sa odlišujú od mazoretského textu čo ho priviedlo k záverom, že hebrejský text Starého Zákona nemôžme považovať za absolútne správny a najlepší**.** Pozri: ЕЛЕОНСКИЙ, Н.: cit. dielo, s. 153–158.

[4] Starobylí otcovia Cirkvi, čo sa týka správnosti pôvodného starozákonného textu, sa dostávali do polemiky so Židmi a tvrdili, že Židia poškodili pôvodný starozákonný text. Origenes a blažený Hieroným však nezastávali tento názor. Blažený Hieroným vo svojom Komentári ku Galatom III, 10 poukazuje, že Židia úmyselne vyhodili slovo „všetci" , aby sa neukázalo, že aj oni sú prekliati keď v plnosti nemôžu naplniť Zákon. Blaž. Hieroným dôveroval synagogálnym tradíciám, avšak jeho súčasníci, kresťania, v hebrejskej Biblii nenachádzali nič dobré (proti Rufinovi kn. 2, 25) ОЛЕСНИЦКИЙ, А.: *Тенденциозные коректуры иудейских книжников (соферимов) в чтении Ветхаго Завета*, Москва 2005, s. 6.

za pravý a správny. Rímskokatolíci v otázke ohľadne vonkajšieho pohľadu na hebrejský starozákonný text, čo sa týka správnosti, dávali mu druhoradý význam a dôraz kládli na grécke[1] a latinské preklady Starého Zákona ako preklady posvätené a overené stáročným užívaním na bohoslužbách. Žiaľ medzi pravoslávnymi odborníkmi a znalcami starozákonných posvätných textov nachádzame ešte kritickejšie názory.

Prof. Nikolaj Glubokovský [2] nazýva redakciu mazoretského textu 7.–10. storočia, nacionalisticko-mesiánskou a z toho dôvodu aj antikresťanskou. Podobný názor zastáva ďalší dorevolučný ruský profesor Akim Olesnický[3], ktorý prácu soferimov[4] – učiteľov zákona a talmudistov, ktorí pracovali na opravách starozákonného textu v prvom storočí pred Chr. a 1. stor. po Christu, vníma negatívne. Svedčí o tom polemika, ktorá vznikla medzi kresťanmi, ktorí poukazovali na poverčivosť a poblúdenie Židov, o čom svedčia diela otcov Cirkvi počnúc sv. Justí-

---

[1] Po dlhšom čase, keď bol urobený preklad Septuaginty, niektorí židovskí kritici začali obviňovať tento preklad z antibiblickej interpretácie tradičných biblických textov. Toto „hrozné dielo Septuaginty" prirovnávali k vytvoreniu modly – zlatého teľaťa Izraelitmi na hore Sinaj, po skončení ktorého nastala tma na Zemi tri dni a na „počesť tohto diela", t.j. dokončenia Septuaginty, ustanovili pôst. Je zaujímavé, že samotní Židia na ostrove Faros, kde sa preklad Septuaginty uskutočnil, prijali toto dielo slávnostne, s veľkou radosťou a vďakou. Dokonca na počesť tohto prekladu ustanovili sviatok. Prof. Nikolaj Glubokovský nazval vyššie uvedené názory zlostnou falzifikáciou významného prekladu posvätného textu Starého Zákona do gréčtiny. ГЛУБОКОВСКИЙ, Н.: *Славянская Библия*. София 1932, s. 5–14. Septuaginta bola umelo diskreditovaná a jej význam bol oslabovaný ďalšími prekladmi SZ do gréčtiny, pričom tieto nevhodne a hrubo podporovali židovský nacionalizmus, doslovne a hrubo zneužívali biblické základy. Origenes poukázal špeciálne na vybratie z originálov židovskými učencami celých biblických pasáží (napr. povesť o Zuzane), ktoré hovorili o nie celkom najvhodnejšej židovskej reputácii. Sv. Ján Zlatoústy, ktorý mal možnosť čítať hebrejskú Bibliu, často poukazoval na úmyselné chyby, zvlášť ohľadne mesiášskych veršov (miest) zo strany židovských autorov.

[2] ГЛУБОКОВСКИЙ, Н.: cit. dielo, s. 15.

[3] ОЛЕСНИЦКИЙ, А.: cit. dielo, s. 5.

[4] Miloš Bič používa taktiež termín soferim. Pozri: BIČ, M.: *Ze světa Starého Zákona II*. Praha 1989, s. 517.

Niektorí odborníci používajú termín „sofrim" čo znamená pisár. Pozri: ТОВ, Э.: cit. dielo, s. 21.

nom vyznávačom – mučeníkom[1]. Židovskí autori vo svojich dielach[2] hovoria o rannom kresťanskom antisemitizme.

Medzi korektúrami textov, ktoré vznikli ako následok náboženských sporov, boli najvážnejšie tie, ktoré urobili židovskí knižnici proti kresťanom. Kresťania poukazovali Židom na to, že zamenili biblickú chronológiu, pretože chceli oddialiť príchod Mesiáša. Napr. Midraš Kohelet vysvetľuje slová Kazateľa 7, 5 *„Lepšie je vypočuť pokarhanie od múdreho, ako by mal niekto počúvať chválospevy od pochabých“*. Práve pod pochabými niektorí autori[3] rozumeli turgemanov, ktorí svojvoľne narábali s posvätným textom a často ho zamieňali za vlastné fantastické[4] predstavy a názory“. Amaz, syn Etera, bol pôvodne nazvaný izmaelitom. Soferini však považovali za nemožné, aby takýto hrdina – cudzinec patril do Dávidovej vojenskej družiny, a preto termín „izmaelita“ nahrádzajú termínom „izraelita“. Taktiež v posvätnom texte bol pôvodne kráľ Nabuchodonozor nazvaný „služobníkom Božím“ a preto tento „titul“ ako pohanskému okupantovi odobrali, pretože v Starom Zákone sú takto pomenovaní iba Boží vyvolenci, ktorí Mu slúžili v teokracii[5]. Židia za čias druhého chrámu sa veľmi pohoršovali nad posvätným textom, ktorý pôvodne hovoril o tom, že Mojžiš posielal prostých mlá-

---

[1] КЕРН, К.: *Патрология.* Киев 2003. s. 181–182. V kapitole „Vzťah sv. Justína k Svätému Písmu“ autor udáva: „Apologéta obviňuje Židov z úmyselného prekrúcania textov Písma, napr. Ž 95, 10. Verš, ktorý znie: „Рцыте во языцах яко Господь от древа воцарися“ (Dialog 73, 1) v biblickom texte nenachádzame. Nikto z gréckych cirkevných otcov ho neuvádza avšak v latinských prekladoch, ho poznajú (Tertulian, Ambroz, Augustín). Dokonca aj u pseudoBarnabáša čítame o „Kráľovstve Isusa na dreve (8, 5). Justín ďalej hovorí, že z niektorých zvitkov Židia vyhodili slova proroka Jeremiáša 11, 19 (pozri Библия – Книги Священного Писания Ветхаго Завета на Церковнославянском языке, Москва 1993, s. cxv), o krotkom baránkovi vedenom na zabitie a o horkom strome v jedení. Svätý Justín nikdy nehovorí konkrétne o Starom či Novom Zákone. O Novom Zákone hovorí ako o „spomienkach apoštolov“ grécky – απομνημονεύματα των αποστόλων.

[2] JOHNSON, P.: *Dějiny židovského národa*. Rozmluvy 1995, s. 159–160.

[3] ОЛЕСНИЦКИЙ, А.: cit. dielo, s. 52.

[4] Na vlastné fantastické predstavy poukazuje prof. P. Jungerov, ktorý uvádza názory istého nemeckého odborníka. Graetz. Krit. Commentar zu den Psalmen, Bresl. 1882–1883. Wellhausen. Die kleinem Propheten. Berl. 1893 Pozri. ЮНГЕРОВ, П.: cit. dielo, s. 182.

[5] ОЛЕСНИЦКИЙ, А.: cit. dielo, s. 35.

dencov, aby prinášali obety. Odvážni prepisovatelia posvätných textov ich nahrádzajú knižnikmi, t.j. najviac váženými ľuďmi v časoch keď žili a prepisovali tieto biblické texty.[1]

Nemennosť punktuácie mazoretského textu sa pripisuje vzniku Veľkej Synagógy, napr. Aben-Ezra (12. stor.), rabíni: Azar, Gedal, Abarbanel (12.–14. stor.), a ďalším stredovekým a neskorším židovským učencom[2].

Miloš Bič[3] nazýva dielo tiberiádskych mazoretov obdivuhodným dielom, pred ktorým sa musí skloniť aj dnešná veda. Do istej miery s takýmto názorom môžeme súhlasiť, pretože sa urobil obrovský kus práce na to, aby bolo možné „čítať a jasne rozumieť hebrejskému textu". Avšak v práci došlo k tendenčným prekladom a preto toto obrovské dielo stráca na svojej objektivite a môže sa použiť iba ako jeden z mnohých prekladov, ku ktorým musí byť kresťanský čitateľ Svätého Písma zvlášť kritický.

Zoznam bibliografických odkazov:

АНТОЛОГИЯ. Раннехристиянские Отцы Церкви. Брюссел 1978.

BÁNDY, J.: *Úvod do exegézy Starej Zmluvy*. Bratislava 2002. ISBN 80-223-1693-8.

Библия – Книги Священного Писания Ветхаго Завета на Церковно-славянском языке, Москва 1993.

BIČ, M.: *Ze světa Starého Zákona II*. Praha 1989.

DOHMEN, Ch. – STEMBERG, G.: *Hermeneutika židovské Bible a Starého Zákona.* Vyšehrad 2007. ISBN 978-80-7021-874-7.

DUKA, D.: *Úvod do Písma Svatého Starého Zákona.* Praha 1992. ISBN 80-901252-5-5.

ЕЛЕОНСКИЙ, Н.: *Критический очерк истории подлинного ветхозавемнего текста,* Москва 2005.

ГЛУБОКОВСКИЙ, Н.: *Славянская Библия*. София 1932.

[1] ОЛЕСНИЦКИЙ, А.: cit. dielo, s. 9.
[2] ЮНГЕРОВ, П., cit. dielo, s. 187.
[3] BIČ, M., cit. dielo, s. 518.

ИЕРОНИМ, С.: *Толкование на Евангелие. Минск 2008.* ISBN 978-985-6171-89-8.

ИЛАРИОН, А.: *Отцы и учители Церкви III. века. 2 Т.* Москва 1996. ISBN 5- 86568-115-X.

JOHNSON, P.: *Dějiny židovského národa*. Rozmluvy 1995. ISBN 80-85336-31-6.

ЮНГЕРОВ, П.: *Введение в Ветхий Завет*. К. I. Москва 2003.

КЕРН, К.: *Патрология.* Киев 2003. ISBN 485-975.

KRYŠTOF, metropolita: Aktualizace Božího slova v dějinách. In *Teologické texty*. PU v Prešove. PBF 2001, roč. 12, č.4, s. 165-166.

МЕНЬ, А.: *Исагогика - Ветхий Завет*. Москва 2000. ISBN 5-89831-003-7.

ОЛЕСНИЦКИЙ, А.: Тенденциозные коректуры иудейских книжников (соферимов) в чтении Ветхаго Завета. Москва 2005.

ХРИСТИАНСТВО. Т.2. Москва 1995. ISBN 5-85270-023-1.

СОКОЛОВ, Н.: *Ветхий Завет*. Москва 2002.

Sväté Písmo Starého a Nového Zákona. Trnava 1996. ISBN 80-7162-152-8.

ТОВ, Э.: *Текстология Ветхаго Завета*. Москва 2000. ISBN 5-89647-031-2.

Všeobecný encyklopedický slovník M-R, Bratislava 2005. ISBN 80-7181-708-2.

EXEGÉZA NAJDÔLEŽITEJŠÍCH POJMOV, FAKTOV A MOMENTOV PREOBRAZENIA ISUSA CHRISTA II.

Štefan Pružinský

V čase preobrazenia Isusa Christa na hore Tábor sa apoštolom zjavili proroci Mojžiš a Eliáš. Evanjelista Matúš hovorí o tejto udalosti takto: „A hľa, ukázali sa im Mojžiš a Eliáš a zhovárali sa s Ním“[1] (gr. καὶ ἰδοὺ ὤφθησαν αὐτοῖς Μωϋσῆς καὶ Ἠλίας μετ' αὐτοῦ συλλαλοῦντες; csl. Ѝ сѐ, ꙗ҆вѝстасѧ ѝмъ мѡѷсе́й и҆ и҆лі́а, съ ни́мъ глаго́лющѧ). Obaja uvedení proroci boli mimoriadne významnými predstaviteľmi Starého Zákona, no každý z nich trochu iným spôsobom. Mojžiš je v prvom rade známy ako významný predstaviteľ Zákona, čiže zákonodarca a Eliáš ako prorok.

Prvou príčinou, prečo sa títo dvaja proroci zjavili, bolo teda poukázať na to, že Christos nielenže nie je narušiteľom Zákona, ale je samotným Zákonodarcom, Bohom Mojžiša, ktorému Mojžiš poslúžil pri ustanovení Zákona iba ako služobník. Zjavenie proroka Eliáša poukazuje na Christa ako na Toho, o kom proroci prorokovali, na koho poukazovali, koho tajomné predobrazy a symboly opisovali vo svojich knihách, na kom sa splnili všetky proroctvá. Zjavenie proroka Eliáša pokazuje na Christa aj ako na Ustanoviteľa Novej Zmluvy Boha s ľudstvom, nakoľko Eliáš bol nielen starozákonným prorokom, ale mal a má splniť významnú úlohu aj v Novom Zákone[2]. Zjavenie Eliáša vyvrátilo tiež pochybnosti niektorých ľudí, ktorí tvrdili, že Christos nie je Mesiáš, ktorý mal prísť, ale iba Eliáš[3]. Významný dôvod zjavenia prorokov Mojžiša a Eliáša opisuje svätý Ján Zlatoústy, ktorý hovorí, že Mojžiš a Eliáš sa zjavili preto, aby Christos „naučil učeníkov tomu, že má moc nad životom aj smrťou a vládne nad nebom aj zemou. Preto sa tam zjavuje aj zomrelý (Mojžiš), aj ten, ktorý ešte nezomrel (Eliáš)“[4]. Ďalšou príčinou

[1] Mt 17, 3.
[2] Pozri Mt 17, 11; Zj 11, 3–13.
[3] Pozri Mt 16, 14.
[4] ІОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: Толкование на св. Матфея Евангелиста. In: *Полное собрание творений святаго отца нашего Іоанна Златоуста*. Том 7. Почаев 2005, s. 591–592.

zjavenia sa prorokov Mojžiša a Eliáša pri preobrazení Christa, na ktorú poukazujú svätí otcovia, je zámer Boha ukázať apoštolom prorokov ako príklad cností, ktoré majú nasledovať, čiže aby boli „krotkí a spoločenskí ako Mojžiš a horliví a neústupní, ak je to potrebné, ako Eliáš, a tiež pripravení pretrpieť aj najväčšie nebezpečenstvá za pravdu ako jeden aj druhý (prorok)“[1]. Ďalšou príčinou zjavenia proroka Eliáša bolo ukázať, že Christos nie je nepriateľ Boží a nekoná zázraky silou satana, ako hovorili farizeji, pretože „horlivý Eliáš by sa nezjavil Božiemu nepriateľovi“[2]. A nakoniec poslednou príčinou zjavenia Mojžiša bolo to, aby pohľad na živého Mojžiša, ktorý zomrel pred mnohými staročiami, utvrdil apoštolov vo viere, že Christos, potom, čo Ho uvidia v hrobe, „môže vstať z mŕtvych sám na tretí deň“[3].

V dielach svätých otcov nachádzame odpoveď aj na otázku, odkiaľ vedeli apoštoli, že osoby, ktoré sa zjavili pri Christovi, sú práve proroci Mojžiš a Eliáš, ak ich nikdy predtým na vlastné oči nevideli. Blažený Theofilakt hovorí, že apoštoli ich spoznali „podľa toho, čo hovorili. Mojžiš možno hovoril: Ty si Ten, ktorého utrpenie som predobrazil zarezaním baránka a uskutočnením Paschy. A Eliáš: Ty si Ten, ktorého vzkriesenie som predobrazil vo vzkriesení syna vdovy“[4]. Svätý Grigorios Tessalonický dodáva, že apoštoli spoznali prorokov Mojžiša a Eliáša „vďaka zjavujúcej sile onoho svetla (božskej slávy)“[5], pred ktorým nič nie je ukryté, ale všetko je odhalené a zjavné.

V biblickom texte sa nespomína žiadny rozhovor medzi prorokmi Mojžišom a Eliášom s apoštolmi. Slová a myšlienky všetkých boli sústredené jedine na Christa a neskôr aj na slová Boha Otca vo Svätom Duchu. Stredobodom alebo centrom celej udalosti bol teda jednoznačne Boh vo Svätej Trojici. Proroci Mojžiš a Eliáš sa zhovárali s Christom.

---

[1] ФЕОФИЛАКТ БОЛГАРСКИЙ, бл.: *Толкование на Евангелие от Матфея*. Киев 2001, s. 134.

[2] Tamže, s. 133.

[3] Tamže, s. 133.

[4] Tamže, s. 133–134.

[5] Podľa: ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, *αγ.*: *Εορτοδρόμιον* (online). Βενετία 1836, s. 599. [cit. 2012-04-02]. Dostupné na internete: <http://anemi.lib.uoc.gr/metadata/f/c/a/metadata-06-0000083.tkl>.

O obsahu tohto rozhovoru apoštol Matúš mlčí. Svätý Efrém Sýrsky hovorí, že proroci Mojžiš a Eliáš ďakovali Christovi za to, že „Jeho prebývaním v sláve sa splnili ich slová, ako aj slová všetkých prorokov. Vzdávali mu úctu (poklonu) za spásu, ktorú vykonal pre ľudský rod, aj za to, že naplnil a prakticky uskutočnil tajomstvo vtelenia, ktoré oni opisovali. Proroci aj apoštoli, ktorí vystúpili na horu, sa veľmi zaradovali. Proroci sa radovali, že uvideli jeho ľudskú hypostázu, ktorú nepoznali. Apoštoli sa radovali, že uvideli slávu Jeho Božstva, ktorej veľmi nerozumeli a ktorú ešte nevideli, a tiež z toho, že počuli hlas Otca, ktorý svedčil o Synovi a ktorý ich presvedčil o Jeho Božstve, ktoré bolo pre nich ukryté. Hlasom svojho Otca ich uistil o zjavenej sláve svojho tela, s ktorým bolo nezmeniteľne a nezliatne zjednotené Jeho Božstvo. Svedectvo troch bolo spečatené hlasom Otca, Mojžišom aj Eliášom, ktorí stáli pred Ním ako služobníci a jasne rozpoznali jeden druhého. Proroci spoznali apoštolov a apoštoli prorokov. Vodcovia Starého Zákona uvideli vodcov Nového Zákona. Svätý Mojžiš uvidel Šimona Petra, ktorý bol posvätený Božou blahodaťou. Otcov hospodár uvidel Synovho poručníka. Jeden zázračne rozdelil červené more, aby cez neho prešiel a bol zachránený izraelský národ od strašného otroctva Egypťanov, a druhý – Peter chcel vybudovať stánok, ktorý zobrazuje stavbu Cirkvi. Panenský a svätý prorok Starého Zákona Eliáš uvidel panenského Jána Nového Zákona. Ten, ktorý v starej dobe vystúpil do nebies na ohnivom voze, uvidel toho, ktorý sa zodvihol na hruď Vládcu, ktorá je plameňom. Hora sa stala obrazom Cirkvi, v ktorej Isus zjednotil dve Zmluvy, ktoré svätá Cirkev prijala, a takto nám dal pochopiť, že On je náš Spasiteľ a Hospodin oboch Zmlúv. Jedna z nich prijala tajomstvá Božej slávy a kráľovstva a druhá zjavila slávu Jeho skutkov“[1].

Napriek tomu, že aj Mojžiš už počas svojho pozemského života prebýval štyridsať dní a nocí v oblaku, v ktorom na neho zostúpila Božia sláva, keď vystúpil na vrch Sinaj, aby tam prijal zákon a prikázania[2], predsa medzi jeho a Christovým prebývaním v sláve a následným pre-

[1] ЕФРЕМ СИРИН, св.: Слово на Преображение Господа и Бога Спасителя нашего Іисуса Христа. In: *Творения святаго отца нашего Ефрема Сирина*. Т 2. Писания нравственныя. Сергіевъ Посадъ 1908, s. 52–53.

[2] Pozri 2Mjž 24, 12–18.

obrazením bol a je veľký rozdiel. Podľa slov sv. Gregora Palamu rozdiel spočíva v tom, že Mojžiš „bol podrobený preobrazeniu, no sám ho neuskutočnil... Avšak náš Hospodin Isus Christos mal sám túto svetlosť. Preto nepotreboval ani modlitbu, ktorá osvetľuje telo božským svetlom, ale sám ukázal, odkiaľ sa dáva svätým svetlosť Boha a ako Ho oni vidia. Pretože aj spravodliví zažiaria ako slnko v kráľovstve svojho Otca (Mt 13, 43), celí sa stanú božským svetlom ako plody božského svetla a uvidia nevyjadriteľným spôsobom božského Christa ako žiari"[1].

Z textov Starého Zákona môžme vidieť, že Mojžiš nevidel pri preobrazení Christa na hore Tábor Christovu božskú slávu po prvýkrát. Mojžiš už počas svojho pozemského života povedal Bohu: „Ukáž mi svoju slávu!"[2]. A Boh mu sľúbil, že mu vyhovie: „Ukážem Ti všetku svoju dobrotu"[3]. No potom dodal: „Tu pri mne je miesto, vystúp na skalu! Keď tadiaľ pôjde moja sláva, položím Ťa do skalnej trhliny, a kým prejdem, zakryjem Ťa svojou dlaňou. Keď odtiahnem svoju dlaň, uvidíš ma iba od chrbta. Moja tvár sa nedá vidieť"[4]. Z uvedeného je vidno, že nielen apoštoli, ale už aj proroci Starého Zákona videli Christa a Jeho slávu, no vždy len sčasti podľa toho, kto koľko mohol zniesť, vydržať. Podobne aj apoštoli nemohli uvidieť všetku slávu Christa. Keď Christos chcel ukázať apoštolom len malú časť svojej slávy, Jeho tvár sa hneď rozžiarila ako slnko a apoštoli padli v strachu na tvár. Z toho je vidno, že aj im bola zjavená božská sláva Christa nie v celej svojej veľkosti a sile, ale iba podľa miery toho, koľko dokázali vydržať.

Kým evanjelista Matúš mlčí o obsahu rozhovoru prorokov Mojžiša a Eliáša s Christom, evanjelista Lukáš prezrádza aspoň niekoľkými slovami, o čom sa spolu zhovárali. Podľa jeho slov hovorili „o Jeho odchode, ktorý sa mal uskutočniť v Jeruzaleme". Pod odchodom je potrebné v tomto prípade rozumieť Christovu smrť. Smrť nazýva odchodom na jednom mieste svojho listu aj apoštol Peter[5]. Christova smrť je tu nazvaná odchodom aj preto, lebo v prípade Christa bola tesne spojená s Jeho

[1] Podľa: ΜΑΥΡΟΜΑΤΗ, Γ. Β.: Η Μεταμόρφωση του Κυρίου, Κατερίνη 1987, s. 57.
[2] 2Mjž 33, 18.
[3] 2Mjž 33, 19.
[4] 2Mjž 33, 21–23.
[5] Pozri 2Pt 1, 15.

vznesením sa (odchodom) na nebo[1], hoci zakrátko sa mal vrátiť[2] a prebývať s Cirkvou a v Cirkvi "až do skoncenia sveta"[3].

Christov odchod má tu aj širší význam a zahŕňa v sebe aj "utrpenie, kríž, smrť, vzkriesenie, aj vznesenie sa Christa... Aj smrť svätých je ich východom a odchodom z Egypta terajšieho sveta k nebeskému mestu Jeruzalem, z tohto domu otroctva k nebeskému domu svojho Otca. Tak, ako východ Izraela z Egypta bol triumfálny, tak aj odchod z tohto sveta a vznesenie sa Hospodina na nebo sa uskutočnilo pri triumfálnom jásaní a takým je aj odchod z tohto sveta Jeho svätých"[4].

Podľa slov svätého Nikodýma sa smrť nazýva v Evanjeliu odchodom preto, lebo "odvádza človeka preč z tohto života"[5]. Presne tak isto sa o smrti vyjadruje aj tropár Veľkej soboty, kde Cirkev spieva: "Гдⷭ҇и бж҃е мо́й, и҆схо́дное пѣ́нїе, и҆ надгро́бнꙋю тебѣ̀ пѣ́снь воспою̀, погребе́нїемъ твои́мъ жи́зни моеѧ̀ вхо́ды ѿве́рзшемꙋ, и҆ сме́ртїю сме́рть и҆ а҆́дъ ᲂу҆мертви́вшемꙋ" (Hospodine Bože môj, odchodný spev a nadhrobnú pieseň zaspievam Tebe, ktorý si svojim pochovaním otvoril vchody pre môj život a smrťou si smrť aj peklo umŕtvil)[6].

Zoznam bibliografických odkazov:

BIBLIA. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami. 1. vydanie. Banská Bystrica 2008. ISBN 978-80-85486-48-3.

БИБЛИЯ. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. 2. vydanie. Санкт-Петербургъ 1900, Москва 1993. ISBN 5-85524-009-6.

---

[1] Pozri Jn 7, 33.

[2] Pozri Jn 14, 3.

[3] Mt 28, 20.

[4] ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν.: Υπόμνημα εις τό κατά Λουκάν Ευαγγελίου. Αθηναι 1995, s. 286.

[5] ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, *αγ.*: *Εορτοδρόμιον* (online). Βενετία 1836, s. 599. [cit. 2012-04-02]. Dostupné na internete: <http://anemi.lib.uoc.gr/metadata/f/c/a/metadata-06-0000083.tkl>.

[6] Prvý tropár prvej piesne kánona Волно́ю морско́ю.

ЕФРЕМ СИРИН, св.: Слово на Преображение Господа и Бога Спасителя нашего Іисуса Христа. In: Творения святаго отца нашего Ефрема Сирина. Т 2. Писания нравственныя. 5. vydanie. Сергіевъ Посадъ 1908.

ФЕОФИЛАКТ БОЛГАРСКИЙ, бл.: *Толкование на Евангелие от Матфея*. Киев 2001.

GREEK-ENGLISH NEW TESTAMENT. Nestle-Aland, 5. vydanie. Stuttgart 1990. ISBN 3-438-05408-6.

ІОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: Толкование на св. Матфея Евангелиста. In: *Полное собрание творений святаго отца нашего Іоанна Златоуста.* Том 7. Почаев 2005.

ΜΑΥΡΟΜΑΤΗ, Γ. Β.: *Η Μεταμόρφωση του Κυρίοῦ*, Κατερίνη 1987.

ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, *αγ.*: *Εορτοδρόμιον* (online). Βενετία 1836. [cit. 2012-04-02]. Dostupné na internete: <http://anemi.lib.uoc.gr/metadata/f/c/a/metadata-06-0000083.tkl>

ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν.: Υπόμνημα εις τό κατά Λουκάν Ευαγγελίου. 4. vydanie. Αθηναι 1995.

EXEGÉZA 7. ŽALMU
Úvod do žalmu a exegéza žalmového nadpisu

Ján Husár

Siedmy žalm je istotne jednou z najkrajších Dávidových modlitieb, ktoré nachádzame v Knihe žalmov. Jeho modlitba je plná nádeje na Božiu pomoc, na Jeho spravodlivosť v súdení aj pomáhaní človeku. Tento žalm patrí ku skupine žalmov z obdobia Absolónovho povstania, kedy bol Dávid v obrovskej tiesni, prenasledovaný, častokrát bez nevyhnutnej obživy, slabý, vyčerpaný, zbavený možnosti každodenne navštevovať chrám. Práve žalmy z tohto obdobia sa vyznačujú obrovskou dôverou Dávida v Boha a Jeho pomoc, obsahujú taktiež úprimné vyznania a odhodlania bojovať proti všetkým nepriateľom, ktorí v Dávidových očiach boli zároveň aj nepriateľmi samotného Boha. V týchto žalmoch však necítime Dávidov strach, beznádej či zúfalstvo, práve naopak, sú plné povzbudzovania k fyzickému aj duchovnému zápasu, poukazovania na márnosť činov nepriateľov voči nemu, no najmä nádeje na záchranu a spravodlivú odplatu pre nepriateľov.

Siedmy žalm je zároveň výzvou, aby sme neboli odhodlaní len zápasiť proti viditeľným aj neviditeľným nepriateľom, no ničili aj koreň tohto nepriateľstva – chamtivosť a pýchu. Žalm odpovedá aj na otázky prečo hriešnici nedostávajú okamžite svoj trest, prečo nie sme každodenne trestaní za svoje hriechy? Je to kvôli dlhej trpezlivosti Boha, ktorý neustále očakáva naše obrátenie (v. 12). No keď je to pre blaho mnohých, vtedy zasiahne svojou mocnou pravicou a pripustí dopustenie na hriešnika. Tento „trest“ pre hriešnika však slúži nielen hriešnikovi na zmúdrenie, obrátenie sa a pokánie, ale je aj blahodarný pre mnohých spravodlivých (v. 10). Boh je naozaj spravodlivý Sudca, Jeho rozsudok pomáha hriešnikovi aj spravodlivému. A preto v závere žalmu prorok Dávid vyzýva milovať Boha nie za Jeho blahá, no kvôli Jemu samotnému.

Svätý Arsénij Kappadócky tento žalm odporúča modliť sa vtedy, keď si želáme, aby Boh uzdravil človeka, ktorý utrpel šok kvôli strašným hrozbám zlých ľudí.[1]

Svätý Ján Zlatoústy o obsahu siedmeho žalmu hovorí, že podáva poučný príklad nádejania sa na Boha a aj toho, že každý človek by mal byť vždy verný cnostným a spravodlivým ľuďom, nehľadiac na ich krátkodobé pozemské utrpenia. Žalm taktiež obsahuje Dávidovu úprimnú modlitbu o záchranu pred viditeľnými aj neviditeľnými nepriateľmi, jeho vyznanie čistoty a nevinnosti, ktoré prevyšovali požiadavky starozákonných prikázaní. V tomto žalme je poukázané aj na to, že utrpenie mnohých spravodlivých vo svete je ustanovené nepostihnuteľnou Božou múdrosťou pre blaho samotného človeka.[2]

Siedmy žalm je v prvom rade nádherným Dávidovým vyznaním o Bohu ako spravodlivom Sudcovi, ktorý pomáha v časoch súženia, pričom Jeho pomoc je spravodlivá, pretože Boh pozná aj tie najtajnejšie želania ľudského srdca.

Obsahová štruktúra žalmu:

1. Nadpis (v. 1).
2. Nádej na Boha v ťažkostiach (v. 2–3).
3. Vyznanie vlastnej neviny zaprisahaním sa (v. 4–6).
4. Dávidova výzva k Bohu o súd nad ním a hriešnikmi (v. 7–10).
5. Spravodlivosť Boha v pomoci a súdení (v. 11–14).
6. Márnosť plánov hriešnikov (v. 15–17).
7. Dávidovo vyznanie (v. 18).

[1] Pozri CHRISTODOULOS, jerom.: *Ο Γερων Παϊσιος*. Preklad do slovenského jazyka: ZOZUĽAK, J.: *Starec Paisij*. Prešov 1999, s. 133.

[2] Pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Беседа на псалом 7*. In: Творения. Том V. Свято-Успенская Почаевская Лавра 2005, с. 61–93.

LXX: [1] Ψαλμὸς τῷ Δαυΐδ, ὃν ᾖσεν τῷ Κυρίῳ ὑπὲρ τῶν λόγων Χουσὶ υἱοῦ Ἰεμενί.
CSL: [1] ѱ҃лмъ дв҃дꙋ, ѥ҆го́же воспѣ́тъ гдⷭ҇еви ѡ҆ словесѣ́хъ хꙋсі́евыхъ, сы́на і҆еменї́нна,
TM: [1] שִׁגָּיוֹן לְדָוִד אֲשֶׁר־שָׁר לַיהוָה עַל־דִּבְרֵי־כוּשׁ בֶּן־יְמִינִי
SVK: [1] Žalm Dávidov, ktorý zaspieval Hospodinovi o slovách Chúšaja, syna Jemeniína.[1]

7, 1 – Nadpis[2] žalmu podľa LXX obsahuje informácie o dôvode a okolnostiach napísania žalmu a poukazuje, že autorom žalmu je kráľ a prorok Dávid (τῷ Δαυΐδ, ѱ҃лмъ дв҃дꙋ, לְדָוִד).

Úvodná časť nadpisu podáva informáciu o autorovi žalmu. Úvod nadpisu podľa TM hovorí, že ide o žalostnú pieseň, žalospev, nárek. Význam hebrejského výrazu שִׁגָּיוֹן (šiggajon) nie je úplne jasný. Predpokladá sa, že sa týmto termínom označovala pieseň, ktorá bola zostavená pri obzvlášť ťažkých okolnostiach života pisateľa a ktorá vyjadrovala zmätenosť duše a preto sa nevyznačovala dokonalou postupnosťou vo vyjadrovaní myšlienok. Nadpis LXX nám takúto informáciu nepodáva. Nadpis poukazuje aj na adresáta žalmu – Hospodina Boha, ktorému Dávid tento žalm predniesol.

Ďalej nadpis poukazuje na dôvod a okolnosti napísania žalmu, podľa ktorých možno vyvodiť záver aj o čase napísania žalmu. Aj v tejto časti žalmového nadpisu sa biblisti vo svojich komentároch rozchádzajú. Najväčším problémom sa javí otázka, koho máme rozumieť pod *Chúšajom, synom Jemeniína*. Rozdielnosť čítania podľa LXX a TM[3] zapríčinila aj rozličné chápanie tejto postavy (בֶּן־יְמִינִי = Benjamína alebo syna /ben/ Jemeniína?) a následne aj rozdielne objasnenia príčiny, okolností

---

[1] Tento preklad nie je určený k bohoslužobnému použitiu. Vychádza zo Septuaginty (LXX) a cirkevnoslovanského textu (CSL) s prihliadnutím na mazoretský, t. j. hebrejský text (TM) a niektoré slovanské preklady. Zodpovedá svätootcovskej exegetickej a bohoslužobnej tradícii Pravoslávnej Cirkvi.

[2] Viac o nadpise žalmu pozri v *Historicko-kritickom úvode do 7. žalmu*.

[3] V TM je meno Chúšaja Arachitu písané cez cheth – חוּשַׁי a meno Chúšaja v 7. žalme je napísané cez kaf – כּוּשׁ.

a časového umiestnenia napísania tohto žalmu. Kto je teda Chúšaj? Podľa svätých otcov bol Chúšaj oddaný priateľ kráľa Dávida, ktorý ho naoko opustil, urobil sa jeho zradcom a prešiel do tábora krutého Dávidovho syna Absolóna, ktorý vojensky povstal proti svojmu otcovi. A ako múdry a skúsený radca šikovne Absolónovi poradil odložiť prenasledovanie a útok na Dávida. Touto radou Chúšaj zachránil kráľa Dávida a dal mu možnosť zhromaždiť vojsko a posilniť sa (2Kr 17. kap.). Preto Dávid zaspieval Bohu ďakovnú pieseň, pripisujúc dielo záchrany Božej blahodati.[1]

Nadpis žalmu trochu protirečí správe z Kníh kráľovských, kde sa píše o kráľovi Dávidovi. Tam sa hovorí o Chúšajovi, jednom z najlepších a najoddanejších priateľov Dávida, ako o synovi Arachitu,[2] no tu nadpis hovorí, že Chúšaj je synom Jemeniína. No keďže tento Chúšaj nie je synom Jemeniína, tak je to iný Chúšaj? Svätý Vasilij Veľký na to odpovedá: „Či nie je nazvaný synom Jemeniína preto, lebo preukázal veľkú odvahu, mužnosť a hrdinský čin, keď pod rúškom priateľstva prišiel k Absolónovi a prekazil radu Achitofela, ktorý predložil radu ako človek veľmi obozretný a vojensky skúsený? Lebo syn Jemeniína v preklade znamená „*syn pravice*“. Pokým Achitofel radil ani na chvíľu neodkladať vojnu, no okamžite zaútočiť na otca, ešte nepripraveného na zrážku, Chúšaj nedopustil, aby bola rada Achitofela prijatá, *lebo nech dopustí Hospodin na Absolóna všetko zlé* (2Kr 17, 14). No, oproti tomu, aby dal Dávidovi čas zhromaždiť všetku silu, primäl ich uveriť v úžitok odkladu, t.j. odloženia útoku, čím sa zapáčil Absolónovi, ktorý povedal:

---

[1] *Псалтирь в святоотеческом изъяснении*. Свято-успенская почаевская лавра 1998, с. 22.

[2] 2Kr 15, 30–37: *Dávid však vystupoval na Olivovú horu a stále plakal. Hlavu mal zahalenú a išiel bosý. A z ľudu všetci, ktorí boli s ním, mali zahalenú hlavu, kráčali nahor a stále plakali. Keď Dávidovi zvestovali: „Achitofel je medzi sprisahancami s Absolónom,“ Dávid povedal: „Urob, Hospodine, hlúpou Achitofelovu radu!“ Keď Dávid došiel na hrebeň, kde sa klaniavali Bohu, hľa, išiel mu v ústrety Arachita Chušaj s roztrhnutým odevom a so zemou na hlave. Dávid mu povedal: „Ak pôjdeš so mnou, budeš mi na ťarchu! Ale ak sa vrátiš do mesta a povieš Absolónovi: „Som tvoj sluha, kráľu; bol som sluhom tvojho otca, ale odteraz som tvojím sluhom,“ tak mi môžeš zmariť Achitofelovu radu. Veď tam budú s tebou kňazi Sadok a Abiatar. Všetko, čo počuješ v kráľovom dome, oznámiš kňazom Sadokovi a Abiatarovi. S nimi sú tam ich dvaja synovia, Sadokov Achimás a Abiatarov Jonatán. Po nich mi odkážte všetko, čo počujete!“ Takto prišiel Dávidov priateľ Chušaj do mesta, keď Absolón vtiahol do Jeruzalema.*

dobrá je rada Chášaja Arachitu, lepšia než rada Achitofela (2Kr 17, 14). Medzi tým, cez kňazov Sádoka a Abiatara poslal Chúšaj Dávidovi správu o plánoch Absolóna a žiadal, aby Dávid na noc neostával v aravitskej pustatine, no poponáhľal sa s prechodom. Keďže sa touto dobrou radou stal pravou rukou Dávida, dostal pomenovanie podľa svojho hrdinského skutku a bol nazvaný synom Jemeniína, t.j. *synom pravice*. Veď v Písme je obyčaj dávať hriešnikom meno častejšie podľa ich hriechu, a nie podľa otca; a dobrých synov pomenovať podľa ich cnosti. Takto apoštol Pavol pomenováva diabla synom zatratenia: „*Nech vás nikto nezvedie nijakým spôsobom. Lebo (ten deň) nenastane, kým najprv nepríde odpadnutie a nezjaví sa človek neprávosti, syn zatratenia*" (2Sol 2, 3). Aj Spasiteľ Isus Christos nazval Judáša synom zatratenia: *Nikto nezahynul, len syn zatratenia* (Jn 17, 12). Vychovaných v bohopoznaní nazval deťmi múdrosti: *A bola ospravedlnená múdrosť jej deťmi* (Mt 11, 19). A inde hovorí: *Ak tu bude syn pokoja* (Lk 10, 6). Preto nie je nič zvláštne, že sa tu mlčí o telesnom rodičovi najlepšieho Dávidovho priateľa – pomenovaný je synom pravice podľa svojej správnej činnosti."[1]

Aj blažený Teodorit zmýšľa podobne, keď hovorí, že blažený Dávid, zachraňujúc sa útekom pred zločinným synom, získal dobrého priateľa Chúšaja, ktorý presvedčil Absolóna, aby neposlúchol radu Achitofela, aby neprenasledoval Dávida okamžite, no aby zhromaždil celý národ a až potom sa vrhol na rodiča. Achitofel sa úplne znepokojil a zosmutnel, pretože Chúšajova rada bola uprednostnená pred jeho radou. Preto sa rozhodol zabiť sa a tak sa obesil. Kráľ Dávid využil toto oneskorenie útoku – mal dostatok času na útek a záchranu. Preto tento žalm ako pieseň a modlitbu prináša Spasiteľovi – Bohu, pripája aj ponaučenie tým, ktorí trpia od kohokoľvek urážky, radí im klásť svoju nádej na Boha a od Neho očakávať pomoc; tým, čo spôsobujú útrapy a urážky iným hrozí pripomenutím spravodlivého Božieho súdu.[2] Podobné ob-

[1] ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения.* Т. 1. *Беседы на псалмы. Беседа на псалом седьмой.* In: *Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе* (Т. 3.). Москва 2008, с. 742.

[2] Pozri ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, бл.: *Изъяснение псалмов.* Творения Т. 2. Москва 2004, с. 31–32.

jasnenie nachádzame aj u svätého Atanáza Veľkého[1], Jána Zlatoústeho[2], blaženého Augustína[3], arcibiskupa Irineja[4], biskupa Palladija[5] a iných súčasných pravoslávnych biblistov.

Nezhodnosť nadpisu s Knihami kráľovskými vidí aj mních Zigaben[6], ktorý podáva aj ďalšie objasnenie a vyriešenie tohto nesúladu. Hovorí, že toto protirečenie nie je ťažké vyriešiť, ak prijmeme, že otec Chúšaja mohol mať dve mená (čo je nezriedkavý jav vo Svätom Písme) alebo, že samotný Chúšaj prijal neskôr pomenovanie ako syn Jemeniína. Je známe, že práve tento Chúšaj, syn Arachiju a spojenec Dávida, kvôli svojmu dobrému a dlhotrvajúcemu priateľstvu s ním, stal sa akoby zradcom Dávida a pripojil sa k Absolónovi, pripojil sa s tým úmyslom, aby zmaril úmysly Achitofela, najskúsenejšieho radcu Absolóna – a uspel v tom. Za takýto hrdinský čin Chúšaj dostal pomenovanie ako syn Jemeniína. My vieme, že vo Svätom Písme sa deti pomenúvajú podľa svojich rodičov, no aj to, že sa ľuďom dávajú mená aj podľa ich vlastností ako napríklad: syn pokoja, deti múdrosti, syn smrti – aj tento muž bol nazvaný synom pravice, ako ozajstný človek, najbližší a najužitočnejší pre svojho priateľa.

Je potrebné taktiež poznamenať, že v nadpise sa hovorí: „*o slovách Chúšaja*“, no pritom ho Dávid v celom žalme vôbec nespomína – čo dáva dôvod na ďalšie ťažkosti pri objasnení, aký vzťah má tento nadpis so samotným žalmom. Nezabudnime pritom na to, čo je nám dobre známe, teda že prorok zaspieval tento žalm Hospodinovi v čase, keď sa začal kajať z toho, že sa spoliehal na chytrosť Chúšaja, ktorý mu ponúkol plán na oklamanie Absolóna a zmarenie rady Achitofela, zaspieval ho teda nie kvôli šťastnému vyhnutiu sa vojne, za čo musel naozaj poďakovať chytrosti Chúšaja, no zaspieval ho preto, lebo v skrúšení si

---

[1] Pozri АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения. Толкование на псалми*. Москва : Благовест 2009, с. 25.

[2] Pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Беседа на псалом 7*. In: Творения. Том V. Свято-Успенская Почаевская Лавра 2005, с. 61–65.

[3] Pozri ИРИНЕЙ, архиепископ: *Толковая псалтирь*. Москва 2010, с. 33.

[4] Pozri Tamže, s. 33–34.

[5] Pozri ПАЛЛАДИЙ, епископ: *Толкование на псалми*. 2. издание. Вятка 1874, с. 20–21.

[6] Pozri ЗИГАБЕН, Е.: *Толковая Псалтирь изъясненая по свято-отеческим толкованиям*. Ясенево 2000, с. 49–50.

uvedomil, že nabok odložil nádej na Boha a vložil svoju nádej na slová, ktoré mal vysloviť Chúšaj Absolónovi a k čomu ho aj sám poveril. Tento žalm je preto dojemnou kajúcnou piesňou, ktorou chce prorok prikloniť Boha k milosrdenstvu a cezeň Ho privolať k sebe na pomoc.

Blažený Hieroným je toho názoru, že tento nadpis je treba vzťahovať na kráľa Saula, ktorého nazýva Kúšom, teda Etiópčanom, kvôli temnosti jeho mravov. Saul totiž, ako sa hovorí v Prvej knihe kráľovskej (22. kap.), povedal o Dávidovi svojim sluhom toto: *Nebolo z vás nikoho, kto by mal so mnou súcit a oznámil by mi, že môj syn postavil proti mne môjho sluhu, aby mi strojil úklady, ako je tomu dnes.* Podľa mienky blaženého Hieronýma, práve túto klebetu odráža Dávid v tomto žalme.[1]

Žalm je aj podľa Lopuchina (vychádza z ruského synodálneho prekladu Biblie zostaveného podľa TM[2]), zložený kvôli skutku „Kúša z pokolenia Benjamínovho." Pomenovanie „Kúš" podľa neho označuje Etiópčana[3], obyvateľa stredného Egypta. Koho pod ním chápať, to neuvádza úplne presvedčivo. Predpokladá, že pod týmto pomenovaním je potrebné rozumieť kráľa Saula, ktorý bol veľmi nepriateľsky naklonený proti Dávidovi a ktorý bol takého temného zmýšľania proti nemu ako koža Etiópčana. Pôvod žalmu z doby prenasledovania Saulom sa potvrdzuje poukázaním žalmu na ťažké rozpoloženie Dávida, nespravodlivo prenasledovaného mnohými nepriateľmi a úplne nevinného pred Bohom. Dávidovo vyznanie nevinnosti pred Bohom a nespravodlivosti prenasledovania je podľa Lopuchina osobitosť všetkých žalmov z tohto obdobia. Dávid v nich prosí Boha o ochranu kvôli svojej bezmocnosti pred nepriateľmi a kvôli svojej nevinnosti voči nim aj voči Bohu. Taktiež prosí, nech Hospodin vynesie svoj súd pred všetkými národmi, aby sa odkryla Jeho spravodlivosť. Keďže je Boh spravodlivý Sudca, Dávid verí, že Boh potrestá jeho nepriateľov, ktorí kopali pre neho jamu.[4]

---

[1] Pozri ИРИНЕЙ, архиепископ: *Толковая псалтирь.* Москва 2010, с. 33.

[2] V preklade z hebrejského jazyka je tento nadpis takýto: *„Dávidov nárek. Zaspieval ho Hospodinovi pre Benjamínca Kúša."*

[3] Takýto preklad má aj Akvila. Pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Беседа на псалом 7*. In: Творения. Том V. Свято-Успенская Почаевская Лавра 2005, с. 62.

[4] ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия. Псалтирь.* Том 4. Харвест 2000, с. 789.

Arcibiskup Irinej podáva ešte jedno možné vysvetlenie a domnieva sa, že zrejme žalm nehovorí o Dávidovom priateľovi Chúšajovi, keďže Dávid v tomto žalme odvrhuje od seba klebetu nejakého syna Jemeniína, čo je zjavné z jeho slov: *ak som to vykonal...* (v. 4–5), no Chúšaj Arachita nevyslovil ani jednu klebetu na Dávida, len ho oboznámil so zlou radou Achitofela Absolónovi. Preto tu s najväčšou pravdepodobnosťou môžeme povedať, že Chúšaj, spomenutý v tomto žalme, je Semei, syn Gérov, ktorý preklínal Dávida unikajúceho pred Absolónom a ktorý povedal tieto mrzké slová: *Von, von, krvavý muž, muž beliálov! Hospodin vrátil na teba všetku krv Saulovho domu, miesto ktorého kraľuješ, a kráľovstvo dal do ruky tvojho syna Absolóna. Teraz si v nešťastí, lebo si krvavý muž* (2Kr 16, 8–9). Kvôli tejto hnusnej, veľmi zákernej a nepravdivej klebete, domnievame sa, Dávid zložil tento žalm, modlil sa Bohu, aby ochránil jeho nevinnosť a spravodlivosť.[1]

My sa však budeme pridržiavať svätootcovského chápania, podľa ktorého tu máme vidieť Chušaja, Dávidovho priateľa. Z toho dôvodu okolnosti aj čas napísania žalmu sú obdobie Absolónovho povstania, kedy Absolón obsadil Jeruzalem a Dávid unikol do aravitskej pustatiny. Žalm je napísaný z dôvodu slov Chúšaja, t.j. pre Dávida spasiteľnej rady, ktorou zadržal náhly útok na kráľa a ktorý by znamenal jeho porážku. Boh však nepripustil takýto plán zlosyna a vydal ho do otcových rúk. Božia pomoc a spravodlivosť v tejto veci boli pohnútkou k napísaniu tohto žalmu.

Svätý Ján Zlatoústy[2] pri objasnení žalmového nadpisu podáva aj toto ponaučenie: Dávid mal syna Absolóna, bol mladý, nepokorný a nemravný. Povstal raz proti otcovi a vyhnal ho z jeho kráľovstva, domu a vlasti. Sám potom zavládol nad všetkým. Nemyslel ani na príbuzenstvo, ani na výchovu, ani na svoj mladý vek, ani na predchádzajúce udalosti, no bol taký krutý a nepokorný, podobal sa viac na zviera, než na človeka, pretože zavrhnúc všetky tieto prekážky, pošliapal samotné prirodzené zákony, naplnil všetko zmätkom a hrôzou. Vtedy bolo na-

[1] Pozri ИРИНЕЙ, архиепископ: *Толковая псалтирь*. Москва 2010, с. 33–34.
[2] Pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Беседа на псалом 7*. In: Творения. Том V. Свято-Успенская Почаевская Лавра 2005, с. 62–63.

ozaj všetko porušené: prirodzené zákony, hanba pred ľuďmi, zbožnosť pred Bohom, ľudomilnosť, milosrdenstvo, vďačnosť za výchovu, úcta k starobe. Ak si nechcel ctiť Dávida ako otca, tak ho mal ctiť ako starca; ak nechcel ctiť jeho šediny, tak by sa mal zahanbiť kvôli jeho dobrodeniam; ak aj nie za toto, tak by sa mal zahanbiť za to, že mu Dávid nespôsobil žiadne nepríjemnosti. Ale vášeň mocichtivosti z neho vyhnala všetku hanbu a z človeka urobila zviera. A vtedy, keď blažený Dávid, ktorý ho zrodil a vychoval, prebýval v pustatine, v cudzej zemi ako vyhnanec, utečenec a prenasledovaný a znášal všetky odtiaľ prameniace útrapy, Absolón požíval blahá svojho otca. Keď sa udialo, že aj vojsko bolo na strane Absolóna a aj mestá sa pokorili tyranovi, vtedy Chúšaj, človek čestný, Dávidov priateľ, zostal verný tomuto priateľstvu, nehľadiac na zmenu okolností, keď videl Dávida túlajúceho sa po pustatine, roztrhol svoj odev, nasypal na svoju hlavu prach a veľmi horko plakal, pretože nemohol urobiť nič iné, tak mu aspoň vyjadril útechu svojimi slzami. Bol priateľom nie kvôli okolnostiam a moci, ale kvôli cnostiam. Preto pri zmene moci nezmenil svoje priateľstvo. Keď Dávid videl jeho skutok, povedal mu: Všetko toto ukazuje v tebe priateľa, ktorý je nám naklonený, no to nám nepomôže. Je potrebné poradiť sa nám a usúdiť, ako ukončiť tieto útrapy a nájsť nejaký spôsob ako sa vyslobodiť z týchto nešťastných okolností. Preto dal Chúšajovi takúto radu: Choď k môjmu synovi, staň sa akoby jeho priateľom a daj mi vedieť jeho plány a radu Achitofela urob márnou. Achitofel vtedy radil tyranovi, bol skúsený vo veciach vojny, zručný vo vojenskom umení a bojoch. Preto sa ho Dávid bál viac, než samotného tyrana. Keď si to Chúšaj vypočul, súhlasil s tým, nestal sa malodušným a nepovedal: Čo ak budem zajatý? Čo ak bude odhalená moja pretvárka? Čo ak bude odhalená moja falošnosť? Achitofel je skúsený, možno odhalí aj toto, usvedčí ma a ja zahyniem úplne zbytočne? Na nič také nepomyslel a vydal sa do tábora tyrana, vložiac svoju nádej do rúk Boha a vystaviac sa nebezpečenstvám. „Toto nehovorím len preto, aby som Dávida chválil, no aby som poukázal aj na utrpenia, ktoré pretrpel a ďalšie užitočné veci, ktoré môžeme vyňať z tejto histórie. Mnohí sa často pýtajú: Prečo spravodliví trpia, a hriešnici oplývajú pokojom? Tu možno nájsť odpoveď. Spravodlivý bol v zúfalom rozpoložení, no zlodej prenasledoval otca, nepriateľ

a protivník samej prírody sa nachádzal v šťastí a kráľovských palácoch. No on z toho vôbec nemal úžitok, a ani svätec neutrpel rany; naopak, prvý bol uvrhnutý väčším nešťastiam a druhý zažiaril ešte svetlejšie, pretože sa utrpením stal čistým viac ako zlato."[1] Preto netreba smútiť pri podobných okolnostiach, keď vidíme, že sa zlé veci dejú aj so spravodlivými, netreba sa meniť podľa okolností, no vždy zachovávať zákony priateľstva. Je tiež potrebné dodávať si odvahu aj v nebezpečenstvách kvôli cnostiam a uprostred nešťastí si zachovať nádej, očakávajúc pomoc od Boha.

V prenesenom (prorockom) význame sa tu predstavuje osoba Isusa Christa a aj každého spravodlivého, ktorý znáša od svojich nepriateľov rozličné ťažkosti, urážky alebo nepríjemnosti.

Zoznam bibliografických odkazov:

BIBLIA – SEPTUAGINTA. Vivliki etairia odos, Nikodimou 3, Athinai, 1935.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, Deutche bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990.

БИБЛИЯ. Книги священного писания Ветхого и Нового завета на церковнославянском языке. Российское библейское общество. Москва, 1993.

БИБЛИЯ. Книги священного писания Ветхого и Нового завета в русском переводе с Синодального издания. Москва 1992.

BIBLIA. Sväté Písmo Starého a Nového Zákona. Spolok sv. Vojtecha. Trnava 2005 (6. vydanie). ISBN 80-7162-538-8.

ПСАЛТИ́РЬ. Москва 2000. ISBN 5-7850-0077-7.

ΤΟ ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ. Αθήνα 1998. ISBN 960-315-146-7.

АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения. Толкование на псалми*. Москва : Благовест, 2009. ISBN 978-5-9968-0002-5.

АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения в четырех томах.* Том 4. Москва 1994.

[1] ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Беседа на псалом 7*. In: Творения. Том V. Свято-Успенская Почаевская Лавра 2005, с. 63.

ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, бл.: *Изъяснение псалмов.* Москва 2004. ISBN 5-94625-081-7.

ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Творения*. Том V. Почаевская Лавра 2005.

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения в 2 томах.* Т. 1. *Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе* (Т. 3.). Москва 2008. ISBN 978-5-91362-053-8.

ГОНЧАРОВ, П. А.: *Вероучение Псалтири*. Казань 1897.

ИРИНЕЙ, архиепископ: *Толковая псалтирь.* Москва 2010.

ЮНГЕРОВ, П. А.: *Вероучение псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения*. Киев 2006. ISBN 966-8538-40-4.

ЮНГЕРОВ, П. А.: *Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями*. Казань 1915.

КЛИМЕНКО, Л. П.: *Словарь переносных, образных и символических употреблений слов в Псалтири.* Мгарский монастырь 2004. ISBN 966-302-530-1.

ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия.* Книга 1. Том 4. Харвест 2000. ISBN 985-13-2252-0.

ПАЛЛАДИЙ, епископ: *Толкование на псалми.* 2. издание. Вятка 1874.

ПСАЛТИРЬ в святоотеческом изъяснении. Свято-Успенская Почаевская Лавра 1998. ISBN 5-86868-103-7.

РАЗУМОВСКИЙ, Г.: *Объяснение священной Книги псалмов.* Москва 2006. ISBN 5-7429-0120-8.

ЗИГАБЕН, Е.: *Толковая Псалтирь*. Ясеново 2000. ISBN 5-7877-0023-6.

EXEGÉZA 7. ŽALMU
(2. časť)

Ján Husár

Kráľ Dávid nám môže byť veľmi dobrým vzorom. Aj keď mal počas svojho života mnoho nepriateľov a nachádzal sa v mnohých utrpeniach a krízach, nádejal sa len na jediného Boha. Nehľadal pomoc u ľudí, ale u Boha. Práve o tom svedčí jeho nasledujúca modlitba:

LXX: 2 Κύριε ὁ θεός μου, ἐπὶ σοὶ ἤλπισα· σῶσόν με ἐκ πάντων τῶν διωκόντων με καὶ ῥῦσαί με,
CSL: 2 **Гдⷭ҇и бж҃е мо́й, на тѧ̀ ᲂу҆пова́хъ, спаси́ мѧ ѿ всѣ́хъ гонѧ́щихъ мѧ̀ и҆ и҆зба́ви мѧ̀:**
TM 2 יְהוָה אֱלֹהַי בְּךָ חָסִיתִי הוֹשִׁיעֵנִי מִכָּל־רֹדְפַי וְהַצִּילֵנִי
SVK: 2 Hospodine, Bože môj, na Teba som sa spoľahol, zachráň ma pred všetkými, čo ma prenasledujú a vysloboď ma,

---

7, 2 – Tento Dávidov výrok odkrýva krotkosť a pokoru jeho duše. Neprosí o potrestanie protivníkov, prosí len o pozbavenie, vyslobodenie z rúk tých, ktorí ho prenasledujú. V tomto verši prorok hovorí, že sa nespolieha na ľudskú pomoc, no chráni jedinú nádej – nádej na Hospodina Boha a modlí sa, prosí, aby ho Boh urobil hodným svojej blahej prozreteľnosti, pretože sa bojí, aby ho tí, ktorí mu hrozia vojnou, vrhnúc sa na neho podobne, ako divoké zvery a nájduc ho bez Jeho prozreteľnosti a pomoci, nezahubili úplne.

„*Hospodine, Bože môj*“ – toto je vyjadrenie jeho osobitej lásky k Bohu. Z príkladu spravodlivého Dávida, hovorí svätiteľ Tichon Zadonský, sa môžeme naučiť, že spravodlivým a zbožným ľuďom sa vo svete stávajú mnohé utrpenia, znášajú mnohé prenasledovania. No tie ukážu, na čo

človek kladie svoju nádej. Lebo všetko zlo a nešťastie, podobne ako liek na dávenie, poukazujú na to, čo sa ukrýva v srdci.[1]

Tento výrok, toto oslovenie je jedným z najčastejších, ktoré používali biblickí pisatelia, keď sa obracali k svojmu Bohu. Ukrýva v sebe veľkú vieru starozákonných ľudí vo všemohúcnosť a vševedomosť Boha, ktorý ich, ako ich ochranca a pomocník, sprevádzal pri ich činnosti – prorockej, kňazskej, kráľovskej, vojenskej či pri akejkoľvek inej každodennej námahe. Aj novozákonní a cirkevní spisovatelia a pisatelia bohoslužobných piesní využívali často tento spôsob oslovenia Boha.

Privlastňovacie zámeno „*môj*" je tu úplne namieste. Hoci je Boh Bohom všetkých, predsa len sa aj On sám často nazýva Bohom spravodlivých: „*Ja som Boh Abrahámov, Boh Izákov a Boh Jakubov.*"[2] Preto Dávid, veriac vo svoju spravodlivosť, nazýva Boha svojím Bohom.

„*Na Teba som sa spoľahol*"[3] – T.j. nie na Chúšaja, nie na ľudskú múdrosť, nie na jeho rozumnosť a nie na svoj rozum, ale na Boha. Možno sa zdá, že sú to jednoduché slová a že ich možno hocikým vysloviť. No možno to tak nie je. Kto sa spolieha na človeka alebo sa nasycuje hocičím pozemským, napríklad mocou, peniazmi alebo iným, čo ľudia považujú za oslnivé, ten nemôže povedať: *Hospodine, Bože môj, na Teba som sa spoľahol*. Pretože existuje prikázanie nespoliehať sa na kniežatá[4] a je aj povedané: *Prekliaty je človek, ktorý sa spolieha na človeka*.[5] Nie je správne dávať česť, ktorá patrí Bohu, inému ako Bohu, tak aj spoliehať sa na kohokoľvek okrem Boha, Hospodina všetkých, nie je správne. Lebo je povedané: *Moje spoľahnutie od mladosti*[6] *a môj spev je Hospodin*.[7]

Prorok Dávid neočakáva záchranu od ľudí a hoci sú nádherné a spásonosné slová Chúšaja, prosí Boha o záchranu pred nepriateľmi, no najmä pred duchovným levom – diablom (v. 3), ktorý chce uloviť

---

[1] *Псалтирь в святоотеческом изъяснении*. Свято-успенская почаевская лавра 1998, с. 22.
[2] 2Mjž 3, 6.
[3] Okrem tohto miesta sa tento výraz nachádza ešte v žalmoch 15, 1; 24, 1; 140, 8 a 142, 8.
[4] Ž 15, 3.
[5] Jer 17, 5.
[6] Ž 70, 5.
[7] Ž 117, 14.

jeho dušu.[1] Ak, akoby Dávid hovoril, mi chytrosť Chúšaja priniesla úžitok, aby som sa mohol posilniť a získal čas na posily a prípravu na odrazenie synovho útoku, teraz, keď sa blíži náš stret, nekladiem už nádej na neho, teraz ju už chcem klásť úplne na Teba, Bože môj a chcem byť závislý len od Tvojej pomoci. Všetko ostatné – priatelia, spojenci a vojaci – všetko ponechám na druhom mieste.

„Zachráň ma a vysloboď ma"[2] – Ten sa zachráni, kto je v čase boja chránený pred strelami. Vyslobodený býva ten, kto býva vždy chránený pred tými, ktorí ho prenasledujú, pred tými, ktorí sa pridali k otcovrahovi, spoločne s ním sa pošpinili krvou a žíznia po krvi proroka. Ten sa zachráni, kto je chorý, vyslobodený je ten, kto sa nachádza v zajatí. A tak, zachráň ma, hovorí prorok, ako chorého a vysloboď ma ako zajatca, pretože sa bojím, že znovu padnem do rúk mojich nepriateľov.

Zachráň ma, hovorí prorok, pred viditeľnými nepriateľmi, ktorí ma prenasledujú v terajšom živote a vysloboď ma z rúk neviditeľných nepriateľov, ktorí hneď po smrti budú dôkladne hľadať stopy hriechu na mojej duši a budú sa snažiť ju ovládnuť. A tak tu nachádzame dvojakú modlitbu proroka: po prvé – modlitbu za terajší život a po druhé – modlitbu za život budúci.

V prvých slovách žalmu prorok vyjadruje úplne spoliehanie sa na Boha, keď sa nachádzal uprostred mnohých nepriateľov, ktorí ho obkolesili zo všetkých strán a prosí Boha o ochranu a pozbavenie sa nepriateľov. Akoby hovoril: Hľa, Hospodine, Bože môj, všetci ma opustili, dokonca aj moji najbližší – môj syn Absolón, predtým aj môj tesť kráľ Saul – naháňajú ma a prenasledujú, niet nikoho, kto by ma obránil. Všetci ma prenasledujú, jedni radou, iní klebetami a zlorečením, iní vojnami a zbraňami. No ja na Teba jediného, Hospodine, kladiem moju nádej, zachráň a vysloboď ma z rúk všetkých mojich prenasledovateľov.

---

[1] Pozri АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения. Толкование на псалми*. Москва : Благовест 2009, s. 25.

[2] Výrok *„Vysloboď ma"* sa v Starom Zákone nachádza 27 krát.

LXX: 3 μήποτε ἁρπάσῃ ὡς λέων τὴν ψυχήν μου μὴ ὄντος λυτρουμένου μηδὲ σῴζοντος.
CSL: 3 Да не когда̀ похи́титъ ꙗ҆́кѡ ле́въ дꙋ́шꙋ мою̀, не сꙋ́щꙋ и҆збавлѧ́ющꙋ, нижѐ спасѧ́ющꙋ.
TM: 3 פֶּן־יִטְרֹף כְּאַרְיֵה נַפְשִׁי פֹּרֵק וְאֵין מַצִּיל
SVK: 3 nech (prenasledovateľ) nikdy neschváti ako lev moju dušu, keď niet vysloboditeľa ani záchrancu.

7, 3 – Tieto slová sú pokračovaním predchádzajúcich a podávajú vysvetlenie, prečo sa prorok modlí, aby bol najprv zachránený pred všetkými prenasledovateľmi a potom vyslobodený. Interpunkčné znamienko (čiarka na konci druhého verša) urobí slová jasnými: *Zachráň ma pred všetkými, čo ma prenasledujú a vysloboď ma, nech (prenasledovateľ) nikdy neschváti ako lev moju dušu...* V čom je rozdiel medzi zachránením (σῶσόν με) a vyslobodením (ῥῦσαί με)? Taký, že zachrániť potrebujú tí, ktorí sú bezmocní a vyslobodiť tí, ktorí sa nachádzajú v zajatí. Preto, kto je bezmocný, no objaví v sebe vieru, ten vlastnou vierou smeruje k záchrane, pretože je napísané: *Tvoja viera ťa zachránila*[1] a inde: *Nech sa stane podľa tvojej viery*.[2] No kto potrebuje vyslobodenie, ten čaká, že iní za neho vyplatia dlžnú sumu (výkupné). Preto ten, komu hrozí smrť, keď vie, že je jeden Spasiteľ – Záchranca a jeden Vykupiteľ – Vysloboditeľ, hovorí: *Na Teba som sa spoľahol, zachráň ma* od bezmocnosti *a vysloboď ma* zo zajatia.

Svätý Vasilij Veľký pri objasnení tohto verša hovorí, že tu myslí aj na statočných Božích podvižníkov, ktorí počas celého svojho života dobrovoľne zápasili s neviditeľnými nepriateľmi. Keď unikli pred všetkými prenasledovaniami a nachádzali sa na sklonku svojho života, vtedy sa knieža tohto sveta veľmi snaží, aby ich zadržal pri sebe – či nenájde na nich rany, ktoré dostali v čase zápasu alebo nejaké škvrny a odtlačky hriechu. A ak budú nájdení nezjazvení a nepoškvrnení, tak, ako neporaziteľní, ako slobodní, dostanú od Christa odpočinutie. Preto sa prorok modlí o budúcom aj terajšom živote. Tu hovorí: *Zachráň ma*

---

[1] Lk 7, 50.
[2] Mt 8, 13.

pred všetkými, čo ma prenasledujú a tam, v čase skúšky: *A vysloboď ma, nech (prenasledovateľ) nikdy neschváti ako lev moju dušu*. A toto môžeme spoznať aj zo slov samotného Hospodina, ktorý pred utrpením povedal: *Už prichádza knieža tohto sveta a vo /proti/ Mne nemá nič*.[1] No On, ktorý nevykonal hriech, povedal: diabol *nemá nič*; pre človeka je práve dosť, keď sa osmelí povedať: *prichádza knieža tohto sveta a vo /proti/ mne má* málo a nevážne. Je naozaj vhodné mať obavy, aby sa toto (skúška) s nami nestalo vtedy, keď nebude pri nás ani vysloboditeľa, ani záchrancu.[2]

„*Ako lev*" – Pod levom tu prorok nazýva Absolóna kvôli jeho neskrotnej ohromnej drzosti.[3] Dávid ho ako jedného zo svojich hlavných nepriateľov prirovnáva ku levovi, k jednému z najsilnejších zvierat, ktoré je také mocné a tak nečakane a rýchlo schmatne svoju korisť, že sa ju nikto neopováži zachraňovať alebo brať mu ju z jeho pazúrov. Akoby prorok hovoril: „Ak ma Ty, Hospodine, nezachrániš, nevyslobodíš a nespasíš, tak môj nepriateľ môže uchmatnúť moju dušu ako lev a vtedy mi nik nebude môcť pomôcť, nik ma nevyslobodí, ani nezachráni pred jeho nečakaným útokom."[4] Prorok vidiac, že jeho syn je ovládaný diablom a nachádza sa v jeho moci, prosí, aby sa mu nestalo to isté[5] a ukazuje na príčinu, prečo sa syn dostal do takého zlého stavu. Aká je to príčina? Hriešnosťou, nečestnosťou a pýchou odvrátil od seba Božiu pomoc.

Je možné, že prorok tu chápe diabla a zlých duchov. Pretože lev má ústa vydávajúce smrad rovnako, ako ich má diabol, ktorý sa nimi rúha a zlorečí. Levom teda prorok obrazne nazýva diabla.[6] „Máme mnoho

---

[1] Jn 14, 30.

[2] Pozri ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения.* Т. 1. *Беседы на псалмы. Беседа на псалом седьмой*, с. 742–743.

[3] Porovnanie s levom poukazuje na krutosť Dávidových nepriateľov, ktorí sa vrhli zbaviť ho života.

[4] Prorok volá na pomoc Boha, ktorý vytrháva úbohé ovečky z čeľustí vlkov.

[5] Pozri ПАЛЛАДИЙ, епископ: *Толкование на псалми.* 2. издание. Вятка 1874, с. 22.

[6] Rovnako chápe toto miesto aj svätý Ján Zlatoústy: Diabol chodí ako lev s veľkou zúrivosťou, no ak útočí, na tých, čo majú Christa, kríž na čele, oheň Ducha, lampáš nikdy nezhasínajúci, vtedy nebude môcť na nich ani len pozrieť, no obráti sa späť, bude utekať a nebude sa môcť vrátiť. Pozri na Pavla. Bol človekom, no tento lev sa ho tak bál, že ute-

zverov," pripomína prepodobný Teodor Studita, „veľmi krutých zverov – myslím tým duchov zloby: zlé zviera je pýcha a všetky ostatné nerozumné vášne, ktoré nielen v noci, ale aj cez deň trúfalo napádajú a snažia sa pohltiť dušu. Preto blažený apoštol Peter prikazuje: „*Buďte triezvi, bdejte, lebo váš protivník, diabol, obchádza ako revúci lev a hľadá, koho by zožral.*"[1] Čo je nám teda potrebné konať za týchto okolností? Nič iné, než len sa usídliť pod krovom nebeského Boha[2] a zdržiavať sa vo vnútri pred poblúdením zmyslov."[3]

„*Moju dušu*" – Vo vzťahu k Absolónovi je pod dušou nutné rozumieť život proroka, ktorý mu mohol otcovrah vziať. Duša je príčinou nášho života – no my častokrát samotné dôsledky nazývame pojmami príčin, ktoré ich spôsobujú. Boh je pôvodcom pokoja, spravodlivosti a podobne a my Ho nazývame Pokojom, Spravodlivosťou atď., o diablovi potom hovoríme, že je hriech, smrť, pretože on je príčinou hriechu i smrti.

„*Neschváti*" – Slovo „*neschváti*" tu nemá doslovný význam, pretože tu znamená odňatie alebo pozbavenie. Tento žalm je vlastný každému, kto sa nachádza v utrpení, no v tomto prípade pod prenasledovateľmi treba chápať démonov a pod levom ich samotného vodcu – satana, ktorý sa snaží loviť naše duše nahováraním na hriech a zúfalstvo alebo ich odchytiť hneď, keď vyjdú zo svojich tiel, t.j. po našej smrti.

„*Keď niet vysloboditeľa ani záchrancu*" – Tieto slová sú obsahovo zhodné so slovami ukončujúcimi druhý verš a majú rovnaký význam ako oni. Pojem „*vysloboditeľa*" je zhodný s „*vysloboď ma*" a „*záchrancu*" je zhodný so „*zachráň ma*". Jediným skutočným vysloboditeľom a záchrancom je Boh, preto Dávid hovorí, že hoci zhromaždil vojsko, no to nie je podstatné, lebo ono nezachráni, ak nepríde pomoc aj zhora. Preto inde

kal pred jeho odevom aj tieňom. Nemohol zniesť vôňu Christa, ktorá vychádzala a šírila sa od Pavla, nemohol hľadieť na lampáš cností. Pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Беседа на псалом 7*. In: Творения. Том V. Свято-Успенская Почаевская Лавра 2005, с. 66–67.

[1] 1Pt 5, 8.

[2] Pozri Ž 90, 1.

[3] ФЕОДОР СТУДИТ, преп.: *Творения в 3 томах*. Т. 2. *Малое оглашение. Оглашение 117*. In: *Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе* (Т. 6.). Москва 2011, с. 211.

povedal: „*Kráľ sa nezachráni veľkou silou a silný sa nezachráni veľkosťou svojej moci*“.[1] Všetka námaha a úsilie je bez Boha márne a zbytočné.

LXX: 4 Κύριε ὁ θεός μου, εἰ ἐποίησα τοῦτο, εἰ ἔστιν ἀδικία ἐν χερσίν μου,
CSL: 4 Гдⷭ҇и бж҃е мо́й, а҆́ще сотворѝхъ сїѐ, а҆́ще є҆́сть непра́вда въ рꙋ́цѣхъ моѥ́ю,
TM: 4 יְהוָה אֱלֹהַי אִם־עָשִׂיתִי זֹאת אִם־יֵשׁ־עָוֶל בְּכַפָּי
SVK: 4 Hospodine, Bože môj, ak som to vykonal, ak je nespravodlivosť v mojich rukách,

---

7, 4 – Nasledujúca trojica veršov (4–6) je Dávidovým vyznaním vlastnej neviny spôsobom vlastným starozákonnej dobe, t.j. zaprisahaním sa a prekliatím seba samého. Starozákonní ľudia sa často zaprisahávali, najmä vtedy, ak išlo o dokázanie neviny v súdnych procesoch. Tento spôsob však často zneužívali, vo svojich zaprisahávaniach sa odvolávali na Boha ako svedka, no Boh videl viac než ľudia – častokrát videl vinu zaprisahajúceho sa a tak dopustil jeho obvinenie aj odsúdenie. Prísaha bola aj formou zmluvy medzi dvoma stranami[2] a bola potvrdením dohody. Prisahal aj samotný Hospodin vo svojom prísľube dať Izraelitom zasľúbenú zem alebo vyviesť ich z egyptského otroctva.[3] Zaprisahávať sa nesmelo hocikedy alebo na hočičo. Ak sa niekto zaprisahal bez príčiny a nerozmyslene, počítalo sa mu to za hriech: „*Alebo ak niekto nerozmyslene prisahal, že urobí niečo zlé alebo niečo dobré, alebo ak čokoľvek nerozmyslene pri prísahe vyslovil bez toho, žeby si toho bol vedomý, keď si to potom uvedomí, stane sa vinným. Kto teda nejakým takýmto spôsobom pritiahne na seba previnenie, nech sa prizná, čím sa prehrešil, a nech privedie na obetu za svoj hriech Hospodinovi, na pokánie za svoju vinu, ktorej sa*

---

[1] Ž 32, 16.
[2] Pozri napr. 1Mjž 26, 28–31; 1Mjž 50, 5.
[3] Pozri 2Mjž 13, 5; 4Mjž 14, 16. 23; 32, 11; 5Mjž 7, 8; 31, 7.

dopustil, samicu zo stáda, ovcu alebo kozu. Kňaz ho zbaví hriechu a on sa mu odpustí."[1]

Najmä posledný z trojice veršov je formou prekliatia vyrieknutého na samého seba. Takéto prekliatia, zaprisahania sa mali charakter dobrovoľného záväzku pre seba samého daného pred Bohom – Najvyšším a Všemohúcim Sudcom. Takýto dobrovoľný záväzok svedčil o hlbokej a horlivej starostlivosti človeka o svoju duchovnú čistotu. Celé obrátenie sa Dávida k Bohu má potom takýto zmysel: Nech ma nepriateľ zahubí, ak som sa v niečom previnil pred ľuďmi aj Bohom. Na preskúmanie skutkov Dávida a jeho nepriateľov je potrebný súd a o takýto súd Dávid Boha v nasledujúcich veršoch prosí (v. 7–10).

Aby bol dobre pochopiteľný zmysel týchto slov a aj nasledujúcich veršov žalmu, je nevyhnutné urobiť krátku zachádzku do biblickej histórie o vzťahu kráľa Dávida k nepriateľom. Nepriateľom kráľa Dávida bol najprv Saul, prvý izraelský kráľ, vybraný z pokolenia Benjamínovho. Saul začal svoje kraľovanie veľmi rozumne, bol Bohu poslušný a robil Bohu po vôli. No veľmi skoro sa stal tvrdohlavý, náladový, hrdý, závistlivý a zlý. Za to ho Boh odvrhol a odňal mu svoju blahodať. Neskôr ho prepadla hrozná zatrpknutosť a pocity úzkosti. Keď Boh odvrhol Saula, prorok Samuel, podľa Božieho príkazu, prišiel do Betlehema a pomazal za kráľa najmladšieho syna Jesseho – Dávida, ktorý pásol otcove stáda oviec. Od tej doby spočinula na ňom Božia blahodať. Dávid, pomazaný za kráľa, sa od toho času stal aj Bohom inšpirovaným prorokom, zostavoval Svätým Duchom inšpirované žalmy a nádherne ich hrával na žaltári a iných hudobných nástrojoch. Práve týmto svojím umením sa stal známym aj kráľovi Saulovi, bol pozvaný na kráľovský dvor, aby svojou hrou na hudobný nástroj a spevom žalmov odháňal kráľovu depresiu. Saul si spočiatku Dávida obľúbil, urobil ho svojím zbrojnošom a dal mu za manželku svoju dcéru. No keď vyšlo najavo, že bol Dávid pomazaný za kráľa nad Izraelom, vtedy ho Saul znenávidel, začal ho podozrievať zo zlých úmyslov, všade ho prenasledoval ako svojho najnebezpečnejšieho nepriateľa a dokonca sa rozhodol zabiť ho – začal ho prenasledovať s vojskom po horách i pustatinách. No Dávid,

[1] 3Mjž 5, 4–6.

ukrývajúc sa pred prenasledovaniami Saula, neraz ho mohol zabiť, neraz bol Saul vydaný do jeho rúk ako nepriateľ, no on ani v mysli nepripustil, aby sa takto (zavraždením) pomstil svojim nepriateľom. Nezabúdal, že je hriechom zabiť človeka, naopak, chránil život Saula, pretože bol Boží pomazaný. Saul videl, že Dávid mu za jeho zlobu odpláca dobrom, no nehľadiac na to, pokračoval vo svojom prenasledovaní Dávida.[1]

Ďalším podobným nepriateľom Dávida bol jeho vlastný syn Absolón. Absolón bol hrdý a mocichtivý, chcel sa stať kráľom Izraela. Preto ľstivo a falošne naviedol národ, klebetami a rôznymi úskokmi dosiahol to, že pritiahol na svoju stranu vojsko a vojvodcov a chcel si silou uzurpovať otcove kráľovstvo a zabiť svojho otca Dávida. Dávid bol prinútený utiecť z Jeruzalema a odísť za Jordán, kde začal zhromažďovať vojsko. S trpezlivosťou znášal Dávid toto ťažké rozpoloženie a nešťastie, no uvedomoval si, že Hospodin všetko toto nešťastie dopustil na neho pre jeho hriechy. Dávid sa však nádejal na Božie milosrdenstvo a činil pokánie zo svojich priestupkov. A nádej na Boha Dávida nesklamala. Hospodin mu pomohol. Vojsko syna Absolóna bolo rozprášené a samotný Absolón zahynul tiež. Tí Izraeliti, ktorí zostali Dávidovi verní, sa veľmi radovali z víťazstva aj zo smrti Absolóna, no samotný Dávid sa neradoval. Bezútešne plakal nad smrťou Absolóna, smútil, pretože zahynul jeho vlastný syn[2] a pritom v stave nezmiereného s otcom, t.j. vo svojom hriechu proti otcovi.[3]

Mnoho iných nepriateľov mal kráľ a prorok Dávid, mnohí sa mu snažili urobiť zlé. Medzi nimi nachádzame napríklad aj Semeiho, o ktorom bolo hovorené skôr. No Dávid žiadnemu zo svojich nepriateľov neodplácal za zlo zlom, práve naopak, snažil sa konať dobro za každé zlo, ktoré mu jeho nepriatelia spôsobovali. Takto postupoval so Saulom, Absolónom, takto postupoval aj s ďalšími svojimi nepriateľmi. Pri stretnutí s Dávidom, ktorý unikal pred svojím synom Absolónom, Semei do neho hádzal kamene a nadával na neho. Keď však chcel Abessa, jeden z Dávidových vojvodcov, potrestať Semeiho za tento skutok, vtedy kráľ

[1] Pozri 1Kr 18. kap.

[2] Dávid si neželal smrť syna. Keď malo dôjsť k vojenskému stretu, svojim vojvodcom nakázal chrániť život syna Absolóna – 2Kr 18, 5.

[3] Pozri 2Kr 15. kap.

Dávid povedal: „*Nechajte ho, nech zlorečí, lebo Hospodin mu povedal, aby zlorečil na Dávida.*“[1] Práve o takomto vzťahu k svojim nepriateľom hovorí kráľ Dávid v tomto žalme a z Hospodina akoby chcel urobiť svedka svojho správania sa voči nim.

„*Hospodine, Bože môj*“ – Prvý zo spomínanej trojice veršov začína opätovným oslovením Boha (v. 2), ktorého prorok volá za svedka – dosvedčiť jeho nevinu vo vzťahoch k synovi Absolónovi a ostatným nepriateľom. Prorok Dávid neodkrýva konkrétny hriech, smúti kvôli svojmu synovi, nenazýva ho však menom, pretože sa hanbí za jeho skutok. Vyjadruje sa narážkami: *Ak*, hovorí, *som vykonal* svojmu synovi *to*, čo on robí proti mne – stal sa otcovrahom a zlodejom; ak som mu *svojimi rukami* vykonal niečo *nespravodlivé*, čo by ho urazilo, nejaký čin proti nemu – hoci som už dávno vytušil jeho zákerný úmysel, ak som spôsobil nejakú ranu tým, ktorí mu pomáhali vo vojne proti mne a ktorí sa mi teraz odplácajú zlom za moje dobrodenia, ak som toto všetko vykonal, tak nech podľahnem svojim nepriateľom.

Dávid odmieta, že by vykonal nejaký zlý skutok proti Bohu alebo ľuďom a tak terajšie prenasledovanie synom je úplne nespravodlivé a nezaslúžené. Dávid nebol nikdy vierolomný, neklamal svojich priateľov, ale naopak zachraňoval toho, kto sa bez príčiny stal jeho nepriateľom. Takým bol jeho syn Absolón, predtým aj kráľ Saul, voči ktorému Dávid nič zlého neurobil, no zachránil ho pred porážkou – pri bitke s Goliášom, nesiahol mu ani na život, hoci počas prenasledovania Saulom mal na to viacero príležitostí.[2] Prenasledovania Dávida Saulom boli výsledkom chorobnej podozrievavosti Saula, ktorý nespravodlivo pripisoval Dávidovi mocichtivé úmysly. Práve preto je v žalmoch z období prenasledovaní (Saulom alebo Absolónom) časté Dávidovo vyznanie úplnej nevinnosti pred Bohom a ľuďmi a aj vyjadrenie nezaslúženia si prenasledovaní.

„*Ak som to vykonal*“ – Hoci tu Dávid nespomína konkrétny skutok (*to*), z kontextu žalmu a okolností jeho napísania je zrejmé, že hovorí o uzurpovaní kráľovskej moci, ktorého sa dopustil jeho vlastný syn

[1] Pozri 2Kr 16, 5–10.
[2] Pozri 1Kr 26. kap.

a o jeho povstaní proti nemu. Či on toto vykonal, keď bol kráľom jeho predchodca Saul? Nie! Nezískal kráľovstvo krvou, získal ho od Boha za svoju čestnosť, šľachetnosť a bohabojnosť. Nič iné si neprial, len aby aj po ňom zasadol na trón jeho syn ako Boží vyvolenec – v pokoji a láske. A tiež: či povstal proti svojmu otcovi? Nie! Nesiahal mu na život, vážil si ho a pomáhal mu vo všetkom, čo otec potreboval. No jeho vlastný syn, Absolón, povstal proti nemu a dopustil sa veľkého previnenia proti základnému z Božích prikázaní: „*Cti si svojho otca a svoju matku, aby sa ti dobre vodilo a aby si dlho žil...*“ [1]

„*Nespravodlivosť v mojich rukách*“ – T.j. nespravodlivosť v konaní, skutkoch. Takýto spôsob obrazného vyjadrovania je Svätému Písmu vlastný. Toto Dávid nehovorí z hrdosti, no musel poukázať na svoje dobré skutky. Nehovorí o tom, že dosiahol vysoký stupeň cnosti, no o tom, že neurobil žiadne krivdy svojim nepriateľom, že nespravodlivo znáša ich prenasledovanie.[2] Pod spravodlivosťou tu máme rozumieť všetko jeho konanie, nielen neopätovanie zla voči svojmu synovi a ostatným nepriateľom.

LXX: 5 εἰ ἀνταπέδωκα τοῖς ἀνταποδιδοῦσίν μοι κακά, ἀποπέσοιν ἄρα ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν μου κενός,
CSL: 5 **ѧ҆́ще воздáхъ воздаю́щымъ мѝ ѕлѧ̑, да ѿпадѹ̀ ѹ҆̀бо ѿ врѧ̑гъ моѝхъ то́щъ:**
TM: 5 אִם־גָּמַלְתִּי שׁוֹלְמִי רָע וָאֲחַלְּצָה צוֹרְרִי רֵיקָם
SVK: 5 ak som sa pomstil tým, čo sa mi odplatili zlom, tak nech padnem (rukou) svojich nepriateľov spustošený,

7, 5 – Druhý z trojice veršov hovoriacich o Dávidovej nevine ešte viac konkretizuje, v čom spočíva jeho nevina. Hovoril, že nemá v rukách nespravodlivosť, že koná čestne, no teraz hovorí, že sa neodpláca zlom, a to nielen tým, ktorí mu vykonali dobré, ale aj tým, ktorí mu spôsobujú

[1] 2Mjž 20, 12.
[2] Pozri ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, бл.: *Изъяснение псалмов*. Творения Т. 2. Москва 2004, s. 32.

zlo. Je mnoho druhov cností, nielen duchovná čistota, rozumnosť, ale aj odvaha, spravodlivosť či nepamätanie na zlé. Na túto svoju vlastnosť poukazuje kráľ Dávid a preto sa zaprisaháva, že ak urobil niečo nespravodlivé, tak nech bude márna jeho nádej, zbytočné jeho dúfanie, prázdne jeho spoliehanie sa na nevinnosť vo vzťahu k nepriateľom.

V tomto verši prorok hovorí, že nielenže nezačínal krivdiť, no ešte sa aj krivdami nikdy nepomstieval. Mnohokrát mal v rukách napríklad kráľa Saula a nepomstil sa mu za jeho nespravodlivú nepriazeň a nežičlivosť. Preto teraz prosí Vládcu, ktorý všetko múdro spravuje, aby ho súdil spravodlivo a ak niekedy urobil niečo podobné, tak nech mu odníme svoju priazeň, pomoc a starostlivosť, čo vyjadrujú slová *nech padnem (rukou) svojich nepriateľov spustošený*.[1]

Prečo však hovorí, že sa zlom nepriateľom neodplatil, keď je známe, že nad svojimi nepriateľmi zvíťazil a aj jeho syn Absolón pri tom zahynul? Na to možno odpovedať tak, že žalm hovorí o dobe pred vojenským konfliktom – ale ani v ňom Dávid nevidel dobré riešenie, smrť syna, hoci zradcu, veľmi oplakal. Prorok Dávid sa neraz stretol so zákernými ľuďmi, no neodplácal sa im za ich postoj voči nemu. Až teraz, keď mu bezprostredne hrozila smrť, začal sa brániť, pretože už nevládal znášať tak ohromné protizákonnosti hriešne zmýšľajúcich ľudí. Veril, že nebude musieť vojensky riešiť potrestanie svojich nepriateľov a že svojím predstúpením pred nich ich zastaví, oni sa rozídu a nebudú pokračovať v prenasledovaní a v úmysle siahnuť mu na život. Pozrite s akou prezieravosťou, obozretnosťou a starostlivosťou dáva rozkaz svojim vojakom, aby ochránili jeho syna a potom, keď dostal správu o jeho smrti, ako veľmi nariekal.[2]

Pod nepriateľmi vo vyššie uvedenom mieste možno obrazne chápať neviditeľných nepriateľov a padnúť od nich spustošeným a v činoch neúspešným znamená nezískať nad nimi prevahu a nemôcť ich zdolať silou svojich cností. Dávajúc takýto zmysel slovám proroka, treba aj tak pripomenúť, že ich hovorí človek nebažiaci po poctách a sláve, no člo-

[1] Pozri ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, бл., cit. dielo, s. 32.
[2] Pozri 2Kr 17. kap.

vek, ktorý je sám vystavený nebezpečenstvu a ktorý ich vyslovil preto, aby si privolal pomoc.

„*Odplatili*" – Vo Svätom Písme sa často používa výraz „воздаѧнїе" (ἀνταποδόσις – odplata, vrátenie, ale aj pomsta). No používa sa nielen vo všeobecne prijatom zmysle, keď človek učiní dobro alebo zlo vtedy, keď mu niekto predtým učinil dobro alebo zlo, t.j. odplatí sa mu za jeho skutok, no aj vo vzťahu k čomukoľvek, čo sa ešte len vykoná, t.j. odplatí sa za ešte nevykonané, čo sa vzťahuje najmä na milostivého Boha, ktorý nás odmeňuje skôr, než vykonáme svoj skutok voči Nemu, ako napríklad na tomto mieste: „*Odplať svojmu služobníkovi*"[1] – namiesto toho, aby povedal „daj" (ako prvý), povedané je „odplať" (za niečo). „Dať" znamená položiť počiatok dobročinnosti, „odplatiť" znamená namerať rovnako za urobené nám dobro alebo zlo. Odplata je akoby opätovný, druhý počiatok a vrátenie preukázaného nám dobra alebo zla. „Ja si myslím," hovorí svätý Vasilij Veľký, „že keď sa v Písme namiesto prosby vyjadruje akoby nejaký trest, vymáhanie a použije sa odplata, vtedy sa poukazuje na zmysel, podobný tomuto: Aký dlh starostlivosti o deti prirodzene a nevyhnutne spočíva na rodičoch – taký prosím maj aj vo vzťahu ku mne. Otec sa skutočnou láskou k deťom zaväzuje premýšľať, starať sa o ich život. Lebo je povedané: „*...nie deti majú sporiť pre rodičov, ale rodičia pre deti,*"[2] aby im počas života zabezpečili aj prostriedky k zachovaniu života."[3]

„*Spustošený*" – Pustý, prázdny zostane ten človek, ktorý stratil Božiu blahodať. Christos nám neprikázal nemať nepriateľov (t.j. nepovedal, že náš život bude bezstarostný), to nie je v našej moci, no nenávidieť ich alebo nie – to ako ľudia môžeme. A ten, kto nás nenávidí, nehľadiac na našu blahosklonnosť k nemu, ten nám spôsobuje veľkú odmenu. Prorok rovnako dáva za hriech to, keď človek začne konať zlo a aj to, keď človek opláca za zlo. Krotký, dobro milujúci Isus Christos sa

[1] Ž 118, 17.
[2] 2Kor 12, 14.
[3] ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения.* Т. 1. *Беседы на псалмы. Беседа на псалом седьмой*, с. 474.

neodplatil bezbožným židom zlom za ich zlo. Aj na kríži za nich vystieral ruky a modlil sa: „*Otče, odpusť im*."[1]

Posledná časť verša je obraz prevzatý z vojenského prostredia, kde víťaz odchádza s plnými rukami, t.j. s vojenskou korisťou, a porazený býva spustošený, ponížený, opustený a v jeho rukách sa nič nenachádza. Aj spravodlivý, podľa slov svätého Atanáza Veľkého, má plné ruky, t.j. má Božiu priazeň, pomoc, ochranu, no hriešnik ostáva opustený a bez Božej priazne.[2]

Najvážnejšou vinou každého kniežaťa je, pripomína svätý Vasilij Veľký, ak je prirýchly k pomste a keď vymýšľa všetky možné spôsoby, ako odplatiť rovnakým dielom tým, ktorí ho urazili. Ako naučí druhého neodplácať inému zlom za zlo, keď on sám používa všetky prostriedky, aby sa pomstil a spôsobil zlé tým, ktorí mu spôsobili ranu, nenasledujúc tak šľachetnosť Dávida?[3] Túto Dávidovu vlastnosť opisujú mnohé bohoslužobné texty.

Svätý Ján Zlatoústy[4] hovorí, že slová tohto verša sú pre nás obzvlášť dôležité, pretože je dobré nekrivdiť, neurážať a podobne, no omnoho lepšie a hodnejšie múdrej duše je nepomstievať sa za krivdy a urážky. Hoci Zákon povoľoval pomstu – „*oko za oko a zub za zub,*"[5] Dávid, šľachetný a láskavý, nielenže neporušoval Zákon, no svojím konaním prevýšil ustanovenia Zákona, pretože to považoval za cnostné. Pre nás, ktorí sme pod blahodaťou, a nie pod Zákonom, je nevyhnutné, aby sme sa nielen nepomstievali, ale konali dobré všetkým našim nepriateľom: „*Milujte svojich nepriateľov, žehnajte tým, ktorí vás preklínajú, robte dobro tým, ktorí vás nenávidia a modlite sa za tých, ktorí vás hanobia*

[1] Lk 23, 34.

[2] АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св., cit dielo, s. 25–26.

[3] ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения.* Т. 1. *Толкование на пророка Исаию.* In: *Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе* (Т. 3.). Москва 2008, с. 657.

[4] Pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Беседа на псалом 7*. In: Творения. Том V. Свято-Успенская Почаевская Лавра 2005, с. 68–69.

[5] 5Mjž 19, 21.

a prenasledujú"[1] a inde: *„Ak neprevýši vaša spravodlivosť farizejov, nevojdete do Božieho Kráľovstva.*"[2]

LXX: 6 καταδιώξαι ἄρα ὁ ἐχθρὸς τὴν ψυχήν μου καὶ καταλάβοι καὶ καταπατήσαι εἰς γῆν τὴν ζωήν μου καὶ τὴν δόξαν μου εἰς χοῦν κατασκηνώσαι. διάψαλμα.
CSL: 6 **Да поженéтъ оу҆́бѡ враг҃ъ дꙋ́шꙋ моѝ, и҆ да постѝгнетъ, и҆ попере́тъ въ зе́млю живо́тъ мо́й, и҆ сла́вꙋ моѝ въ пе́рсть вселѝтъ.**
TM: 6 יִרְדֹּף אוֹיֵב נַפְשִׁי וְיַשֵּׂג וְיִרְמֹס לָאָרֶץ חַיָּי וּכְבוֹדִי לֶעָפָר יַשְׁכֵּן סֶלָה
SVK: 6 tak nech nepriateľ prenasleduje moju dušu, nech vezme a ušliape môj život do zeme a moju slávu do prachu usídli.

7, 6 – Tieto Dávidove slová končia jeho zaprisahanie sa. Keď sa my modlíme tento žalm, preklíname samých seba, ak odplácame zlým za zlé. Berieme na seba toto Dávidovo zaprisahanie sa, no ak kvôli sláve od ľudí konáme dobré skutky, tak svoju nebeskú slávu obraciame na pozemský prach. Prorok v tomto verši prosí, aby bol vydaný do rúk viditeľného či neviditeľného *nepriateľa*, ak urobil niečo, čo povedal v predchádzajúcich veršoch (v. 4–5). Používa tu zdvojené výrazy, ktorými chce znásobiť silu svojich slov: *prenasleduje – vezme – ušliape – usídli*, *dušu – život – slávu*, *do zeme – do prachu*.

„Prenasleduje – vezme – ušliape – usídli" – Tieto slovesá prorok vyslovil v chronologickom poriadku, či už budeme hovoriť o viditeľných alebo neviditeľných nepriateľoch človeka. Nepriateľ, ak chce človeka zahubiť, najprv ho prenasleduje, keď nastane vhodná doba schmatne ho, vezme do svojich rúk, potom ho svojou mocou poníži, ušliape jeho česť ako človeka a potom ho do prachu zeme pochová – usídli. Je to taktiež pokračovanie prirovnania Dávidových nepriateľov k zúrivým levom, t.j. podobne ako lev nech ma prenasleduje nepriateľ, nech ma

---

[1] Mt 5, 44.
[2] Mt 5, 20.

dostihne, schmatne, zahubí, nech ma poníži a zničí spolu s mojim životom aj moju slávu.[1]

„Moju dušu" – Pod dušou je tu potrebné rozumieť samotného proroka ako prenasledovaného, ale aj večný život, ktorý pojem duša, ako nesmrteľná, symbolizuje. Duša spravodlivého, oddeliac sa od pút tela, má život *„s Christom ukrytý v Bohu"*[2] tak, že môže povedať spolu s apoštolom: *„A nežijem už ja, ale žije vo mne Christos. A kým teraz žijem v tele, žijem vierou."*[3] No duša hriešnika, ktorý žije podľa tela, ponoreného do rozkoší, žiadostivostí, je akoby ponorená v bahne. Nepriateľ (diabol) sa snaží ešte viac ju poškvrniť a takpovediac pochovať ju do zeme, pošliapavajúc ju svojimi nohami.

„Môj život" – Pod životom je tu potrebné rozumieť terajší život – život tela, o ktorý ho chcú nepriatelia pripraviť (*nech vezme a ušliape*). Zigaben pod životom rozumie krv, pretože krv je synonymom života, jeho príčinou ako jedna z hlavných elementov, z ktorých pozostáva živá bytosť.[4]

„A moju slávu do prachu usídli" – Svätých, ktorí majú svoj príbytok na nebesiach a zhromažďujú si blahá vo večných pokladniciach, ich sláva je na nebesiach, no o ľuďoch telesných (pripútaných k pozemským veciam) a podľa tela žijúcich sa hovorí, že ich sláva sa do prachu usídli – rozpadne sa, stratí sa. Kto sa chváli pozemským bohatstvom, kto sa domáha krátkodobej cti od ľudí, kto kladie nádej na telesné vymoženosti, ten má slávu pri sebe, no jeho sláva sa nevznáša k nebu, no prebýva s telom v prachu zeme. Zigaben pod slávou rozumie prorokove telo, ktoré mnohí obdivovali a ctili si ho za jeho silu a dôstojnosť, ktorú mu dávalo kráľovské postavenie. Slová *do prachu usídli* potom znamenajú, že jeho telo bude zvrhnuté na zem a zmení sa na prach.[5]

V doslovnom výklade tu Dávid hovorí o sláve ako kráľa, o kráľovskej moci a samotnom kráľovstve, ktoré stratí v momente svojej po-

---

[1] Pozri ПАЛЛАДИЙ, епископ: *Толкование на псалми.* 2. издание. Вятка 1874, с. 22.
[2] Kol 3, 3.
[3] Gal 2, 20.
[4] Pozri ЗИГАБЕН, Е.: *Толковая Псалтирь изъясненая по свято-отеческим толкованиям*. Ясенево 2000, с. 53.
[5] Pozri ЗИГАБЕН, Е., cit. dielo, s. 53.

rážky – nech ma teda prenasledujú, ako lovnú zver, nech odnímu môj život a moje telo pošliapu nohami a aj moju slávu nech na prach obrátia, aby aj spomienka na moje meno zanikla a rozptýlila sa ako zemný prach. Svätý Ján Zlatoústy tu poznamenáva, že práve z týchto slov je vidieť smelosť spravodlivého a jeho najčistejšie svedomie. Ak by nebol o sebe úplne presvedčený, tak by sa neodsúdil na také ťažké útrapy. Na aké útrapy sa odsudzuje: namáhať sa bez úžitku, darovať nepriateľom víťazstvo nad sebou, zomrieť a pritom neobyčajnou smrťou, no tak, aby aj pamiatka na neho vymizla – neslávnou smrťou. Samozrejme, neodsúdil by sa na to všetko, ak by vo svojom svedomí nebol presvedčený o svojej nevine.[1]

Ako bolo povedané, uvedené slová tohto verša môžeme vzťahovať aj na neviditeľného nepriateľa – diabla. Potom sa tu nachádza želanie proroka, že ak vykonal niečo zlé, tak nech je prenasledovaný týmto nepriateľom a olúpený, pretože bez Božej pomoci nemá síl viac unikať pred jeho útokmi – nech je do zeme zadupaný jeho život, t.j. privedený k márnym skutkom a hriechu. To práve znamená slovo *ušliape*, pretože nepriateľ na konci zápasu zvyčajne nohami šliape po porazenom a silne udiera ležiaceho nepriateľa. No pritom trpí nielen telo, ale pošliapavaná je aj jeho česť, t.j. samotný rozum, pretože rozum je slávou a cťou našej duše.

Verš končí výrazom „διάψαλμα“, ktorý podľa viacerých exegétov na tomto mieste znamená prechod od vyznania neviny k oslave Boha ako spravodlivého Sudcu a prosbe o spravodlivý súd nad ním a jeho nepriateľmi, t.j. ide o zmenu v obsahovej štruktúre žalmu, pri ktorej mohlo dochádzať aj k zmene hudobného či interpretačného prednesu.

Verše 4–6 tvoria Dávidove modlitebné vyznanie neviny. A jeho modlitba bola vypočutá. Prečo? Treba si vždy pamätať, že nie je potrebné sa iba modliť, no modliť sa tak, aby bol človek vypočutý. Modlitba nie je dostatočná, aby človek dostal želané, ak ju nebude prinášať tak, ako je lahodné, ako sa patrí Bohu. Aj farizej sa modlil, no nemal z toho úžitok, Židia sa tiež modlili, no Boh sa odvrátil od ich modlitieb, pretože sa nemodlili, ako sa mali. Preto je potrebné modliť sa takou modlit-

[1] Pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Беседа на псалом 7*, с. 70–71.

bou, ktorá by mohla byť úplne vypočutá. To prorok vyjadril aj v predchádzajúcom žalme, kde prosil nielen byť vypočutým, no spolu s tým urobil aj všetko potrebné zo svojej strany: „*Lebo v smrti nik na Teba nespomína, v podsvetí Ťa kto bude vyznávať? Vyčerpal som sa mojimi povzdychmi, každú noc omývam svoje lôžko, slzami moju posteľ zmáčam. Zmätené je od zúrivosti moje oko, zostarel som uprostred všetkých mojich nepriateľov. Odstúpte odo mňa všetci, ktorí konáte neprávosť, lebo Hospodin vypočul hlas môjho náreku, Hospodin vypočul moju prosbu, Hospodin prijal moju modlitbu.*“[1] Všetko toto: nárek, slzy, povzdychy, stránenie sa hriešnych ľudí a strach pred Bohom sú dostatočné na to, aby bol človek Bohom vypočutý. „Aby bol človek vypočutý Bohom,“ hovorí svätý Ján Zlatoústy, „to závisí od nasledujúcich vecí: 1. či sme hodní dostať žiadané; 2. či sa modlíme v súlade s Božími zákonmi; 3. či sa modlíme neprestajne; 4. či neprosíme o niečo ľudské; 5. či prosíme užitočné; 6. či plníme potrebné aj zo svojej strany. Ako od tohto závisí, či je človek vypočutý, tak od opačného závisí to, či je človek nevypočutý, hoci by sa modlil aj spravodlivý človek.“[2] Okrem toho, nevypočutí bývame aj kvôli ďalšej príčine a to vtedy, keď, modliac sa, neprestávame hrešiť. Taktiež, ak prosíme niečo proti svojim nepriateľom, vtedy nielenže nebudeme vypočutí, no ešte tým urážame a zarmucujeme Boha. Modlitba je liek. No ak nevieme, ako je potrebné podať tento liek, vtedy z neho nemáme žiaden úžitok.

Zoznam bibliografických odkazov:

BIBLIA – SEPTUAGINTA. Vivliki etairia odos, Nikodimou 3, Athinai, 1935.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, Deutche bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990.

[1] Ž 6, 6–9.

[2] ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Беседа на псалом 7*. In: Творения. Том V. Свято-Успенская Почаевская Лавра 2005, с. 67.

БИБЛИЯ. Книги священного писания Ветхого и Нового завета на церковнославянском языке. Российское библейское общество. Москва, 1993.

БИБЛИЯ. Книги священного писания Ветхого и Нового завета в русском переводе с Синодального издания. Москва 1992.

BIBLIA. Sväté Písmo Starého a Nového Zákona. Spolok sv. Vojtecha. Trnava 2005 (6. vydanie). ISBN 80-7162-538-8.

ПСАЛТИ́РЬ. Москва 2000. ISBN 5-7850-0077-7.

ΤΟ ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ. Αθήνα 1998. ISBN 960-315-146-7.

АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения. Толкование на псалми*. Москва : Благовест, 2009. ISBN 978-5-9968-0002-5.

АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения в четырех томах.* Том 4. Москва 1994.

ФЕОДОР СТУДИТ, преп.: *Творения в 3 томах.* Т. 2. *Малое оглашение. Оглашение 117.* In: *Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе* (Т. 6.). Москва 2011. ISBN 978-5-91362-435-2.

ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, бл.: *Изъяснение псалмов.* Москва 2004. ISBN 5-94625-081-7.

ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Творения*. Том V. Почаевская Лавра 2005.

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения в 2 томах.* Т. 1. *Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе* (Т. 3.). Москва 2008. ISBN 978-5-91362-053-8.

АФАНАСИЕВ, Д.: *Руководство к изучению священнаго писания Ветхаго Завета*. Том 3 – Учительныя книги. Йорданвилле 1975.

ГОНЧАРОВ, П. А.: *Вероучение Псалтири*. Казань 1897.

ИРИНЕЙ, архиепископ: *Толковая псалтирь.* Москва 2010.

ЮНГЕРОВ, П. А.: *Вероучение псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения*. Киев 2006. ISBN 966-8538-40-4.

ЮНГЕРОВ, П. А.: *Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями*. Казань 1915.

ЮНГЕРОВ, П. А.: *Введение в Ветхий Завет. Книга 2.* Москва 2003. ISBN 5-7429-0189-5.

КЛИМЕНКО, Л. П.: *Словарь переносных, образных и символических употреблений слов в Псалтири.* Мгарский монастырь 2004. ISBN 966-302-530-1.

ЛОПУХИН, А. П.: *Толковая Библия.* Книга 1. Том 4. Харвест 2000. ISBN 985-13-2252-0.

MÚDROSLOVNÉ KNIHY STARÉHO ZÁKONA s komentármi Jeruzalemskej Biblie. Trnava 2006. ISBN 80-7141-527-8.

ПАЛЛАДИЙ, епископ: *Толкование на псалми.* 2. издание. Вятка 1874.

ПОЛИКАРПОВ, Д.: *Предизображение Иисуса Христа в ветхозаветных пророчествах и прообразах по святоотеческому пониманию их.* С.-Петербург 1903.

ПСАЛТИРЬ в святоотеческом изъяснении. Свято-Успенская Почаевская Лавра 1998. ISBN 5-86868-103-7.

РАЗУМОВСКИЙ, Г.: *Объяснение священной Книги псалмов.* Москва 2006. ISBN 5-7429-0120-8.

ТОЛКОВАЯ ПСАЛТИРЬ на церковно-славянском языке. Мгарский монастырь 2001. ISBN 966-302-233-7.

ТОЛКОВАЯ ПСАЛТИРЬ с подстрочным комментарием и краткой историей. Москва 2006.

VÝKLADY KE STARÉMU ZÁKONU III. Knihy naučné. Kostelní Vydří 1998. ISBN 80-7192-240-4.

ЗИГАБЕН, Е.: *Толковая Псалтирь*. Ясеново 2000. ISBN 5-7877-0023-6.

OTEC PORFYRIOS

vladyka Kryštof (Pulec), metropolita

Úvod

Starec Porfyrios nenapsal a nevydal žádnou knihu. Mezi zachovalými osobními písemnostmi vyniká dopis na rozloučenou publikovaný v knihách o jeho životě.[1] Starcův duchovní odkaz nalezneme pouze ve svědectví jeho posluchačů a jeho blízkých lidí. Jsou to svědectví závazná a hluboká. Monografie obsahuje výběr nejzávažnějších témat blízkých každému věřícímu srdci, o kterých starec Porfyrios hovořil. Většinou jsou to odpovědi zpovědníka na otázky duchovních dětí stále aktuální a živé.

Témata nejsou řazena podle nějakého předem stanoveného myšlenkového systému. Nebylo by to ani možné, neboť vypovídají o duchovním životě a niterném vztahu k Bohu, jenž žádný systém nemůže cele postihnout.

Životopis

Otec Porfyrios se narodil 7. února 1906. Pocházel z chudé rodiny, která žila v obci Agios Ioannis na Ebii.[2] Jeho otec Leonidas Barairaktaris byl rolníkem a se svou chotí Helenou měl ještě čtyři další děti. Nejstarší z nich dcera Vasilika zemřela ve věku jednoho roku.[3]

Chudoba donutila později Leonida Barairaktarise odcestovat do Ameriky, kde jako dělník těžce pracoval na stavbě Panamského průplavu. Jinak by nedokázal uživit početnou rodinu. Vypráví se o něm, že v mládí chtěl jít do monastýru, ale Hospodin mu ukázal jinou životní cestu. Stal se žalmistou a byl dokonce pomocníkem svatého Nektarie Eginského,[4] když působil jako kazatel na Ebii.[5]

---

[1] KALIATSOS A.: *Starec Porfýrij, Človeče, vieš kam kráčaš?* Atény 2000, Prešov 2008.
[2] Ebie je druhý největší ostrov v Řecku.
[3] ΊΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες*. Αθηνα 1993, s. 25.
[4] Tamtéž, s. 25.
[5] KRYŠTOF (Pulec), metropolita: *Svatý Nektarios Eginský*. Prešov 2006, s. 24.

Ve svatém křtu dostal otec Porfyrios jméno Evangelos. Od malička pracoval na malém hospodářství. Do obecné školy chodil jenom jeden rok. Po odchodu živitele rodiny do zámoří musel pást ovce na horských pastvinách. Tehdy ve volných chvílích začal číst životopis svatého Jana Kalyvity ze Svaté hory Athos. „Při čtení," jak sám vzpomíná, „se ve mně zrodila touha odejít ze světa a stát se mnichem. Nevěděl jsem o tom nic. Do té doby jsem neviděl ani jednoho mnicha."[1]

V sedmi letech pracoval Evangelos jako pomocník v nedaleké prodejně uhlí. O něco později jej matka poslala pracovat do koloniálu v hlavním městě Ebie Chalkidě. Ukázal se jako velmi dobrý pracovník.[2] Byl uvážlivý, upřímný, pečlivý a spolehlivý.[3] Majitel obchodu si jej zamiloval a nechal si od něj ve volných chvílích předzpěvovat církevní hymny, které Evangela naučil jeho zbožný otec – žalmista.[4]

Po dvou letech práce v Chalkidě umožnil Evangelovi příbuzný získat lépe placené zaměstnání v Pireu. Koloniál v Pireu byl větší a patřila k němu také kavárna. V koloniálu nakupovali také svatohorští mniši, kteří rozdávali brožurky o světcích. Jedna z nich obsahovala též životopis sv. Jana Kalyvity. Evangelos si vzpomněl, jak ho četl, když pásl ovce. V noci při slabém světle petrolejky jej znovu pročítal ve své podkrovní komůrce a jako kdysi na pastvinách zahořel touhou následovat toho, jehož životní osud mu byl tolik blízký.[5]

Svatý Jan Kalyvita se totiž stal mnichem ve velmi mladém věku. Později ale dostal těžký úkol, kterým měl projevit velikou lásku k Bohu – nebeskému Otci. Tento úkol spočíval v tom, že se vrátil do svého rodného domu ke svým bohatým rodičům a nikým nepoznán žil v jeho blízkosti jako poustevník v nuzné chaloupce, řecky kalyvě. Od níž dostal přízvisko Kalyvita. Dal se poznat až těsně před smrtí, když vrátil mamince evangelium, jež od ní v dětství dostal.[6]

---

[1] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Καυσοκαλυβιτου: *Βίος καί Λόγοι*. Χανιά. Κρήτη 2007, s. 31.
[2] ΊΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες*, Αθηνα 1993, s. 25.
[3] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, 'Ο Οσιος Γερων: *Η Αγαπωψσα καρδια*. Κονταριώτισσα Κατερίνης, s.100.
[4] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Καυσοκαλυβιτου: *Βίος καί Λόγοι*. Χανιά, Κρήτη 2007, s. 33.
[5] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Καυσοκαλυβιτου: *Βίος καί Λόγοι*. Χανιά, Κρήτη 2007, s. 34.
[6] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος: *Θαυμαστα γερονοτα και συμβολες*. Μηλεσι 2006, s. 16.

Evangela povzbudilo v touze stát se mnichem též vyprávění staršího pána ze sousedství, který kdysi na Svaté hoře Athos pobýval, ale nevydržel tam a vrátil se do světa. Celý další život pak litoval tohoto kroku.[1]

Vyprávění pána ze sousedství o Athosu vedlo Evangela, jemuž pro jeho milou povahu všichni říkali Angele, k pevnému rozhodnutí odejít na Svatou Horu. Dvakrát se o to pokusil marně. Řekl svému chlebodárci, že jede navštívit rodinu na Ebii, neboť na Athos by jej dvanáctiletého nikdy nepustil. Z cesty se ale vrátil, nedalo mu svědomí, že svým činem ve spojení se lží hluboce zarmoutí maminku. Až na třetí pokus uskutečnil, co si předsevzal. Avšak podařilo se mu to jen díky veliké Boží milosti.[2]

Uvědomil si, že může mamince ze Svaté Hory poslat zprávu s vysvětlením a že ho jistě pochopí. Na lodi ze Soluně plovoucí ke břehům Athosu se jej ujal starec Pantelejmon, který se vracel do své kalyvy sv. Georgia.[3] Moudrý starec rozpoznal v Evangelovi Boží předurčení k mnišství a prohlásil jej za svého synovce. Jenom tak mohl nezletilý Evangelos na Svatou Horu, neboť dodnes je vstup dětí na Athos bez doprovodu dospělých příbuzných přísně zakázaný.[4]

Otec Porfyrios na tento svůj prvý dramatický příjezd na Svatu Horu později vzpomínal: „A tak jsme se se starcem ‚mým strýcem´, který se stal i mým duchovním učitelem – jménem Pantelejmon, odebrali do skitu. Chtěl bych říci, že Bůh pro mne nehodného učinil mnoho divů. Jeho ruka mě všude ochraňovala. Také v tomto případě mě ruka Boží přivedla do rukou svatého starce a duchovního učitele, který mě tehdy přijal za svého. Bůh jej poslal, aby mě zachránil. Byl to velký zázrak Boží prozřetelnosti. Ještě mnohokrát mi pomohl, avšak především mu vděčím za to, že tak malý jsem se dostal na Svatou Horu, i když to nebylo dovolené.“[5]

---

[1] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Καυσοκαλυβιτου: *Βίος καί Λόγοι*. Χανιά, Κρήτη 2007, s. 35.
[2] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, ‘Ο Οσιος Γερων: *Η Αγαπωσα καρδια*. Κονταριώτισσα Κατερίνης, s. 101.
[3] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος: *Θαυμαστα γερονοτα και συμβολες*. Μηλεσι 2006, s. 16–17.
[4] ΊΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες*. Αθηνα 1993, s. 26.
[5] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Καυσοκαλυβιτου: *Βίος καί Λόγοι*. Χανιά, Κρήτη 2007, s. 45.

Svatá hora Athos

V kalyvě svatého Georgie žil starec Pantelejmon ještě se svým rodným bratrem Ianikiem. Malý poslušník „Angelos" v nich nalezl zářné vzory pravého mnišského života. Počátky měl nelehké. Byl malý a neuměl ani dobře číst a psát. Při bohoslužbách se nejprve naučil Žaltář. Brzy jej znal nazpaměť. Ve volných chvílích četl také Nový Zákon a církevní kánony.[1]

Jeden z jeho prvních životopisců Kleitos Ioannidis o něm napsal, že když ukončil pouze jednu třídu obecné školy, jeho slovníkem bylo Písmo svaté. Dokázal se naučit během několika let tolik, co my ve školách a na univerzitách s knihami a za pomoci pedagogů.[2]

Poslušník Evangelos se účastnil všech bohoslužeb konaných v chrámu sv. Trojice, hlavním chrámu skitu, i ostatních, kde sloužili otcové starec Pantelejmon a Ianikis z kalyvy. Ostatní čas věnoval práci podle pokynů duchovních otců, staral se o zahradu, případně připravoval dříví na otop a konal další pomocné práce.[3]

Bůh svojí milostí provázel Evangela. Svoji laskavou tvář mu ukazoval také skrze zázraky. Prvý veliký se v jeho životě udál, když jej starci poslali do lesa pro dříví. Při hledání vhodného paliva zašel do vzdálení rokle. Sekáním soušky si přivodil nebezpečný úraz. Sekera nečekaně vyletěla z topůrka, zasekla se mu do nohy a přeťala tepnu. Z nohy se vylila krev, nikdo nebyl na blízku. Ze všech sil začal volat Matku Boží, ochránkyni athoských mnichů o pomoc: „Přesvatá Bohorodice, pomoz mi!" Krev se mu v té chvíli zastavila. Na tento prvý zázrak vzpomínal s vděčností a skromně k tomu dodal: "Tehdy jsem měl pevnou víru a nebyl jsem takovým hříšníkem, jako nyní…."[4]

Oba duchovní otcové svého malého poslušníka milovali, ale nedávali mu to příliš znát. Učili jej hlavně pravé pokoře a modlitbě. Dali mu „koboschini" (čotky čili pravoslavný růženec) a požehnání, aby každý večer opakoval „Pane Ježíši Kriste, smiluj se nade mnou."[5] Poznali brzy,

---

[1] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Καυσοκαλυβιτου: *Βίος καί Λόγοι*. Χανιά, Κρήτη 2007, s. 50.
[2] ΊΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες*. Αθηνα 1993, s. 27.
[3] Tamtéž, s. 26.
[4] KALIATSOS A.: *Starec Porfýrij, Človeče, vieš kam kráčaš?* Atény 2000, Prešov 2008, s. 15.
[5] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Καυσοκαλυβιτου: *Βίος καί Λόγοι*. Χανιά, Κρήτη 2007, s. 58.

že vše co činí, dělá s velikou láskou k Bohu, že je ve všem poslušný, ctnostný a vede poctivě duchovní zápas. Rozhodli se mu proto udělit mnišskou schimu s novým jménem Nikita. Měl tehdy jen 14 let.[1]

Do velké schimy byl monach Nikita oblečen o tři roky později se souhlasem igumena monastýru Megisty Lavra, do jehož kanonické správy skit Kavsokalivou patří. Měl tak velkou radost, že se utekl do kalyvy. Toužil po tichu, aby slyšel Kristův hlas.[2]

Díky upřímné a všeobjímající lásce ke Kristu, hluboké pokoře, oddané poslušnosti duchovním otcům a stálé modlitbě navštívila monacha Nikitu Boží milost v takové míře, že začal mít schopnost vidět věci skryté, nazírat události minulosti i přítomnosti a měl časté vidění událostí budoucích.[3] Toto navštívení Boží milosti se odehrálo jako silný duchovní zážitek v jeho šestnácti letech.[4]

Byl večer před všenočním bděním, které na Svaté Hoře trvá celou noc a končí až před úsvitem. Monach Nikita čekal v chrámové předsíni na začátek bohoslužeb. Nečekaně přišel i starec – Dimas, požívající pověst svatosti. Pocházel z Rusi a přebýval sám v jeskyni v blízkosti skitu. Domníval se, že v předsíni nikdo není a začal konat hluboké poklony a vroucně se modlit před zavřenými chrámovými vraty. Nikita tehdy pocítil, jak Boží milost vychází ze starce Dimy a celého jej prostupuje. Po konci „igripinie“ (všenočního bdění) po přijetí svaté Eucharistie se ocitl mladý mnich v tak velikém vytržení, že běžel do své kalyvy s rozepjatýma rukama volal: „Sláva Tobě Bože, sláva Tobě Bože, sláva Tobě Bože.“[5]

Monach Nikita pomalu začal rozpoznávat, jak mimořádné duchovní schopnosti mu darovala Boží milost. Dar vidění ale nikdy neužíval pro svoji potřebu, nikdy jím nic nezískal. Ani když byl sám nemocen, neprosil za své uzdravení. Trpělivě snášel všechny nemoci, které jej

[1] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, ‘Ο Οσιος Γερων: *Η Αγαπωσα καρδια*. Κονταριώτισσα Κατερίνης, s. 106.
[2] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Καυσοκαλυβιτου: *Βίος καί Λόγοι*. Χανιά, Κρήτη 2007, s. 77.
[3] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος: *Θαυμαστα γερονοτα και συμβολες*. Μηλεσι 2006, s. 17.
[4] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, ‘Ο Οσιος Γερων: *Η Αγαπωσα καρδια*. Κονταριώτισσα Κατερίνης, s. 106.
[5] ΙΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες*. Αθηνα 1993, s. 28.

provázely po celý život. Pamatoval si slova svatého apoštola Pavla, že v nemoci se ukazuje „Boží moc".[1]

Po druhé silně ucítil navštívení Boží milosti, když o samotě, v lese poslouchal zpěv slavíka. Oči se mu zalily slzami. Byly to stejné slzy Boží milosti, jaké mu daroval starec Dima. „Nemohu vyjádřit to, co jsem prožíval," svěřil se svým blízkým později. „Přemýšlel jsem, proč slavík zpívá tak nádherné hymny? Čeká nějakou pochvalu? Jistě nikoliv…. Ptal jsem se sám sebe, proč on se může skrývat a já ne…? Chválí svého Stvořitele. Oslavuje Boha."[2]

Mladý monach považoval slavíky, ale i ostatní stvoření za anděly Boží. Boha ve skrytosti oslavují. Jenom my neslyšíme jejich hlas. Nikita jej slyšel a „viděl" i hluboko do země, kde pramení pitná voda. Na jakém místě je třeba kopat a kolik metrů hluboko, abychom na ni narazili.[3] Žil prostoupen Boží milostí.

O této své mimořádné zkušenosti hovořil velmi málo. Vlastně jen když se snažil ochránit své blízké od nebezpečných pobloudění. Lidé věřící upadají často do mylných představ o Boží milosti. Na místo Boha k nim přichází Pokušitel. Upozorňoval proto, že Boží milost není věda nebo druh umění. Nikdy se nemýlí. Přichází-li, naplňuje člověka radostí. Tuto radost však musíme odlišovat od falešné radosti, která ubližuje. Člověk obdařený Boží milostí nikdy nejedná, jak chce, ale vždy jen jak mu Boží milost říká. Přichází jen tam, kde žije opravdová pokora, stálá modlitba a láska ke Kristu.[4]

Monach Nikita se toužil stát opravdovým poustevníkem. Představoval si, že odejde ze skitu na neznámé místo, bude jen Boha chválit, od nikoho nepoznán. Zpovídal se z těchto svých představ otci Pantelejmonovi, který mu takové představy zakázal, aby neprosazoval svojí vůli, neboť by mohl ztratit Boží milost. Zpověď mu velmi pomáhala v duchovním životě a požehnání starcovo mu dávalo vždy pocítit veli-

---

[1] BIBLE, Český ekumenický překlad Praha 1979, 2. Korintským, 12. kap., 9. verš.
[2] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Καυσοκαλυβιτου: *Βίος καί Λόγοι*. Χανιά, Κρήτη 2007, s. 86–87.
[3] ΙΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες*. Αθηνα 1993, s. 28.
[4] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος: *Θαυμαστα γερονοτα και συμβολες*. Μηλεσι 2006, s. 18.

kou radost z Boží přítomnosti. Svatá Hora pro něho byla pozemským rájem. Nikdy ji nechtěl opustit.[1]

Boží prozřetelnost však rozhodla jinak. Mladý monach se zle nachladil při sběru hlemýžďů a z nachlazení dostal těžký zánět pohrudnice. Jeho stav byl vážný a každým dnem se horšil. Když viděli otcové, že Nikita umírá a nemohou mu bez léků pomoci, poslali jej s patřičnými dokumenty na několik měsíců domů na ostrov Ebii, aby se tam léčil. Ve své rodné obci Agios Ioannis jej nepoznal ani vlastní otec, který se mezitím vrátil z Ameriky, ani maminka, ani sourozenci. Dal se jim ale brzy poznat, jako kdysi svatý Ioannis Kalyvita, jehož život tolik obdivoval. S požehnáním místního biskupa Karistejského též Pantelejmona, jej přijali bratří v monastýru svatého Charalaba. Starali se pečlivě o něj, poskytli mu léky a pestrou stravu.

Brzy se monachu Nikitovi ulevilo do té míry, že se mohl vrátit na Svatou Horu. Po několika dnech se mu však choroba vrátila a musel opět do světa na Ebii do monastýru sv. Charalamba. Třikrát se opakoval stejný scénář až athoští otcové usoudili, že musí zůstat ve světě natrvalo. Báli se, aby tak mladý neumřel pro jejich nerozhodnost. Milovali jej, nemohli se dívat, jak umírá a oni mu nemohou pomoci.[2]

Na ostrově Ebii

V devatenácti letech života monach Nikita odešel nedobrovolně z Athosu. Svůj odchod chápal jako projev lásky a poslušnosti svým duchovním učitelům. Definitivně se usídlil v monastýru sv. Charalamba, zvaného Levkon.[3] Po delší době se mu sice zcela vrátilo zdraví, ale přál si zůstat prostým mnichem do konce života. Monastýr však navštívil arcibiskup sinajský Porfyrios, který v mladém monachu Nikitovi rozpoznal přítomnost Boží milosti a se souhlasem místního archijereje ho vysvětil na jerodiákona a jeromonacha. Dal mu také nové kněžské jméno Porfyrios. Z prostého monacha Nikity se stal jeromonach Porfyrios opět díky jeho velké pokoře a poslušnosti vůli Boží.[4]

---

[1] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Καυσοκαλυβιτου: *Βίος καί Λόγοι*. Χανιά, Κρήτη 2007, s. 90.
[2] Tamtéž, s. 100–102.
[3] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, 'Ο Οσιος Γερων: *Η Αγαπωσα καρδια*. Κονταριώτισσα Κατερίνης, s. 107.
[4] 'ΙΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες*. Αθηνα 1993, s. 30.

Metropolita karistejský Pantelejmon, do jehož duchovní správy jeromonach Porfyrios patřil, jej ustanovil ve věku jednadvaceti let zpovědníkem.[1] Pilně studoval knihu ct. Nikodéma Svatohorce věnovanou zpovědnictví. Z výkladu kánonů sv. Basila Velikého pochopil, že má zpovědník učit milovat Krista. Když lidé Krista opravdu milují, pak se jim zdá pokání lehké a celý jejich život je radostný.[2]

Po jedenácti letech duchovenské služby mu metropolita Pantelejmon r. 1938 udělil hodnost archimandrity: „za službu, kterou konals pro Církev dodnes, jako duchovní otec a pro zlaté naděje, s nimiž k tobě vzhlíží naše svatá Církev", jak se doslovně píše v příslušném dekretu.[3]

V témže roce odešel otec Porfyrios z monastýru sv. Charalamba, protože se stal ženským. Uchýlil se do opuštěného monastýru sv. Nikolaje v Ano Vathias. Ebii, kde jej roku 1940 zastihly počátky Řecko-italské války, opustil. Vzal si požehnání od církevních představených, aby mohl jít pomáhat raněným a nemocným.

V Aténách

Na duchovenské místo při Aténské poliklinice nalézající se nedaleko centra města u náměstí Omonia byl vybrán v konkurzu. 33 let sloužil v kapli sv. Gerasima, zpovídal a těšil nemocné. Čas této služby mu tak rychle letěl, jako by to byl pouze jeden den.[4] Sám říkal, že slouží na poušti u Omonie, místo na Svaté Hoře, jak si vždycky přál.[5] Vlastně jak se svěřil svým blízkým, stále duchovně přebýval na Svaté Hoře: „Když jsem přišel do Atén, každou noc jsem vstával, abych konal bohoslužby, jako bych byl v kalyvě svatého Georgie. Viděl jsem chrámové ikony a cítil přítomnost svých starců. Když jsem ukončil bohoslužby, sedl jsem si v duchu na kámen a díval se na Egejské moře.[6]

Přestože se otec Porfyrios snažil skrývat svá charismata, stal se vyhledávaným zpovědníkem a učitelem – starcem. Nejenom zpovídal, ale

---

[1] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, 'Ο Οσιος Γερων: *Η Αγαπωσα καρδια*. Κονταριώτισσα Κατερίνης, s. 107.
[2] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Καυσοκαλυβιτου: *Βίος καί Λόγοι*. Χανιά, Κρήτη 2007, s. 109.
[3] ΙΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες*. Αθηνα 1993, s. 31.
[4] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Καυσοκαλυβιτου: *Βίος καί Λόγοι*. Χανιά, Κρήτη 2007, s. 126.
[5] 'ΙΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες*. Αθηνα 1993, s. 32.
[6] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος: *Θαυμαστα γερονοτα και συμβολες*. Μηλεσι 2006, s. 102.

často i léčil různé nemoci Boží milostí a vroucími modlitbami.

Za otcem Porfyriem do chrámu svatého Gerasima chodili různí lidé. Ke všem byl laskavý a trpělivý. Při svěcení domů o svátcích Zjevení Páně se stalo, že jej pozvali i do veřejného domu. Když zjistil, kde se nalézá, dozpíval klidně sváteční tropar. Nepohoršil se. Požehnal všem prostitutkám a řekl jim: „Bůh nás všechny miluje. Je velmi dobrý: ‚sesílá déšť na dobré i na zlé.'[1] Je naším Otcem, stará se o nás všechny. Měli bychom Jej všichni dobře poznat, milovat Jej a snažit se být dobří. Milujte Jej a uvidíte, jak budete šťastné." Dívaly se na něj udiveně, ale otec Porfyrios byl přesvědčený, že si jejich duše přece jen něco z toho co říkal, vzaly.[2]

Otec Porfyrios miloval bohoslužby. V chrámu sv. Gerasima jej často hluboce dojímalo evangelní čtení, neboť to co četl, si živě představoval. Viděl před sebou živou ikonu Krista a události s Ním spojené. Při čtení pašijí a zvolání: „Eli, Eli lama sabachtani – Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?"[3] nebyl mocen větu dokončit. Selhal mu hlas, protože duchovním zrakem uviděl umírajícího Krista. Otočil se proto ke svatému prestolu, políbil ho a představil si jiný obraz Krista – ikonu Vzkříšení. Hned se mu vrátil hlas, omluvil se věřícím a dokončil čtení. Všichni přítomní měli slzy v očích. Otec Porfyrios však toto své pohnutí na veřejnosti odsuzoval. Je třeba ctít soukromí duše každého věřícího a nedávat na odiv rozpoložení svého nitra.[4]

K svatému Gerasimu měl otec Porfyrios pokorný vztah. Ctil jeho svátek. Když byl stár a těžce nemocný, poslouchal alespoň v den jeho svátku rozhlasový přenos z chrámu jemu zasvěceném na Kefallonii, kde spočívají jeho svaté ostatky. Očití svědkové viděli, jak jej Boží milost přenesla do Kefallonie, aby se mohl ještě jednou poklonit světcovým ostatkům a duchovně s ním rozprávět. Vstal tehdy z lože a jako zdravý činil hluboké poklony před jeho ikonou.[5]

---

[1] BIBLE, Český ekumenický překlad. Praha 1979, Sv. Matouš, 5. kap., 45. verš.
[2] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Καυσοκαλυβιτου: *Βίος καί Λόγοι.* Χανιά, Κρήτη 2007, s. 146–147.
[3] BIBLE, Český ekumenický překlad. Praha 1979, Sv. Matouš, 27. kap., 46. verš.
[4] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Καυσοκαλυβιτου: *Βίος καί Λόγοι.* Χανιά, Κρήτη 2007, s. 150–151.
[5] KALIATSOS A.: *Starec Porfýrij, Človeče, vieš kam kráčaš?* Atény 2000, Prešov 2008, s. 107–108.

Za svého duchovenského působení při Athénské poliklinice v kritické době válečné a poválečné dával svůj duchovenský plat rodičům a sourozencům. Plat byl malý a nestačil ani na základní potřeby rodiny. Proto spolu se svými blízkými založil prosperující drůbežárnu a pletárnu. Osobně se pak věnoval přípravě vonného kadidla k liturgickému využití. Bylo velmi žádané. Později vynalezl přípravu liturgického uhlí, které obsahovalo již potřebné množství kadidla. Uhlí hořelo pomalu a vydávalo potřebnou „vůni duchovní". Návod k přípravě těchto uhlíků se však nezachoval.[1]

Mnohým se zdá, že uprostřed velkého města a s mnoha pozemskými starostmi nemůže člověk duchovně žít. Otec Porfyrios byl důkazem nesprávnosti tohoto názoru. Svým duchovním dětem to mnohokrát zdůrazňoval: „Víš, příteli", řekl jednomu lékaři, „kdo chce, může žít svatým životem i na Omonii." Velmi mu tím pomohl. Měl totiž ordinaci v těsné blízkosti náměstí Omonia v centru Atén.[2]

Svatý Nikolaj Kallísia

Hospodin splnil otci Porfyriovi přání, aby se mohl starat o nemocné. Později v roce 1955 mu splnil i další přání – vybudovat monastýr. Podařilo se mu pronajmout opuštěný metoch (monastýrský statek) sv. Nikolaje ležící v krásné přírodě, uprostřed borovicového lesa. Patřil monastýru Pondeli a nebyl daleko od metropole. Proto mohl i nadále, až do definitivního odchodu do důchodu v r. 1973, pokračovat v duchovenské službě při Athénské poliklinice.

Otec Porfyrios metoch po všech stránkách zvelebil. Provedl rekonstrukci chrámu i přilehlých obytných budov. Pěstoval zeleninu a na zahradě, sázel krásné květiny. V sadu různé ovocné stromy. Svatý Nikolaj v Kallísii, jak se oblast jmenovala, brzy proměnil svoji tvář. Osobnost otce Porfyria ho učinila místem útěchy, duchovního světla a radosti. Postupně se stal i poutním místem, kam denně přicházeli otcovy duchovní děti.[3]

---

[1] 'ΙΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες*. Αθηνα 1993, s. 32.
[2] ΓΙΑΝΝΙΤΣΙΩΤΗ Κ.: *Κοντα στο Γεροντα Πορφυριο.* Αθηναι 1995, s. 259.
[3] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, 'Ο Οσιος Γερων: *Η Αγαπωψσα καρδια.* Κονταριώτισσα Κατερίνης, s. 109.

Po odchodu do důchodu r. 1973 konal otec Porfyrios bohoslužby v starobylém chrámu sv. Nikolaje a tam také zpovídal. V tomto chrámu viděli jeho blízcí Boží světlo, které se v něm objevovalo při bohoslužbách, konaných otcem Porfyriem. Nestvořené světlo v chrámu sv. Nikolaje bylo dalším důkazem mimořádné Boží milosti, která na něm spočívala.[1]

Milesi v Attice

Po několika marných pokusech se otec Porfyrios vzdal naděje na koupi Metochu sv. Nikolaje s pozemky pro stavbu vytouženého monastýru. Začal hledat jinde, dokonce na Ebii i na Krétě. Nakonec ale získal pozemek u obce Milesi v Attice nedaleko Oropa za peníze, které vydělal z provozu drůbežárny a pletárny. Potřebné církevní i státní povolení ke stavbě samostatného monastýru získal roku 1981.[2] Rozhodnutí se dávalo „svaté ženské poustevně Proměnění Páně", kde mají žít modlitebním společenstvím jeho duchovní dcery i další sestry, které chtějí zasvětit svůj život Bohu.

Nejprve se rozhodl zbudovat hospodářské zázemí monastýru. Prvé roky žil v obytném přívěsu a posléze v domku z tvárnic. Měsíce byl vážně nemocný ani nevycházel, ale Hospodin však žehnal jeho ušlechtilému záměru. V roce 1984 se podařilo dokončit část monastýrské budovy. Zřídil si zde prostou kelii. Monastýr začaly naplňovat sestry, kterým byl zpovědníkem a hlavně milujícím duchovním otcem.[3]

Zasvěcení „svaté poustevny" svátku Proměnění Páně má hluboký duchovní význam. Otec Porfirios celý svůj život jako kněz i zpovědník vedl věřící k radosti z Kristova Proměnění. Spolu se sv. apoštolem Pavlem připomínal, aby „se nepřipodobňovali ke světu tomuto, ale proměnili se obnovením mysli své, tak aby zkusili, jaká by byla vůle Boží dobrá, libá a dokonalá."[4] Jak o tom svědčí jeho duchovní děti, snažil se o to, aby všichni kolem něj dosáhli takové duchovní výše, kdy „my všichni

---

[1] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Καυσοκαλυβιτου: *Βίος καί Λόγοι.* Χανιά, Κρήτη 2007, s. 165.
[2] 'ΙΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες*. Αθηνα 1993, s. 35–36.
[3] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, 'Ο Οσιος Γερων: *Η Αγαπωψσα καρδια.* Κονταριώτισσα Κατερίνης, s. 110.
[4] BIBLE, Český ekumenický překlad. Praha 1979, Římanům, 12. kap., 2. verš.

odkrytou tváří slávu Páně jako v zrcadle spatřujíce, v týž obraz proměněni býváme od slávy v slávu, jakožto od Ducha Páně."[1]

Malá monastýrská kaple nestačila ani sestrám ani množství poutníků, kteří stále více přijížděli za otcem Porfyriem do Milesi. Několik let připravoval stavbu chrámu též zasvěcenému Proměnění Páně. Se svými nejbližšími pečlivě připravoval jeho podobu. Získal patřičná povolení a r. 1989 započal přípravné práce pro svěcení jeho základů, které se konalo v den svátku sv. Porfyrie, 26. února 1990.[2]

Stavba chrámu Proměnění Páně byla velikou touhou otce Porfyrie. Cítil, že až se tak stane, naplní se čas jeho života. Svěřil se s tím jednomu ze svých blízkých, když s ním hovořil o překážkách, které musel překonávat při stavbě monastýru: „Máš pravdu, tak je to. Překážky jsou ďábelským dílem. Ale ať si ďábel dělá, co chce, my monastýr postavíme. A postavíme také chrám. Moc bych chtěl, abychom chrám postavili, a pak odejdu do nebe."[3]

Když se světily základy chrámu, byl otec Porfyrios již velmi nemocný. Jako základní kámen věnoval a požehnal svatému dílu těmito slovy: „Kříži Kristův upevni tento dům. Kříži Kristův ochraňuj nás svojí silou. Rozpomeň se na svého pokorného služebníka Sofronie a jeho spoluracovníky…."[4]

Poslední léta svého života stále strádal od různých onemocnění. Zdraví měl podlomené již z mládí. Pro nemoc musel opustit Svatou Horu. V Kallisii dostal r. 1978 těžký infarkt. Léčil se několik měsíců v nemocnici a u svých duchovních dětí v Athénách. Do těžko dostupného metochu sv. Nikolaje se nemohl dlouho vrátit. Když přesídlil do Milesi a začal budovat monastýr, podrobil se operaci očního zákalu. Chybou lékařů však o oko přišel. Po operaci mu lékaři dávali kortizony, které mu způsobily krvácení do žaludku. Nemohl i několik měsíců přijímat potravu, žil jen z několika lžiček mléka a vody, jež v průběhu dne dokázal strávit. Zeslábl natolik, že nemohl vstát, ani se bez pomoci na

---

[1] 'ΙΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες.* Αθηνα 1993, s. 36.
BIBLE, Český ekumenický překlad. Praha 1979, 2. Korintským, 2. kap., 18. verš.
[2] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, 'Ο Οσιος Γερων: *Η Αγαπωψσα καρδια.* Κονταριώτισσα Κατερίνης, s. 111.
[3] ΓΙΑΝΝΙΤΣΙΩΤΗ Κ.: *Κοντα στο Γεροντα Πορφυριο.* Αθηναι 1995, s. 466.
[4] 'ΙΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες.* Αθηνα 1993, s. 37.

loži otočit. Život mu vrátily až transfuze krve. Přestože byl těžce nemocný, pokračoval v díle „vidoucího" zpovědníka, modlitebníka a mocného přímluvce u Boha za všechny své duchovní děti. Úplně oslepl v roce 1987. Duchovní dílo však ani tehdy nevzdal. Naplňoval slova apoštola národů o tom, jak moc Boží se v nemocech upevňuje.[1]

Lidé však stále více otce Porfyrie vyhledávali, neboť díky Boží milosti dokázal všem pomoci v jejich hledání sebe samých, v hledání Krista, v nemocech a osobních problémech. Bylo mu líto, že pro nemoci nemůže všem posloužit. Proto nechal počátkem roku 1990 vyvěsit na bránu monastýru v Milesi tuto dojemnou omluvu: „Mluví k vám duchovní otec: ‚Děti moje, nezlobte se na mne, nemohu s vámi hovořit. Ale ubezpečuji vás, že pokorně díky Boží milosti každého z vás, kteří mě přicházíte pozdravit, vidím a niterně se modlím za vyřešení vašich problémů. Mnohá léta…! Kdo z vás pospíchá a nemůže počkat, nechť klidně odejde a Boží milost nechť mu je nápomocná ve všem potřebném. Nejsem vždy natolik zdráv, abych vás mohl všechny přijmout…'"[2] Poslední léta života prožil jako nevidomý. Viděl ale světlo Proměnění Páně i světlo Kristova Vzkříšení. Hovořil o tom se svými nejbližšími. Jeho mysl se stále více obracela směrem ke Svaté Hoře. Když na Paschu r. 1989 gratuloval věřícím, přál jim: „aby Vzkříšení Pána našeho Ježíše Krista vzkřísilo ve vašich duších krásné pocity vděčnosti. Nechť vás všechny vede ke svatosti a dává vám zvítězit nad starým člověkem… Největším zázrakem, který učinil Kristus, je jeho Vzkříšení!" Naplněn svatou radostí vzpomínal na Svatou Horu, jak tam v mládí slavil Paschu. Po bohoslužbách se vydával na horu Athos, do výše osmi set metrů. Bral si sebou jen Starý Zákon. Díval se na nedozírné moře, modré a čisté nebe, stromy, ptáky, motýly, na všechnu tu krásu a zdravil všechno to Boží stvoření: Vstal z mrtvých Kristus! Pak si četl z knihy Moudrosti Šalamounovy: „Bože otců a Pane slitování, jenž jsi svým slovem udělal vesmír, jenž jsi svou Moudrostí utvořil člověka, aby vládl nad tvory, které jsi udělal, aby svatě a spravedlivě spravoval svět a s upřímným svědomím vykonával soud, dej mi tu, jež s tebou sdílí

[1] ΙΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες.* Αθηνα 1993, s. 34.
[2] Tamtéž, s. 48

trůn, Moudrost, a nevylučuj mě z počtu svých dětí. Neboť jsem tvůj služebník a syn tvé služebnice, slabý člověk pomíjivého života, který těžko chápe spravedlnost a zákony."[1] a dále „S tebou je Moudrost, jež zná tvá díla a jež byla při tom, když jsi dělal svět; ona ví, co je příjemné tvým očí a co je v souladu s tvými přikázáními. Sešli ji ze svatých nebes, pošli ji od svého trůnu slávy, aby mi pomáhala a se mnou se lopotila a abych poznal, co se ti líbí; neboť ona vše ví a chápe vše. Ona mě moudře povede při mých činech a ochrání mě svou slávou."[2] Nakonec řekl: „Chápete, jaký smysl měla pro mne tato slova? Radujte se tak podobně! Aniž byste si to uvědomili, budete milovat Krista!"[3]

Kavsokalivia

Posledním přáním otce Porfyrie bylo, aby odevzdal svoji duši Bohu na Svaté Hoře, kde přijal mnišskou schimu a duchovně ji nikdy neopustil. Po celou dobu života měl na Athosu kalyvu ve skitu Kavsokalivia, o níž pečovali poslušníci. Čas od času Svatou Horu navštěvoval a modlil se se svými poslušníky. V roce jeho zesnutí jich bylo pět.[4]

Hospodin mu splnil i toto jeho poslední přání. Vyjevil mu čas jeho zesnutí a dal mu možnost uskutečnit všechno potřebné k odchodu z tohoto světa. Se všemi blízkými se počátkem r. 1991 rozloučil. Vyzpovídal se před svátkem sv. Padesátnice u svého zpovědníka a odcestoval těžce nemocný na Svatou Horu. Nechtěl zemřít ve světě, kde jej již za života nazývali svatým. Netoužil po světské slávě, i když by to byla sláva uprostřed věřících. Velmi hluboce jej oslovilo vyprávění z athoského jerodikonu (duchovní příručky pro mnichy), kde je řeč o jednom starci, který si sám připravil hrob a když cítil, že umírá, obrátil se na svého poslušníka se slovy: „Dítě moje, kameny jsou kluzké, bude to těžké, až mě sám poneseš ke hrobu. Pojď, pomoz mi, půjdeme k němu

---

[1] BIBLE, Český překlad Jeruzalémské bible. Praha 2010. Kniha Moudrosti, 9. kap., 1.–5. verš, s. 557.

[2] Tamtéž. Kniha Moudrosti, 9. kap., 9. – 11. verš, s. 557.

[3] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Καυσοκαλυβιτου: *Βίος καί Λόγοι*. Χανιά, Κρήτη, 2007, s. 179–181.

[4] 'ΙΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες*. Αθηνα 1993, s. 38.

teď, když ještě žiji.“ A opravdu poslušník mu pomohl dojít ke hrobu, do něhož si starec lehl a pokojně odevzdal svoji duši Bohu.[1]

Poslední měsíce svého života strávil ve skitu Kavsokalivia na Svaté Hoře. Dvakrát se podařilo jeho duchovním dětem jej přemluvit, aby je navštívil v Athénách. Vždy to bylo jen na krátký čas. Na podzim r. 1991 již nemohl těmto prosbám vyhovět. Napsal pro ně list na rozloučenou, kterým vyjádřil svoji velikou lásku k Bohu, ke všem duchovním dětem, v hluboké pokoře a lásce: „Svět ve mně vidí dobrého člověka, všichni mě nazývají svatým,“ píše se v tomto dopise, „ale já se cítím být největším hříšníkem na tomto světě… Svým duchovním dětem stále přeji, aby milovali Boha, který je všecko, aby vás učinil schopné vejít do svého nadpozemského, rukou lidskou nepostaveného chrámu. Neboť s jeho budováním musíme začít již tady na zemi. Vždy jsem usiloval o to, abych se modlil, zpíval církevní chvalozpěvy, četl Písmo svaté a životopisy svatých a moc si přeji, abyste to činili také!“[2]

Otec Porfyrios zemřel 2. 12. 1991 ve 4.31 hod. ve věku 85 let obklopen svými učedníky, kteří mu naposledy pomáhali číst mnišský modlitební kánon. Poslední jeho slova, která šeptal svým učedníkům, byla z evangelia sv. Jana: „abychom všichni jedno byli.“[3] Odešel z časnosti do věčnosti. Vešel v radost Pána svého. Zůstal však modlitebně spojen se všemi svými duchovními dětmi, protože pravá láska Boží je silnější než smrt.[4]

Poslušníci spolu s ostatními obyvateli skitu hned druhý den pohřbili starcovo tělo podle všech svatohorských zvyklostí. Teprve poté, jak je otec Porfyrios prosil, dali do světa zprávu o jeho *zesnutí* a pohřbu.[5] Dnes je v hrobě otce Porfyrie pohřbený jiný svatohorec. Poslušníci ukryli podle starcova přání jeho ostatky na neznámé místo, aby nemohl být svatořečen. Toto nevídané přání je posledním projevem veliké a opravdové pokory otce Porfyrie.[6]

---

[1] ΙΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες.* Αθηνα 1993, s. 38.
[2] KALIATSOS A.: Starec Porfýrij, *Človeče, vieš kam kráčaš?* Atény 2000, Prešov 2008, s. 125.
[3] BIBLE, Český ekumenický překlad. Praha 1979, Evangelium sv. Jana, 17. kap., 23. verš.
[4] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, ‘Ο Οσιος Γερων: *Η Αγαπωψσα καρδια*. Κονταριώτισσα Κατερίνης, s. 113.
[5] ΙΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες.* Αθηνα 1993, s. 40.
[6] ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ, Γεροντος Ιερομοναχου: *`Ανθολόγιο Συμβουλων*. Αθηναι 2007, s. 32.

Seznam bibliografických odkazů:

BIBLE, Český ekumenický překlad. Biblické dílo Ekumenické rady církví v ČSR. Praha 1979.

BIBLE, Český překlad Jeruzalémské bible. Euromedia Group, Praha 2010, ISBN: 978-80-242-2900-3.

ΓΙΑΝΝΙΤΣΙΩΤΗ Κονσταντιου: *Κοντα στο Γεροντα Πορφυριο* (Ενα πνευματικοπαιδι του Θυμαται), Εκδοσις, Ιερου Γυναικειου Ησυχαστηριου Η Μεταμορφωσις του Σωτηρος. Αθήναι 1995. ISBN 960-85382-2-X.

ΊΩΑΝΝΙΔΗ Κλειτου: *Ό Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες*, Εκδοση, Ιερου Γυναικειου Ησυχαστηριου Η Μεταμορφωσις του Σωτηρος. Αθήναι 1993. ISBN 960-220-372-2.

KALIATSOS Anargyros: *Starec Porfýrij, Človeče, vieš kam kráčaš?* Původní řecké vydání: Svätý ženský skýt Premenenia Hospodina, Atény 2000. Z ruštiny přeložil jeromonach Alexij (Oleksa). Prešov 2008. ISBN 978-80-969870-7-8.

KRYŠTOF (Pulec), arcibiskup: *Svatý Nektarios Eginský*, metropolita pentapolský. Patristická knižnica 8. 1. vydání. Pravoslavná bohoslovecká fakulta PU, Prešov 2005. ISBN 80-8068-427-8.

ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος: *Θαυμαστα γερονοτα και συμβολες*, Έκδόσεις Η Μεταμορφωσις του Σωτηρος, Β' εκδοσις. Μηλεσι 2006. ISBN 960-85382-8-9.

ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Καυσοκαλυβιτου: *Βίος καί Λόγοι*, `Ιερα Μονή Χρυσοπηγης. Χανιά, Κρήτη 2007. ISBN 960-87617-0-0.

ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, 'Ο Οσιος Γερων: *Η Αγαπωψσα καρδια*, Ιερα Μονη Εφραιμ του Συρου. Κονταριώτισσα Κατερίνης. ISBN 978-960-89197-3-0.

ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Ιερομοναχου: *`Ανθολόγιο Συμβουλων*, 'Εκδόσεις Η Μεταμορφωσις του Σωτηρος, Μηλεσι 2002, ΣΤ` εκδοσις. Αθήναι 2007.

OTEC PORFYRIOS O DĚTECH

vladyka Kryštof (Pulec), metropolita

Otec Porfyrios často mluvil o nedostatku lásky, kterým je charakteristická naše doba: je příčinou osamocení, smutku, nejistoty, zmatku a strachu. Říkal: „Běžte se podívat do dětského domova a najdete tam ubohé, opuštěné děti. Podobají se jehňátkům bez maminky. Čekají, až je někdo navštíví a zahřeje je trochou lásky. Běžte se podívat, jak prahnou po lásce.“ Své úvahy uzavíral myšlenkou: „Děti, jež mají své rodiče, ale nejsou od nich milované, se nijak neliší od sirotků.“[1]

Ptali se jedni rodiče otce Porfyrie, co mají dělat, když je jejich děťátko stále roztřesené a plné bázně? – „Můžete si za to sami. Vaše vzájemné špatné vztahy mu způsobily toto trauma, které ho bude provázet celý život.“[2]

Otec Porfyrios upozorňoval rodiče, aby si dávali pozor na své chování, i když mají dojem, že je děti neposlouchají: „Jsou přece ještě maličké.“ Není to pravda. „Podívejte se na malé dítě, jak si prohlíží neznámého člověka. Za dvě vteřiny pozná, jaký má charakter, zda-li je dobrý nebo zlý.“[3]

Lékařům – pediatrům radil: „Říkejte nastávajícím maminkám, jakou milost jim Bůh prokázal, že se jim narodí děťátko. Od okamžiku početí mají ještě jeden život. – Ať s dítětem hovoří, hladí jej, když jej ještě nosí pod srdcem. Vše již cítí a vnímá. Ať se za něj modlí. Podobně jako narozené dítě, cítí i nenarozené nedostatek mateřské lásky. Prožívá s matkou její averze, starosti, hněv. V duši se mu udělají rány, které jej provází celý život. – Naopak ušlechtilé mateřské city a její svatý život, posvěcují dítě od okamžiku početí. Totéž platí o otci.“[4]

Otec Porfyrios také tvrdil, že zájem dobrého otce o své dítě nemůže přestat ani, když vyroste a je zatvrzelé nebo se vzbouří, neposlouchá a je

---

[1] ΓΙΑΝΝΙΤΣΙΩΤΗ Κ.: *Κοντα στο Γεροντα Πορφυριο.* Αθηναι 1995, s. 256.
[2] ΊΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Γεροντικό τού 20ού αιώνος*. Αθήναι 2002, s. 298.
[3] ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ, Γεροντος Ιερομοναχου: *`Ανθολόγιο Συμβουλων*. Αθηναι 2007, s. 293.
[4] ΑΓΑΠΙΤΟΥ Μοναχου: ‘Η Θεϊκή αφλόγα πού αναψε στήν καρδία μου ό Γέρων Πορφύριος. Αθήναι 2000, s. 109.

nepřátelské. Dokáže tím nejen dovednost v oblasti lidských vztahů, ale projeví hlavně lásku dobrého otce, neboť děti než dosáhnou dospělosti, dělají nerozumné a hloupé věci a provokují své rodiče, zvláště otce.

Otec někdy přitvrdí a z nedostatku soudnosti zapomíná své místo dobrého otce a jedná jako policista. Působí dítěti nenapravitelné zlo. Když se nedospělé dítě vcítí do svého otce, vidí, že dělá nepochopitelné ústupky a dokáže být nesmírně otcovsky trpělivý, tehdy toto dítě až do své smrti bude nosit jméno svého otce v srdci a říkat: „Můj táta byl svatý. Poznal jsem to, když jsem mu dělal v mládí naschvály."[1]

Rodiče jednoho neposlušného a těžko zvládnutelného dítěte navštívili otce Porfyrie a vylíčili mu své problémy. Prosili jej o radu. Starec jim řekl, aby dávali dobrý pozor na své chování. Rodiče se však opět vrátili k problému svého dítěte, ale starec pokračoval v líčení křesťanských povinností, které jako rodiče mají. Tehdy jej nešťastní rodiče upozornili, že k němu nepřišli kvůli sobě, ale s problémy svého dítěte: „To co nám říkáte, známe od mládí z hodin náboženství." Otec Porfyrios jim na to odpověděl: „Nechápete, že celou tu dobu mluvím o vašem dítěti? Záchrana vašeho dítěte je možná, jen když změníte své chování. Nikoliv teoreticky, ale opravdu spočívá ve svatosti vašeho života." Nakonec pak dodal: „Musíte s tím začít ihned, jestli opravdu své dítě milujete."[2] Jiná matka, která měla těžkosti se svými dětmi, se na otce Porfyrie obrátila s otázkou: „Otče, naše děti se narodily již takové nebo za to mohou naše chyby?" Starec odpověděl: „Mohou za to vaše chyby. Avšak ovlivňují je též jejich přátelé, kteří žijí životem hříšným a posmívají se Kristu."[3] „Ani jednou vás nesmí děti slyšet, že se hádáte nebo zvyšujete hlas jeden na druhého." – „Je to možné dokázat, otče?" – „Ano, jistě, že je to možné. A jak jsem vám řekl, ‚ani jednou´."[4]

O radu při problémech s dítětem požádala otce Porfyrie rodina z blízkosti jeho duchovních dětí: „Vaše dítě se potýká s vnitřním problémem a souvisí to s jeho chováním. Je v podstatě dobré, nechce dělat,

---

[1] ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ, Γεροντος Ιερομοναχου: *`Ανθολόγιο Συμβουλων.* Αθηναι 2007, s. 181 a další.

[2] ΓΙΑΝΝΙΤΣΙΩΤΗ Κ.: *Κοντα στο Γεροντα Πορφυριο.* Αθηναι 1995, s. 202.

[3] Tamtéž, s. 124.

[4] ΊΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες.* Αθήναι 1993, s. 299.

to co dělá. Je k tomu něčím nucené. Pomoci mu nemůže rozum nebo rady či hrozby. Výsledkem by byl pravý opak. Může to s ním být horší, může to zůstat stejné nebo se může jeho stav zlepšit. Podmínka pro zlepšení je ale svatý život matky. Potřebuje mít vedle sebe svatého člověka, který je nebude poučovat nebo strašit. Bude žít svatě, a když to dítě uvidí, bude se snažit jej napodobovat. Hlavně dítě potřebuje člověka plného vroucí modlitby. Modlitba dělá zázraky. Nestačí, aby matka hladila své dítě tělesně, ale je třeba, aby je hladila též duchovním pohlazením – modlitbou. Když je hladí tajně (mysticky) vroucí modlitbou, cítí v duši nepopsatelné duchovní pohlazení, které je k matce poutá. Matka se v modlitbě rozpouští jako vosk svíce. Modlí se tiše, ruce vztažení vysoko ke Kristu, objímá tajemně své dítě."[1]

Otec Porfyrios svěřil svému duchovnímu synu: „Jsi zbožný. Rád bys tuto svoji zbožnost a víru předal blízkým lidem kolem sebe. Myslíš, že se ti to povede? Nepovede, neboť lidé to nepřijmou. Řekneš jednomu, aby udělal to či ono. Neudělá to, protože jsi mu to nařídil… Když tě ale uvidí, že to sám děláš, možná, že tě bude napodobovat, protože si řekne: , když to dělá on, zkusím to také.´"

A pokračoval: „Modli se ke Kristu slovy – ‚Můj Pane, osvěť, smiluj se a provázej tuto osobu.´– Opakuj stále tuto modlitbu, Kristus jí pak pošle dobré myšlenky. Pokaždé, když řekneš například – ‚Pane, smiluj se nad mým dítětem.´– Tvé dítě dostane od Krista dobrou myšlenku. Čím více se budeš takto modlit, tím více dostane tvé dítě dobrých myšlenek. Tvé dítě je nyní podobné nezralému pomeranči, pomalu bude dozrávat a postupně bude takovým, jakým ho chceš mít."

„Mám to vyzkoušené. Osobně jsem se přesvědčil, že může člověk tímto způsobem řešit jakýkoliv problém. Protože jiné způsoby řešení problémů člověk přijímá instinktivně; ve většině případů nepomáhají…."

Jako příklad uvedl otec Porfyrios rodiče, jejichž dcera sešla z cesty Boží. Chování a způsob života dcery způsobila velmi napjatá situace v domě. Jednou otec ztratil hlavu a rozohnil se takovým způsobem, že dceři nejenom láteřil, ale chtěl ji i zabít. Uklidnil se však a přišel požádat

[1] ΓΙΑΝΝΙΤΣΙΩΤΗ Κ.: *Κοντα στο Γεροντα Πορφυριο.* Αθηναι 1995, s. 59.

s manželkou otce Porfyrie o radu. Starec mu řekl: „Nechápeš, co se stalo? Tvé dítě sebral ďábel a dělá si s ním, co chce. Nic tady nepomůže. Jedině modlitba. Modlete se oba za svoji dceru, jen s ní o tom nemluvte…. Až zase přijde pozdě domů, jak si zvykla, řekněte: ‚Tvé jídlo je v lednici. Posaď se, ohřeji ti ho.´ Dcera při tom spadne z oblaků a pomyslí si, kde se vzala u těch mých barbarských rodičů ta dobrota? – Vy ale pokračujte v modlitbách za ni. Uvidíte, že sama přijde na to, jak moc je špatné, co dělá a s kým se stýká." Opravdu po nějaké době dívka oznámila rodičům, že se definitivně rozešla se špatnými lidmi, kteří ji strhli na zcestí. Navrátila se k normálnímu způsobu života a zachránila se.[1]

„Za své děti je třeba se modlit," říkal otec Porfyrios rodičům, kteří se mu svěřovali s problémy, které měli při výchově svých potomků. Matku tří chlapců z centra Athén těšil slovy: „V pravý čas přijde řešení vašich problémů. Pomodlete se a Bůh promluví do duše vašich dětí a uvidíte, že budou v pořádku." „Jak se mám ale modlit?" Zeptala se matka. „"Používej svá slova. On dobře ví, co chceš říci. Nečeká něco zvláštního."

Později se s toutéž matkou společně pomodlil prosté: „Pane, smiluj se nade mnou hříšným." Klečeli spolu určitý čas v modlitebním ztišení. Po nějaké době řekl: „V pořádku, již to stačí. Běž domů a přijď jindy." Po společné modlitbě s otcem Porfyriem cítili všichni rodiče velkou duchovní úlevu. Přicházeli smutní, odcházeli šťastní, jako kdyby již žádné problémy neměli.[2]

Při jiné příležitosti říkal otec Porfyrios rodičům, že nemají své děti nutit chodit na bohoslužby, když sami nežijí svatým životem. „Když byly malé, drželi jste je při sobě, ale když vyrostly, tak jste je ztratili. Nemáte bojovat se svými dětmi, ale s ďáblem, který vaše děti ničí. Nic jim nevyčítejte a hodně se za ně modlete."[3]

S pláčem přišla k otci Porfyriovi matka, neboť jejich čtrnáctiletá dcera utekla z domova. „Co mám dělat? Manžel říká, že ji zabije, až se vrátí." Stařec jí odpověděl: „Vaše dítě uteklo kvůli vám. Dobře si to zapa-

[1] ΓΙΑΝΝΙΤΣΙΩΤΗ Κ.: *Κοντα στο Γεροντα Πορφυριο.* Αθηναι 1995, s. 86 a další.
[2] ΊΩΑΝΝΙΔΗ Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες.* Αθήναι 1993, s. 90.
[3] ΓΙΑΝΝΙΤΣΙΩΤΗ Κ.: *Κοντα στο Γεροντα Πορφυριο.* Αθηναι 1995, s. 301.

matujte. Zítra se vrátí. Připravte pro ni jídlo a koupel. Je moc nešťastná. Vůbec jí nic neříkejte. Kde jsi byla? Proč jsi utekla? Zahrňte ji jenom láskou."

S úmyslem odejít z domova přišlo k otci Porfyriovi dvacetileté děvče. Starec si jí zeptal, proč to chce udělat? Dívka mu řekla, že hlavní důvod jsou rodiče, neboť ji vůbec nemilují. Snaží se být zbožná, ale vlastní rodina žije velmi světsky. Otec Porfyrios jí odpověděl: „Když chceš být opravdu zbožná, musíš své rodiče milovat, a ne chtít, aby nejprve oni milovali tebe."[1]

Rodičům často říkal: „To, co chcete říci svým dětem, říkejte v modlitbě. Děti vás většinou neposlouchají. Jen, když je zastíní milost Boží, pak teprve poslouchají, co jim chcete říci."

„Když chcete svým dětem něco sdělit, řekněte to přesvaté Bohorodici. Vaše slova sama dětem přetlumočí. Vaše modlitba se stane oživujícím dechem, duchovním pohlazením, které hladí, objímá a děti k sobě přitahuje."

Otec Porfyrios věřil v sílu modlitby a svým duchovním dětem radil, jak se mají modlit: „Modlete se prostě, pokorně a s vroucí vírou. Nemyslete na to, zda-li vám Bůh odpoví. Nechtějte vidět Jeho tvář, či pomocnou ruku nebo osvícení. Nic takového. Pouze věřte! Pokud hovoříš s Bohem, skutečně s Bohem hovoříš."[2]

Jednou otec Porfyrios svěřil blízkému člověku tuto osobní zkušenost: „Milujte své děti Kristovou láskou, nikoliv láskou lidskou. Před dvěma lety ke mně přišla maminka z Athén a ptala se mě na své čtyři děti. Řekl jsem jí, aby si dala pozor na dvanáctiletého Charalamba, neboť se od něj může dožít velké nevděčnost a může ji i bít. Maminka se rozčílila, neboť podle ní byl Charalambos nejlepším jejím dítětem, jehož nejvíce milovala a starala se o něj. Byl také ze všech nejmenší. ‚Tím mu, ale děláš zle, protože jej nemiluješ Kristovou láskou.' Nevěřila mi a odešla rozhněvaná. Před několika dny mě však navštívila znovu a prosila o odpuštění. ‚Věřím, že vás Bůh osvítil. Charalambos sešel z pravé cesty

[1] ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ, Γεροντος Ιερομοναχου: *`Ανθολόγιο Συμβουλων*. Αθηναι 2007, s. 54.
[2] ΚΡΟΥΣΤΑΛΑΚΗ Γ.: *'Ο Γέρων Πορφύριος*. 'Αθήναι 2001, s. 155.

a dokonce nás i zbil. Co mám dělat? Nemilovala jsem ho Kristovou láskou. Udělala jsem mu zle.´"[1]

Rodiče naléhavě prosil, aby si dávali před dětmi pozor na jazyk. Mají své děti žehnat a na ně žehrat.

Z každého člověka vychází požehnání i prokletí, štěstí i neštěstí, dobro i zlo. Jako příklad otec Porfyrios vyprávěl skutečný životní příběh, s nímž se osobně seznámil. – Kdysi jedno dítě místo, aby šlo s oslíkem na pole, uteklo z domu na hřiště. Když si dosyta vyhrálo, vrátilo se domů. Rozhněvaná matka jej proklela a ve zlosti mu přála, aby skončil na marách. Takto prokleté dítě sedlo na oslíka a odjelo na pole. Oslíkovi se po cestě zvrtla noha, dítě spadlo na zem tak nešťastně, že si zlomilo vaz. Když jej přinesli na marách domů, matka hořce plakala, ale to zlé již nešlo vrátit zpět.

Proto nám evangelium klade na srdce, abychom žehnali, a neproklínali. Požehnání dělá dobro, kdežto proklínání přináší zlo, rozvrat a neštěstí.[2]

K otci Porfyriovi přicházeli často chlapci i děvčata a svěřovali mu své slabosti a špatné skutky včetně tělesných hříchů. Starec je přesto všechny miloval. Nesouhlasil s jejich chováním, nepřikrýval jejich hříchy, ale miloval jejich drahocenné duše, „za něž Kristus zemřel"[3] Touto svojí láskou k sobě přitahoval mládež jako magnet a léčil jejich nemoci. Bojoval s hříchem, ale miloval hříšníka a pomáhal mu, aby si uvědomil svůj pád a zároveň našel sílu povstat. Skrze pokání a opuštění pak žít životem v Kristu. Snažil se je uvést do nového života a netrápil jejich duše v životě pomíjivém.[4]

O setkání s mladými hipies[5] se otec Porfyrios svěřil svému duchov-

---

[1] ΑΓΑΠΙΤΟΥ Μοναχου: 'Η Θεϊκή αφλόγα πού αναψε στήν καρδία μου ό Γέρων Πορφύριος. Αθήναι 2000, s. 50.

[2] ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ, Γεροντος Ιερομοναχου: *`Ανθολόγιο Συμβουλων.* Αθηναι 2007, s. 43.

[3] BIBLE, Český ekumenický překlad. Praha 1979, 1. list ke Korintským, 8. kap., 11. verš.

[4] ΓΙΑΝΝΙΤΣΙΩΤΗ Κ.: *Κοντα στο Γεροντα Πορφυριο.* Αθηναι 1995, s. 354.

[5] **Hippies** [hipíz] (děti květin neboli *květinové hnutí*) je hnutí, které vzniklo v 60. letech v USA. Vycházelo z generace beatniků. Cíle „hippísáků" byly: vzpoura proti společnosti, mír, láska, přátelství, svobodua. Sdružovali se do skupin či komun, provozovali volnou lásku (free love) a užívali drogy (LSD). Příslušníci hippies nosili často dlouhé vlasy, volné oblečení a korálky. Tíhli k mysticismu, různým druhům východních náboženství

nímu synu: „Navštívil mě jednou hipee v podivném obleku s květinami ve vlasech. Posadil se naproti mně. Hned jsem viděl, že má dobrou duši, ale bolavou a proto nažhavenou ke vzpouře. Oslovil jsem jej s láskou a on byl velmi dojatý. ‚Otče´, řekl mi, ‚ještě nikdy se mnou nikdo tak nemluvil.´ Bůh mě osvítil a já najednou věděl, jak se jmenuje a že cestoval až do Indie, aby tam poznal místní „guru" a následoval je. Byl udivený a jeho rozpaky byly stále větší, když jsem mu řekl další podrobnosti z jeho života. Odešel šťastný a hned druhý týden ke mně přivedl další mladé hipee. Mezi nimi byla i jedna dívenka. Velmi jsme se sblížili. Měli dobré duše, ale velmi bolavé. Nemluvil jsem s nimi o Kristu, viděl jsem, že na to nejsou připraveni. Hovořili jsme o věcech, které je zajímali. Při odchodu se mě zeptali: ‚Otče, můžeme ti políbit nohy?´ Styděl jsem se, ale co jsem mohl dělat? Nohy políbili a ještě mi darovali ručník. Zanedlouho mě navštívila ona dívka, hipieska, a prosila mě, abych jí vyprávěl o Kristu. Jmenovala se Maria a brzy našla cestu do církve. Svým přátelům pak vyprávěla: ‚Kamarádi, nikdy jsem si nepomyslela, naleznu Krista mezi hipies.´"[1]

Laskavý přístup otce Porfyrie k dospívajícím výstižně dokresluje následující příběh.

Když starec cestoval ze Soluně do Jerissonu[2] a dále na Svatou horu, veškerá místa k sezení byla v autobusu obsazená. Žádný z mladíků, kteří s ním cestovali, mu nenabídl, aby si sedl na jeho místo. Všiml si toho jeden pán a zhurta se do mladíků pustil, že nechají stát starého kněze a že jsou nevychovaní, apod. Tato kritika však s nimi nijak nehnula a klidně seděli dál. Když pán viděl, že nic nepořídil, nabídl sám starci své místo. Otec Porfyrios mu poděkoval, ale nesedl si a cestoval do Jerissonu ve stoje. Pánovi to ale nedalo a po vystoupení z autobusu se jej zeptal, proč nepřijal od něj nabídnuté místo k sezení? Starec mu odpověděl: „Nesedl jsem si kvůli těm mladíkům. Pochopte, neudělal

a filosofií. Hippy móda měla zásadní vliv na populární hudbu, televizi, film, literaturu a výtvarné umění. Dědictví Hippies v soudobé kultuře v různých formách – od zdravé výživy, přes hudební festivaly po kybernetickou revoluci. Další viz: cs.wikipedia.org/wiki/Hippies

[1] ΓΙΑΝΝΙΤΣΙΩΤΗ Κ.: *Κοντα στο Γεροντα Πορφυριο.* Αθηναι 1995, s. 104.

[2] Asi tři hodiny cesty.

jste dobře, když jste jim vyhuboval. Pravda, zachovali se špatně. Nechali stát starého kněze a nenabídli mu sami od sebe místo k sezení. Avšak nijak by jim nepomohlo ani, kdyby vstali, protože jste jim vyhuboval, ani když by viděli, že jsem přijal místo k sezení od vás. Nepochopili by špatnost svého počínání. Nyní ale, když jsem zůstal celou dlouhou cestu stát a to ještě před jejich zraky, probudilo se v nich svědomí a tiše odsoudilo jejich chování…"

Děti, mladí lidé a vůbec každý člověk se mění lepšímu ne proto, že jej druzí odsuzují, ne jiní zvenku, ale jeho vlastní svědomí zevnitř.[1]

Mladí manželé se přišli s otcem Porfyriem podělit o radost z toho, že čekají potomka. Starec je přijal laskavě a dal jim několik upřímných rad, aby si je zapamatovali a řídili se jimi: „Víte, přichází ke mně stovky rodičů s pláčem a prosí mě o pomoc, protože se jejich děti zapletly s narkotiky, vybraly si špatné přátele nebo jim nadávají a chtějí od nich jenom peníze, které propíjejí či prohrávají v automatech…. Někteří rodiče upadají v zoufalství a litují, že je vůbec přivedli na svět. ‚Než se nám narodily, byli jsme bez nich smutní. Dnes máme s nimi tolik starostí a problémů, že se stydíme chodit po tomto světě. Proto vás prosíme, abyste nám pomohl svojí modlitbou děti zachránit.' Ptám se jich, co sami dělají pro záchranu svých potomků? Většinou mi odpovídají, že nemohou dělat nic, protože se jim děti při dospívání vymkly z rukou.

Říkám jim na to: ‚Dítě je jako těsto. Čím je jemnější, tím lépe se s ním pracuje. Čím je dítě menší, tím lépe a rychleji se vzdělává, formuje duševně i tělesně a celkově se zdokonaluje. Teprve teď jste si vzpomněli, že máte děti? Či ony vám to připomněly svým špatným chováním, svými požadavky. Už je však pozdě….

Výchova dítěte má být alfou a omegou rodičovských povinností. Rodiče, kterým se výchova vymkla z rukou, jsou nakonec ve všech směrech neúspěšní. Starali se o hmotné zabezpečení dětí, ale zapomněli si udělat čas na jejich výchovu. Výsledkem jsou děti lenivé, nesamostatné a často jsou z nich zločinci. Protože peníze v rukou lidí bez etických zásad, škodí především těm, kdo je mají, ale i těm, kdo je nemají. Ti

[1] KRYŠTOF (Pulec), metropolita: *Svatý Nektarios Eginský*. Prešov 2006, s. 86.

první si kupují z nutnosti ty druhé a dělají z nich slepé vykonavatele všeho, co si usmyslí. A nikdy to nejsou dobré věci!

Říkám, že ‚peníze ničí svědomí´. Neslyšel jsem přesnější výrok o roli peněz v lidském svědomí než, že je možné ‚koupit si svědomí za peníze.´ Nemusíme chodit daleko. Jidáš přece zradil Krista za peníze! Za třicet stříbrných. Nestačí to, aby nám bylo jasné, jakou ničící sílu mají peníze, když je mají lidé bez Boha? Koho připravují rodiče do života, když své děti nevychovávají s Boží bázní? Osoby podobné Jidášovi! Běda jim! Shromažďují poklady na zemi a nestarají se o Boží království!

Všichni, kdo shromažďují bohatství na zemi, nestačí si je užít, ale ani jejich nevychované děti ho nedokážou udržet. Je to proto, že jejich rodiče onemocněli lakomstvím a takoví i umírají. Všechny dary, jež dal Bůh člověku, je nechávají lhostejnými. Odcházejí z tohoto světa, aniž by si něco z něj užívali. Jejich děti pak nedokážou hospodařit s tím, co zdědily. Jednodušší je získat, než získané si udržet.

Z toho vyplývá, že nad správnou výchovu nic většího není. Tato výchova se však neděje, jak si sami přejeme. Začíná v okamžiku početí, které je zázračné. Pokračuje k porodu a končí dospělostí dítěte.

To, co vám nyní říkám, je velmi důležité…. Výchova dítěte začíná již s jeho početím. Někteří se mě ptají: ‚Co můžeme pro své dítě udělat, když se ještě nalézá pod srdcem maminky?´ Odpovídám: ‚Vy sami nic. Avšak ten, který rozhodl o jeho početí, může všechno. Ostatně, neexistuje větší zázrak, než je zázrak početí!´

Proto se k Němu modlíme a prosíme Jej, aby pečoval o dokonalost tělesnou i duševní počatého dítěte. Bůh skrze milost Ducha svatého pečuje o obojí. Modlit se nepřestáváme ani po narození dítěte. Věříme, že Bůh pomůže správně naše dítě vychovat. Když se dítě nalézá pod Boží ochranou, nemůže se mu nikdy nic zlého stát.“[1]

[1] ΚΡΟΥΣΤΑΛΑΚΗ Γ.: *Ὁ Γέρων Πορφύριος*, Ἀθήναι 2001, s. 136 až 141

Seznam bibliografických odkazů:

BIBLE, Český ekumenický překlad, Biblické dílo Ekumenické rady církví v ČSR. Praha 1979.

ΑΓΑΠΊΤΟΥ Μοναχου, *'Η Θεϊκή αφλόγα πού αναψε στήν καρδία μου ό Γέρων Πορφύριος*. Αθήναι 2000.

ΓΙΑΝΝΙΤΣΙΩΤΗ Κονσταντιου: *Κοντα στο Γεροντα Πορφυριο* (Ενα πνευματικοπαιδι του Θυμαται), Εκδοσις, Ιερου Γυναικειου Ησυχαστηριου Η Μεταμορφωσις του Σωτηρος. Αθήναι 1995. ISBN 960-85382-2-X.

ΊΩΑΝΝΙΔΗ Κλειτου: *Ό Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί `εμπειρίες*, Εκδοση, Ιερου Γυναικειου Ησυχαστηριου Η Μεταμορφωσις του Σωτηρος. Αθήναι 1993. ISBN 960-220-372-2.

ΊΩΑΝΝΙΔΗ Κλειτου: *Γεροντικό τού 20ού αιώνος*. 'Αθήναι 2002.

ΚΡΟΥΣΤΑΛΆΚΗ Γ.: *'Ο Γέρων Πορφύριος*. 'Αθήναι 2001.

KRYŠTOF (Pulec), arcibiskup: *Svatý Nektarios Eginský*, metropolita pentapolský. Patristická knižnica 8. 1. vydání. Pravoslavná bohoslovecká fakulta PU, Prešov 2005. ISBN 80-8068-427-8.

ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Ιερομοναχου: *`Ανθολόγιο Συμβουλων*, ˈΕκδόσεις Η Μεταμορφωσις του Σωτηρος. Μηλεσι 2002. ΣΤ` εκδοσις. Αθήναι 2007.

ORIGENOVA HEXAPLA[1]

Alexander Cap

V rokoch 228–240[2] napísal Origenes, exegéta z Cezareji Palestínskej[3], tzv. šesťstĺpcovú[4] Bibliu Starého Zákona, pričom v jednotlivých stĺpcoch – paralelne privádzal text: 1. hebrejský text napísaný hebrejskou abecedou, 2. jeho transkripciu gréckymi písmenami, 3. Akilov grécky preklad, 4. Symachov grécky preklad, 5. text Septuaginty, 6. Teodocionov preklad. Najdôležitejším je piaty stĺpec, v ktorom Origenes podal svoju revíziu Septuaginty, ktorú dôkladne porovnal s hebrejským textom. Z tohto originálneho diela Origena sa zachovali iba kratučké úryvky. Vlastnoručne napísané dielo Origena sa pôvodne uchovávalo v Tyre a neskôr v cezarejskej knižnici[5] do r. 653, kde bolo spálené pri dobytí mesta Arabmi. Dielo bolo napísané pre vnútorné potreby Cirkvi[6]. Štyri storočia toto najdôležitejšie dielo Origena bolo považované

---

[1] Grécky – Εξαπλα. Hexapla mala rozsah okolo 6000 listov v 50 zväzkoch Pozri: BÁNDY, J.: *Úvod do exegézy Starej zmluvy*. Bratislava 2002, s. 24.

[2] *Sväté Písmo Starého a Nového Zákona.* Trnava 1996, s. 22.

[3] DUKA, D.: *Úvod do Písma Svatého Starého Zákona*. Praha 1992.

[4] Prof. Pavol Jungerov tvrdí, že, okrem zachovaných prekladov Starého Zákona do gréčtiny a to Septuaginty, Akilovho, Symachovho a Teodocionovho prekladu existovali aj ďalšie preklady a to: piaty, šiesty a siedmy, Origenes poznal tieto diela, ale ich autori boli pre neho neznámi. Svedectvá o týchto prekladoch nachádzame u Euzébia (Ist. Cerkvi VI, 16), Epifána v žalmoch (De mens. et. Pond. 18). Piaty a šiesty preklad bol vraj podľa Euzébia a blaž. Hieronýma najdený Origenom v Axume? (Etiopii) Epifán hovorí, že to bolo nejaké tajné miesto v Jerichu. ЮНГЕРОВ, П.: *Введение в Ветхий Завет*. К. I. Москва 2003, s. 292–293. Otec Alexander Meň hovorí, že Origenes k svojim šiestim stĺpcom neskôr pripojil ďalšie tri staré nikomu neznáme preklady Starého Zákona. Pozri: МЕНЬ, А.: *Исагогика – Ветхий Завет*. Москва 2000, s. 36.

Blažený Hieroným hovorí: „Ak u Grékov po vydaní sedemdesiatich svieti svetlo Evanjelia, Akila, Symmach, Teodotion – židovskí heretici, mnohé tajomstvá ukryli vďaka svojim falošným výkladom. Avšak podľa Hexaply sa v Cirkvi vysvetľujú tieto miesta cirkevnými mužmi“. Pozri: ИЕРОНИМ, С.: *Толкование на Евангелие.* Минск 2008, s. 17.

[5] ИЛАРИОН, А.: *Отцы и учители Церкви III. века*. 2 Т. Москва 1996, s. 23.

[6] ТОВ, Э.: *Текстология Ветхаго Завета*. Москва 2000, s. 140.

východnými – gréckymi teológmi za najdôležitejší prameň biblistiky[1], pričom niektorí v tomto diele vidia počiatky biblickej kritiky.

Zachovala sa ešte tzv. posthexaplovská revízia Lukiána, ktorý zomrel r. 312. V r. 1875 vydal F. Field v Oxforde dielo pod názvom: „Origenis Hexaplorum quae supersunt". Kardinál G. Mercati našiel v Milánskej ambroziánskej knižnici asi 150 veršov zo žalmov z 10. storočia[2].

Zoznam bibliografických odkazov:

BÁNDY, J.: *Úvod do exegézy Starej zmluvy*. Bratislava 2002. ISBN 80-223-1693-8.

BIČ, M.: *Ze světa Starého zákona II*. Praha 1989.

DUKA, D.: *Úvod do Písma Svatého Starého Zákona.* Praha 1992. ISBN 80-901252-5-5.

ИЕРОНИМ, С.: *Толкование на Евангелие.* Минск 2008. ISBN 978-985-6171-89-8.

ИЛАРИОН, А.: *Отцы и учители Церкви III. века.* 2 Т. Москва 1996. ISBN 5- 86568- 115-X.

ЮНГЕРОВ, П.: *Введение в Ветхий Завет*. К. I. Москва 2003.

KRYŠTOF, metropolita: Aktualizace Božího slova v dějinách. In *Teologické texty*. PU v Prešove. PBF 2001, roč. 12, č.4, s. 165-166.

MILKO, P.: *Órigenés učitel*. Praha 2008. ISBN 978-80-86818-60-3.

МЕНЬ, А.: *Исагогика – Ветхий Завет*. Москва 2000. ISBN 5-89831-003-7.

Христианство. Том 2. Москва 1995. ISBN 5-85270-023-1.

Sväté Písmo Starého a Nového Zákona. Trnava 1996. ISBN 80-7162-152-8.

ТОВ, Э.: *Текстология Ветхаго Завета*. Москва 2000. ISBN 5-89647-031-2.

[1] СОЛОВЬЕВ, В.: *Христианство.* Т. 2. Москва 1995, s. 249.

[2] BIČ, M.: *Ze světa Starého zákona II*. Praha 1989, s. 572.

JERUZALEMSKÁ BIBLICKÁ ŠKOLA

Miroslav Čižmárik

V začiatkoch jeruzalemskej biblickej školy stál kláštor dominikánov založený v roku 1883 v Jeruzaleme, v čase nemalého rozkvetu dominikánskej tradícii vo Francúzsku. Palestína v tomto čase mala svoje ekonomické a sociálne problémy a krajina bola pod tureckou nadvládou. Od 18. a 19. storočia preberá rolu starostlivosti o sväté miesta práve Francúzsko. Na miestach nového kláštora boli nájdené torza byzantského kostola sv. Štefana, starého z 5. storočia a to v miestach, kde bol podľa tradície ukameňovaný sv. Štefan. Nový kláštor zastrešoval biblických odborníkov a orientalistov a na základe tohto zázemia a odhodlania dominikánov sa podarilo založiť biblickú školu, ktorá sa mala zaoberať bádaním v oblasti biblickej archeológie.

Touto neľahkou úlohou poveril provinciál toulouskej provincie pátra Marie-Joseph Lagrange OP (1885–1938), ktorý do Palestíny prichádza s troma semestrami štúdia staroorientalných jazykov na Viedenskej Univerzite. Biblickú školu otvorili 15.novembra 1890 na sviatok dominikánskeho svätca sv. Alberta Veľkého. Noví profesori Jeruzalemskej biblickej školy v rámci svojich bádateľských výprav oceňovali nezmenené podmienky života medzi obyvateľmi Palestíny, čo im umožnilo hlbšie poznať prostredie, v ktorom Biblia vznikala.

Nové poznatky boli publikované v ich odbornom časopise *Revue Biblique*. Jeruzalemská biblická škola postupne zaujala spoločenstvo odborníkov pre autentický výklad biblického slova a zároveň bolo prekonané tradičné katolícke chápanie biblickej vedy v prospech archeológie, topografie, etnografie a iných vied. Avšak konzervatívne kruhy katolíckej cirkvi sa ostro vymedzili proti Lagrangerovej historicko-kritickej metóde skúmania biblie.[1] Pápež Lev XIII. vydáva encykliku *Providentissimus Deus* v roku 1893, povzbudzujúcu ku štúdiu sv. Písma.[2] Pri tejto príležitosti si pozval akademikov a medzi nimi aj dominikána

[1] http://www.jeruzalemskabible.cz/
[2] Časopis **Salve 3/2009 Jeruzalémská biblická škola.**

Marie-Joseph Lagrange, aby vyriešili spor vzniknutý racionalistickými analýzami Biblie pomocou exegézy, ktorá by bola zakorenená v tradícii, ale bola by aj progresívna.[1] Následne počas rokov 1908–09 sa uskutočnilo založenie pápežského biblického inštitútu, ktorý pod vedením jezuitu Leopolda Foncka mal neutralizovať vplyv progresívnych dominikánskych biblistov v Jeruzaleme a vytlačiť ich s cirkvi.[2]

Od roku 1912 bol Lagrange postihnutý pápežským cenzúrovým dekrétom (Pius X.). Nemohol viesť pedagogickú a ani vedeckú činnosť. Musel opustiť Palestínu a jeho biblické komentáre boli na indexe zakázaných kníh v katolíckych seminároch. V priebehu prvej svetovej vojny nastáva prerušenie činnosti biblickej Jeruzalemskej školy. Školu museli opustiť francúzski občania a v kláštore ostali iba dominikáni z neutrálneho Švajčiarska, ktorí strážili budovu. I keď sa po vojne v roku 1918 mohli francúzsky dominikáni vrátiť do Palestíny, situácia sa veľmi nezmenila a kurz katolíckej cirkvi zostal i naďalej konzervatívnym, čoho dôsledkom bolo obmedzenie publikačnej činnosti. V roku 1935 prichádza vážne chorý páter Lagrange naposledy do Palestíny a v roku 1938 umiera obklopený svojimi rehoľnými spolubratmi v juhofrancúzskom Saint Maximin. Proces blahorečenia tohto zakladateľa Biblickej Školy sa začal v roku 1988, päťdesiat rokov po jeho smrti.[3]

V priebehu druhej svetovej vojny zostala Palestína na strane spojencov, čo umožnilo ponechať školu otvorenú, avšak až do roku 1946–47 neprebiehala výučba, keďže nemohli doraziť zahraničný študenti. Veľmi významná zmena prichádza počas vojny a to s rozhodnutím pápeža Pia XII. a s jeho encyklikou *Divino afflante Spiritu*, ktorá ukončila časy rigoróznej, konzervatívnej a apologetickej exegézy a uprednostnila vedecký výklad štúdia Biblie a rehabilitáciu bádateľského úsilia školy. To len potvrdilo názory pátra Lagrange, ktoré presadzoval od začiatku 20.storočia o nutnosti širšieho vedeckého a interdisciplinárneho štúdia

[1] http://dominicanhistory.blogspot.com/ – francúzsky servis Rádia Vatikán – **Père Marie-Joseph Lagrange, O.P., marec 1., 2009.**

[2] Časopis **Salve 3/2009 Jeruzalémská biblická škola, kalendárium jeruzalemskej biblickej školy.**

[3] http://dominicanhistory.blogspot.com/ – francúzsky servis Rádia Vatikán – **Père Marie-Joseph Lagrange, O.P., marec 1., 2009.**

Biblie. Po vojne nový riaditeľ biblickej školy Roland de Vaux OP. a jeho odborní spolupracovníci sa vložili do vydávania Jeruzalemskej Biblie. Podpora Francúzskej vlády umožnila biblistom bádateľskú činnosť na archeologických vykopávkach v Kirbet Kumranu, čo zabezpečilo jeruzalemskej biblickej škole dôležité miesto, kde sa spracovávali Kumranské zvitky. Iným dôležitým medzníkom v histórii jeruzalemskej biblickej školy bol druhý vatikánsky koncil a jeho konštitúcia *Dei verbum*, na ktorej majú svoj podiel páter Lagrange a jeho rehoľní spolupracovníci. V dôsledku tejto konštitúcii bolo Biblii v katolíckej cirkvi prinavrátené popredné a dôstojné miesto.

Po skončení konfrontácii s tradicionalistickými prúdmi v cirkvi dochádza k novému pnutiu v Palestíne medzi biblickou školou a Izraelom. V roku 1967 po okupácii východného Jeruzalema štátom Izrael sa biblická škola ocitla na jeho území a toho istého roku bola vyplienená izraelskými vojakmi. V dôsledku toho sa podstatne sťažilo cestovanie medzi biblickými miestami Palestíny. I keď profesori z Jeruzalemskej biblickej školy spolupracujú s izraelskými kolegami v odbornej oblasti, všeobecné stanovisko biblickej školy ku štátu Izrael je až do súčasnosti kritické. Škola je v rukách francúzskych dominikánov, podriadená priamo generálnemu magistrovi dominikánskeho radu a aj v súčasnosti odborníci školy s úspechom prednášajú a publikujú po celom svete.

Na popud dominikána Thomasa-Georgesa Chifflota OP. sa začalo na preklade Svätého Písma, ktoré malo byť ponúknuté francúzskej verejnosti, ako súčasť duchovnej obnovy Francúzska. Prekladateľskej práce sa zúčastnili Rolanda de Vaux OP., odborník na starý zákon a páter Benoit, novozákonný znalec spolu s tímom biblistov – dominikánov z jeruzalemskej biblickej školy, ale aj členovia iných rádov, kňazov a laikov. V roku 1956 bolo dielo dokončené a vydané Sväté Písmo ako celok.

Prednosťou nového vydania Biblie je samotný preklad, zakomponovanie pomocného kritického aparátu, ktorý poskytuje vecné informácie a textové súvislosti. Prekladatelia nevnášali do prekladu literárne kvality, ktoré sú cudzie originálu. Tento preklad je miestami veľmi presný až doslovný so zmyslom pre jazykovú estetiku biblických textov. Bádateľom sa podarilo cez staroveké preklady a rukopisy vysvetliť

či objasniť množstvo miest, pasáži, kde predošlí odpisovači či prekladatelia spôsobili omyl. V roku 1973 vyšiel druhý preklad, ktorý už niesol titul vo francúzštine *„La Bible de Jérusalem“*. A v roku 1998 vychádza tretie vydanie Jeruzalemskej biblie.

Jeruzalemská biblia je moderný katolícky preklad biblie, ktorého originálny jazyk je francúzština, z ktorej sa prekladá do iných jazykov s prihliadnutím k pôvodným biblickým jazykom. Tento novodobý preklad jeruzalemskej biblickej školy obsahuje poznatky z oblasti histórie, archeológie, geografie, antropológie, filológie, religionistiky a iných disciplín. Obsahuje úvody k jednotlivým biblickým knihám, komentáre a vzájomné odkazy.[1]

Preklad Jeruzalemskej Biblie vychádza z pôvodných biblických jazykov: z hebrejčiny, aramejčiny a gréckeho textu. V Starom Zákone sa preklad pridržiava Masoretského textu, čo je vlastne hebrejský text, ktorý uskutočnili v 8.–9. storočí židovský učenci (prekladatelia), čím ustanovili jeho spôsob písania, vokalizácie. Ak sa pri preklade narazilo na neprekonateľné prekážky, pomáhali si prekladatelia inými hebrejskými a starobylými verziami, predovšetkým prekladmi z gréčtiny, sírštiny a latiny.[2]

V gréckom jazyku písaných kníh Starého Zákona (v katolíckej. cirkvi sú tieto knihy deuterokanonické) a v Novom Zákone sa prekladatelia pridržiavali textov hlavných rukopisných pramenných tradícií a tiež si vypomáhali inými starobylými verziami. Pokiaľ rukopisná tradícia ponúka viacej foriem textu, ktoré majú určitú dôležitosť sú v poznámkach uvedené varianty, v ktorých pretrváva možnosť, že boli pôvodné.[3]

V našom kultúrnom prostredí vyšiel v roku 2009 prvý preklad v českom jazyku Jeruzalemskej Biblie z francúzštiny, ktorý bol preložený z druhého francúzskeho vydania z roku 1973.

---

[1] http://www.jeruzalemskabible.cz/

[2] *Jeruzalémska Bible.* Karmelitánske nakladatelství 2009, s. 21.

[3] *La Bible de Jerusalem.* Paris 2007, s. 13.

Zoznam bibliografických odkazov:

Jeruzalémska Bible. Karmelitánske nakladatelství 2009, Kostelní Vydří, Krystal OP., Praha, ISBN 978-80-7195-389-0.

La Bible de Jerusalem. Paris 2007, ISBN 978-2-204-06063-9.

La Bible de Jerusalem. Les édition du Cerf 1998, ISBN 978-2-266-13069-1.

http://www.jeruzalemskabible.cz/ (2012-03-31), Časopis **Salve 3/2009 Jeruzalémská biblická škola, (2012-03-31).**

http://dominicanhistory.blogspot.com/ – francúzsky servis Rádia Vatikán – **Père Marie-Joseph Lagrange, O.P., marec 1., 2009, (2012-03-31).**

DUCHOVNÍ PROVÁZANOST MEZI MANŽELSTVÍM A MNIŠSTVÍM NA JEJICH CESTĚ K DOKONALOSTI

Michal Dvořáček

Uvedení do problematiky

Hlavním impulsem k sepsání této studie jsou především okolnosti spjaté s nesprávnou funkčností rodiny, resp. vzájemných vztahů jejích členů, které jsou často pod tlakem vnitřních i vnějších životních okolností deformovány a odcizovány. Největší obětí jsou přitom děti, které mohou být v důsledku toho celoživotně velmi negativně traumatizovány.[1] Psychické problémy, které dnešní svět postihují, a nehovoříme pouze o depresi, ale též o dalších symptomatických postiženích: neurotické, duševní a sexuální poruchy či závislost na lécích,[2] to vše představuje velmi hluboký společenský problém. Rozpadem rodin trpí nejvíce děti, přičemž jejich návrat do normálního života je již často více než nereálný. „Co ale není možné u člověka, je možné u Boha."[3]

V čem spočívají hlavní příznaky těchto problémů, kdo je za tuto situaci nejvíce vinen a jaká reálná řešení těchto problémů existují? Světská psychologie a psychiatrie hledá příčinu duševní nemoci člověka prvořadě v jeho mozku (chápejme rozumu), zatímco křesťanská filozofie ji

[1] Srov. KOUKOLÍK, F. – DRTILOVÁ, J.: Vývoj poznávacích funkcí. In: *Vzpoura deprivantů. O špatných lidech, skupinové hlouposti a uchvácené moci*. Makropulos 1996, s. 60. „Malé děti neumějí mluvit. Z toho však vůbec neplyne, že přesně nevnímají, nerozlišují nebo nemyslí. Cokoli se kolem nich děje, rozlišují a vnímají – byť nechápou – a mnohé z toho ukládají do implicitní dlouhodobé paměti. Té, která je později nepřístupná vědomé pozornosti, a říká se jí, opět hovorově a zjednodušeně, podvědomí. To je druh paměti (přesněji řečeno jejich soubor), která rozhodujícím způsobem ovlivňuje vývoj osobnosti na celý život."

[2] FALTUS, F., JANEČKOVÁ, E., ANDERS, M.: Vývoj psychiatrické péče v ČR. Psychiatrická klinika VFN a 1. LF UK, Praha. In: *Čes a slov Psychiatr 2010*; 106 (6): 366–371. Dostupné na internetu: http://www.cspsychiatr.cz/dwnld/CSP_2010_6_366_371.pdf.

[3] Lk 18, 27.

hledá v lidském nitru, v jeho srdci a duši, která přestala být vyživována a usměrňována Duchem Svatým[1].

Ze studia praktické pastýřské teologie víme, že pokud nějaká terapeutická léčba nevyjadřuje víru a vědomí celé Církve, a je omezena na pouhou antropocentrickou výchovu, „stává se lidským, psychologickým a morálním poradenstvím bez přítomnosti Ducha Svatého“[2]. Může se dokonce stát, že toto poradenství člověku do jisté míry pomáhá, nicméně, jak dodává archim. Georgios Grigoriatský, nijak jej neposvěcuje, nezbožšťuje, „a také proto jej nepřivádí k naplnění jeho osobnosti, ani mu nepřináší spásu“[3].

Prostudujme proto nyní blíže hlavní aspekty rodiny, resp. smysl manželství, a povšimněme si některých relevantních souvislostí s dokonalým křesťanským životem, o nějž usiluje mnišství. Je možné, že se nám podaří najít prozatím alespoň příčiny, které brání v dokonalé symbióze muže a ženy, a později snad i určitý praktický návrh toho, jak dosáhnout životního štěstí, které spočívá v jednotě s Trojjediným Bohem, jehož je rodina vzácným a velmi blízkým odrazem.

Smysl manželství

Svatí Otcové nás naučili chápat problematiku geneze člověka z perspektivy Ráje. Také proto pevně věříme, že Bůh poté, co stvořil člověka, jej umístil do Ráje, kde Adam zachovával se svou ženou přirozený vztah. Jejich cílem nebylo rození dětí, nýbrž poznání dokonalosti, postižení dokonalé Boží lásky, což je také hlavním smyslem manželství. Vladyka Athanasios Limassolský z Kypru vysvětluje, že také proto je každá tajina Církve realizována kvůli *odpuštění hříchů* a *získání věčného života*.

Koneckonců, smyslem manželství je jeho překonání, tedy způsob, jak sebe sama přivést k Bohu, a proto by manželství nemělo být převra-

---

[1] Viz Антифоны степенны (hlas 4): „Святым Духом всяка душа живится и чистотою возвышается, светлеется Тройческим единством священнотайне.“ Dostupné na internetu: http://www.liturgy.ru/content/utrenya.

[2] Viz ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ.: *Θέματα εκκλησιολογίας και ποιμαντικής* [Úvodní slovo]. Γ΄εκδοσις, Ι. Μονής Οσίου Γρηγορίου, Άγιον Όρος 1999, s. 9–10.

[3] Tamtéž, cit. dílo, s. 10.

ceno na modlu, které je vše podřizováno. „Boží láska nemůže rušit lásku mezi lidmi, naši lásku k druhým lidem, a jako taková proto ani nepopírá lásku manželskou či lásku k dětem... Naopak, činí ji ještě silnější, zdravější, vpravdě dokonalou."[1]

Před každým člověkem, ať mnichem anebo ženatým mužem (vdanou ženou), vyvstávají tři základní pokušení, podobné pokušením Krista na poušti (viz Lk 4,9). Jde o pokušení lásky ke svému vlastnímu já (egoismu), lásky ke slávě a lásky k penězům. Jak je známo, Kristus všechna tato pokušení odmítl, a tímto způsobem zvítězil nad ďáblem. Stejná pokušení se dotýkají i člověka. Přičemž z pokušení egoismu vyrůstají navíc další „strastné výhonky": láska k hedonismu (ke slasti a potěšení) a všechny ostatní vášně. Proti nim naopak stojí tři dary, tři vyšší ctnosti Ducha Svatého, konkrétně: víra, naděje a láska. Ať již člověk mající rodinu anebo mnich žijící uvnitř mnišského společenství se bude muset, chtě nechtě, zabývat a zápasit s těmito třemi nejmocnějšími vášněmi, aby mohl dosáhnout dokonalosti čili theose.

Egoismus

Egoismus ve své podstatě vyjadřuje neochotu milovat to, co je druhé, odlišné od mého vlastního já. Důsledkem toho je uzamknutí se ve svém individualismu. Egoista nejenže nemůže milovat druhého, ale není ani schopen pokory. Vladyka Athanasios píše, že egoista není schopen žít společensky, vcházet do společenství s druhým, neboť společenství vyžaduje *východ za hranice sebe sama*. Je třeba chvíli zmlknout, utišit své myšlenky, své představy, přání, touhy a dát prostor druhému.[2] Někdo moudrý jednou prohlásil: „Chceš-li skutečně pochopit druhého člověka, je třeba se projít několik kilometrů v jeho vlastních botách, teprve tak jej můžeš pochopit."

Aby mohl muž žít ve společenství se svou ženou, musí pochopit to, jak jeho žena přemýšlí. Pokud to neučiní, nikdy se mu toto společenství

[1] АФАНАСИЙ ЛИМАССОЛСКИЙ, митрополит: *Три искушения в браке* (online). [2011-10-05]. Dostupné na internetu: http://www.pravoslavie.ru/jurnal/48757.htm.
[2] Viz tamtéž.

nepodaří vytvořit. Stejně tak i žena musí pochopit, o čem přemýšlí její muž, co od ní jako od své ženy očekává.

Mnišství předkládá způsob, jak vést zápas proti pýše a egoismu. Je jím cesta pokory. V mnišství se tato metoda uskutečňuje prostřednictvím *poslušnosti*, v manželství pak skrze *zbavení se vlastní vůle*. „Znamená to, že člověk se obětuje v tom smyslu, že nečiní to, co by si přál, ale činí to, co mu řekne druhý člověk. Z této perspektivy má svůj význam třeba jen nějaká nepatrná, zanedbatelná aktivita či přání někoho druhého, kterému dáme přednost před svým vlastním zájmem."[1]

Z výše uvedeného je možné chápat, že člověk je v padlém stavu sobecký a samolibý. „Nedokáže nezištně milovat a vytvářet skutečné společenství."[2] Je třeba zničit egoismus a samolibost člověka a „rozšířit" lidskou duši, aby do svého nitra pojala i své nepřátele.[3] Na tomto místě lze konstatovat, že už jen sama skutečnost, že se člověk pokusí překročit svou individuálnost, je realizací lásky, „která přivádí k dokonalosti, když vítězí nad strachem z porušení a smrti"[4].

Touha po penězích

Tato vášeň zdaleka neznamená pouze touhu po penězích. A proč je „srebroljubije" vlastně považováno za hřích? Vladyka Athanasios praví, že u nás všech jsou přece peníze, Církev má peníze, kláštery mají matek a peníze, dokonce i Kristus měl peníze. Problém nespočívá v penězích, ale v touze po nich. Pro někoho, kdo touží po penězích, stojí peníze na vyšším žebříčku než Bůh; někdo takový si nedokáže představit, že by o ně přišel; jeho nadějí není Bůh, ale jeho majetek, hmotné statky, schopnosti, znalosti.[5]

A jak se tato vášeň projevuje v manželství? Nejhorší je, když manželé rozbíjejí společnou jednotu rozdělováním majetku, předmanžel-

---

[1] АФАНАСИЙ ЛИМАССОЛСКИЙ, митрополит: *Три искушения в браке* (online). [2011-10-05]. Dostupné na internetu: http://www.pravoslavie.ru/jurnal/48757.htm.

[2] ŽUPINA, M.: Kresťan a blížny. In: *Kresťanská etika v dnešnej a zajtrajšej spoločnosti.* Prešovská univerzita v Prešove, 1. vydanie. Pravoslavná bohoslovecká fakulta, 2005, s. 65.

[3] Viz tamtéž.

[4] ŽUPINA, M.: *Kresťan a blížny*, cit. dílo, s. 65.

[5] Viz tamtéž.

skými smlouvami, neboť už jen tím dávají najevo svoji nevíru v jeho trvání. V mnišství se tato vášeň překonává pomocí *nemajetnosti*, a proto také mnich nevlastní žádný majetek, což je typickým znakem kinoviálních mnišských bratrstev[1] po vzoru Krista: „Chceš-li dokonalým býti, jdiž a prodej statek svůj, a rozdej chudým, a budeš míti poklad v nebi, a pojď, následuj mne."[2]

A jak je možné realizovat tento duchovní zápas v manželství? Skrze společné vlastnictví, tedy podobně jako v mnišství. Vše nechť je u nás doma společné. Svatý apoštol Pavel říká, že nemáme dokonce ani moc nad svým vlastním tělem, natož nad majetkem. V jednom textu svatý Jan Zlatoústý rozebírá tuto problematiku velmi trefně a současně s nezbytným duchovním nadhledem, když radí muži, jak se správně zachovat ve vztahu ke své ženě, která má majetnické sklony. „Snaž se z její duše odstranit především ono: *moje* a *tvoje*. Jestliže (žena) řekne: *moje*, pak jí řekni: „Cože je vlastně tvého? Nerozumím ti. Není zde nic, co by bylo jen a jen mé, jak tedy můžeš (ženo) říkat *moje*, když je všechno tvé? Všechno je tvé, i já patřím jen tobě." Tato (Zlatoústova) řeč je vzdálena jakémukoli lichocení, ale je plná rozvahy. Řekni tedy: „I já jsem tvůj, mé dítě. To mně poradil svatý apoštol Pavel, který řekl: *Muž své tělo nemá již ve své moci, nýbrž žena.* Jestliže nevládnu již nad svým tělem, ale onu moc máš ve svých rukou ty (ženo), o to více nemám ve své moci ani své peníze."[3] V souladu s tímto Zlatoústovým poučením bychom už nikdo z nás neměli říkat, že je něco jen *moje* anebo *naše*.

---

[1] Svatý Basil praví, že mnich by především neměl ve svém životě nic vlastnit, měl by dodržet tělesné odloučení od ostatních, nosit vhodné oblečení, hovořit přiměřenou sílou hlasu a ukázněným slovem, neměl by vyvolávat rozruch kvůli jídlu či pití a jíst by měl v mlčenlivosti. Srov.: ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ: Λόγος περί ασκήσεως. Πως πρέπει να κοσμήται ο μοναχός. In: *Απαντά τα Έργα 8. Άσκητικα Α΄.* [Εισαγωγή κείμενον (μετάφρασις / σχόλια υπο Κονσταντίνου Καρακόλη]. Ε.Π.Ε. 8. Πατερικαί έκδοσεις „Γρηγόριος ο Παλαμάς". Θεσσαλονίκη 1973. s. 157.

[2] Mt 19, 21.

[3] ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ: Περί κενοδοξίας καο όπως δει τους γονείς ανατρέφειν τα τέκνα. In: *Έλληνες Πατερές της Έκκλησίας*, τόμος 30. Θεσσαλονίκης 1987, s. 620–700.

Vzájemné sebeobětování manželů

V průběhu společné cesty manželství, která by měla trvat tak dlouho, dokud trvá život člověka, by manželé měli usilovat o společný duchovní zápas pomocí modlitby, postu a zdrženlivosti. Každý z nich je svým vlastním způsobem pomocníkem při duchovním snažení svého protějšku, oba dva budou *pomocí vzájemného sebeobětování*[1] zápasit za dosažení pokroku v souladu s Kristem. Svatý Jan Zlatoústý říká, že manželé „sdílí námahu, aby mohli sdílet i věnce (vítězství). Společné jsou věci týkající se manželství, společné nechť se stanou i ctnosti“[2].

Starec Paisij Svatohorec píše o lásce, kterou je povinen dávat muž své ženě, a současně i žena muži: „Jeden miluje toho druhého kvůli tomu, čím je sám obdarováván. Žena poskytuje muži důvěru, oddanost, poslušnost. Zatímco muž dává své ženě jistotu, že ji dokáže ochránit. Žena je vládkyní domu, ale rovněž velká služebnice. Muž je pánem domu, ale rovněž tím, kdo nese tíhu všech starostí.“[3] Uvnitř manželského páru musí panovat čistá láska, aby zde existovala i vzájemná útěcha a aby manželé mohli naplňovat rovněž své duchovní povinnosti. Aby mohli žít harmonicky, je třeba, aby již od počátku ustanovili za základ svého života lásku; drahocennou lásku, která spočívá v duchovní vznešenosti, v oběti, avšak nikoli nějaké falešné, světské a tělesné. Jestliže existuje láska, obětavost, vždy se dokáže jeden vcítit do problémů toho druhého, má pro něj pochopení a soucítí s ním. A když někdo přijímá svého bližního do svého strádajícího srdce, tehdy přijímá do svého nitra samotného Krista, Který jej na oplátku naplňuje svou nevyslovitelnou útěchou. Pokud však existuje pouze tělesný druh lásky, tedy pokud se např. žena dozví, že její druh (manžel) se zahleděl do nějaké jiné (ženy), pak bere do rukou vitriol[4] a oslepuje ho. Zatímco, když existuje ryzí

---

[1] ...μαζί με φιλότιμο θα αγωνίζονται για την κατά Χριστόν προκοπή τους... Pozn.: V této větě se v řeckém originále vyskytuje slovo *filótimo*, které starec Paisij tak často a rád užíval. V češtině nám nezbývá nic jiného než jej opsat, více či méně pregnantně, a pokusit se co možná nejvíce přiblížit ke skutečnému významu tohoto slova.

[2] ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ: Έις ψαλμόν ΜΗ΄, 5, PG 55, 506. Citováno podle: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ, Ιερομονάχου: *Το μυστήριο του γάμου, Κοινωνία αγάπης*. Έκδοσεις „ΕΝΩΜΕΝΗ ΡΩΜΗΟΣΥΝΗ“ Θεσσαλονίκη 2010, s. 49.

[3] Starec Pasij užívá v řečtině výrazu o χαμάλης, což znamená doslova „dříč, „nosič“.

[4] Jde o starý název pro kyselinu sírovou...

láska, pak s ním žena ještě více soucítí a přemýšlí, jakým způsobem jej navést na správnou cestu. Tímto způsobem pak přichází Boží blahodať."[1] A když Boží blahodať přijde, pak (manželský) pár prožívá společenství pravé lásky, a tehdy se prokáže jako hodnověrný výrok svatého Jana Zlatoústého: „Jestliže mezi mužem a ženou panuje svornost, pokoj a vztah lásky, pak se zde slévají i všechna ostatní blaha a manželé zůstávají nezranitelní před každým zlým úkladem, neboť jsou ohrazeni velkou a nedobytnou stěnou, stěnou *Boží svornosti*[2]. Tato (stěna) je činí pevnějšími než diamant, pevnějšími než zlato, a pomůže jim více než jakékoli bohatství a majetek. Ona je povznese k ještě vyšší slávě, způsobí jim hojnost Boží lásky".[3]

Na tomto místě lze beze všeho postavit rovnítko mezi manželskou svornost (jednomyslnost) a doslova touhu po společném (a nikoli osobním) vlastnictví podle vzoru prvotní Církve a dnešních pravoslavných kinovií. Bez této ochoty nemít nic vlastního není ani možné zachovat naději na Boží spravedlnost a péči. Jak lze vidět, výše popsané tíhnutí k osobnímu vlastnictví, k majetnickosti a panovačnosti se zdá být jednou z hlavních příčin rozpadu dnešního manželství a vzniku dalších problémů v rodině. Duchovní lidé vědí, že ten, kdo se zbavuje naděje na Boha, toho opanovává stres, toho přemáhá neuróza a tíha námahy, kterou není schopen sám dlouho snášet.

Láska k hedonismu

Nutno připustit, že láska k hedonismu[4], naše tíhnutí ke slastem, to-

---

[1] ΠΑΪΣΙΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ: Λόγοι Δ΄. *Οικογενειακή ζωή*. „Ευαγγελιστής Ιωάννης ο Θεολόγος". Σουρωτή, Θεσσαλονίκη 2005, s. 43–44.

[2] κατά Θεόν ομόνοια.

[3] Έις Γένεσιν 38, 7, PG 53, 360. Citováno podle: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ, Ιερομονάχου: *Το μυστήριο του γάμου, Κοινωνία αγάπης*. Έκδοσεις „ΕΝΩΜΕΝΗ ΡΩΜΗΟΣΥΝΗ" Θεσσαλονίκη 2010, s. 14.

[4] Ve filozofii rozlišujeme psychologický a etický hedonismus. Etický hédonismus říká, že slast je také nejvyšší dobro. Jde o učení, které ve 4. stol. př. Kr. založil řecký filozof Aristippos (žák Protagorův a Sokratův) a dále rozvinul Epikuros. Cílem života je individuální štěstí, které záleží na rozumném využívání tělesných slastí. Synonymum tohoto výrazu je „život plný rozkoše". Více viz *ENCYKLOPEDIE NÁBOŽENSTVÍ*. 1997. Karmelitánské nakladatelství. Kostelní Vydří 1997, s. 101. Jiný pohled na hedonismus jako vášeň zaují-

uhám a smyslovým i tělesným požitkům, je další překážkou na naší cestě k dokonalosti. V mnišství se s touto vášní zápasí prostřednictvím panenství a tělesné i duševní čistoty.[1] V manželství lze s touto negativní vášní rovněž vědomě zápasit a usilovat o její duchovní proměnu. Ve své podstatě je však láska k hedonismu neslučitelná s manželstvím, neboť rodinný člověk nemůže nacházet uspokojení ve slasti, poněvadž hedonismus ruší základy manželství. Je tomu tak proto, jak prozrazuje vladyka Athanásios, že člověk toužící po potěšení touží nikoli po druhé osobě jako po nějaké reálné osobě či osobnosti, nýbrž jako po nějakém objektu, předmětu svých sexuálních vášní. Samozřejmě, že uvnitř manželství existuje požehnání k tělesnému soužití s druhým člověkem, tedy k soužití, jehož smyslem je kromě jiného rození dětí, ačkoli rození dětí není smyslem výlučným. Tělesná žádost a slast ale nemohou být cílem manželství. Neboť lidské potřeby a způsob uspokojení se může lišit, u každého člověka je specifický, může se měnit v závislosti na stárnutí, fyzickém i psychickém stavu. Nebude-li jeden druhého v manželství ctít, respektovat jeho potřeby, vidět v něm obraz samotného Boha, chrám Ducha Svatého, může se stát, že jej za chvíli přestane považovat za žádoucího (pro své touhy) a užitečného (pro svůj vztah s ním), a manželství se pak rychle rozpadne.[2]

Vladyka Athanásios potvrzuje biblickou pravdu o tom, že jakýkoli mimomanželský vztah jest hříchem, a proto také smilstvo je třeba z této perspektivy takto nazírat[3], neboť v něm schází osobní rozměr, vztah s druhým člověkem jako s osobou, který je naopak nahrazen objektem touhy po uspokojení vášně. „Ale to není nic jiného než ponížení Božího obrazu.“[4] Nikdo z nás nemá právo ponižovat Boží obraz, ať již v nás či v našem bližním, i kdyby si toho náš bližní nebyl vědom. A to se týká

mali svatí Otcové a křesťanská Církev, kteří ve vášni „slasti“ a „touhy po požitcích a potěšení“ viděli výraz nemocné lidské přirozenosti, kvůli které je nutná askeze a zdrženlivost, aby touhu po požitcích smyslů a těla nahradila touha po Bohu, který je bezvášnivý, pozn. autora.

[1] *Целомудрие* je něčím, co lze v duchovním smyslu nazvat mravní bezúhonností, cudností a čistotou myšlenek i těla.

[2] Viz АФАНАСИЙ ЛИМАССОЛСКИЙ, митрополит: *Три искушения в браке*, tamtéž.

[3] Srov. 2 M 20, 14 (5 M 5, 18): „Nesesmilníš.“

[4] Tamtéž, cit. dílo.

do značné míry i oblasti manželských vztahů, nejen vztahů mimo manželství. Z doby dávno minulé existuje bezpočet příkladů ze života křesťanských světců, kteří neváhali a bez ohledu na osobní ztrátu či pověst učinili vše, co bylo v jejich silách, aby zachránili rozpadající se rodinu nějakého křesťana či dokonce nějakou ženu, která prodávala své tělo k uspokojení touhy druhých ve veřejných domech. Nechť je zde uveden příklad o jednom takovém otci, který byl popsán ve *Výrocích pouštních otců*.

Jednou svatý Jan Kolobos odešel na jedno takové místo a zaplatil, aby jej vpustili dovnitř. Pak si sedl na postel a hořce se rozplakal. Když se jej nevěstka zeptala, proč pláče, odvětil:

„Co špatného ti učinil Kristus, mé dítě, že jsi přišla na toto místo? V čem obviňuješ Krista, že jsi sem přišla? Vidím," řekl starec, „v tvé tváři obraz ďábla. Vždyť tvoje tvář – to je Boží obraz, ale ty jsi jej proměnila v nástroj ďábla." [1]

Byl to právě ctihodný otec Jan Kolobos, který ve své době pronesl slova vztahující se k ideálu křesťanského života a každodenního duchovního zápasu a mající věčnou platnost. Abba Jan jednou řekl: „Já si přeji, aby člověk získal podíl na všech ctnostech. Takže se každý den, když ráno vstáváš (rozhovor byl veden jako rada spolubratru v mnišství), chop znovu každé ctnosti a každého Božího přikázání, a to s velikánskou vytrvalostí, s bázní a velkodušně, v lásce k Bohu, s velkým úsilím duše i těla a s velkou dávkou pokory, s trpělivostí, ve vnitřním trápení a v bdělosti, s hojností modlitby a úpěnlivými prosbami, s čistotou jazyka a se zdrženlivostí v pohledech."[2]

Jak si lze povšimnout, otec Jan Kolobos přidává k výše uvedenému ještě další, hlubší rozměr, který zrcadlí pravý stav naší duše, jež není ještě dokonale očištěna, a proto má potřebu naprostého zřeknutí se hmotného světa a tělesných věcí: „Přitom se nehněvej, když tebou po-

---

[1] Viz Древний патерик. Гл. 13. § 17. М., 1899. С. 251–252; *Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов*. Об авве Иоанне Колове. § 37. М., 1999, s. 216–217. Srov. *APOFTHEGMATA II.* Výroky a příběhy pouštních otců. Benediktínské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty. Praha 2005, s. 75–77.

[2] *APOFTHEGMATA I.* Výroky a příběhy pouštních otců. Benediktínské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty. Praha 2000, s. 39.

hrdají, přinášej pokoj a neodplácej za zlé zlým. Nestarej se o hříchy druhých. Nesnaž se s nikým srovnávat, ale mysli si, že zaostáváš za celým stvořením ve zřeknutí se hmotného světa a tělesných blah, v kříži, duchovním boji a chudobě ducha."[1]

Východisko z krize

Z každé temné uličky existuje nějaké reálné východisko, to je asi první předpoklad jakéhokoli křesťanského uvažování. „Nikdy si nezoufat a nepřestávat doufat v Boží milosrdenství," jak pravil svatý starec Siluán Athoský. A proto i z krize manželské či rodinné existuje východisko, kterým je počátek změny našeho smýšlení, nazírání věcí kolem nás, jehož základem je upřímné pokání. Jestliže je člověk bezúhonný, cudný a mravně čistý, jestliže považuje svou ženu za Boží obraz, za spolupracovnici na Božím díle, za chrám Ducha Svatého, pak chápe, že manželský vztah je velkým požehnáním a současně radostí, oázou, přístavem na rozbouřeném moři života, „kterou nám dal Bůh, abychom měli dobře známou útěchu v těžkých okamžicích na naší manželské pouti"[2]. Pokud se ovšem sexuální vztah promění v modlu, tehdy si můžeme být jisti, že jsme náš vztah již zahubili.

Cestou k pochopení a osvojení si nového pohledu na křesťanský ideál lásky mezi mužem a ženou je mimo jiné i zachovávání půstů, zdrženlivost v době těhotenství ženy, v době bolesti a nemoci a koneckonců i v době příprav na svatou tajinu Manželství, kdy je třeba začít chápat a vnímat druhého nikoli jako věc, ale jako osobu. Jedině tak můžeme akceptovat učení o cudnosti a tělesné i duševní čistotě našich smyslů. Ze zkušenosti bohonosných starců a duchovně zralých laiků se dozvídáme, že nakolik je náš život a vztah s druhým člověkem správný, pravdivý, natolik si můžeme být jisti, že Bůh náš vztah v době zkoušek podpoří, díky čemuž manželství získá posvátný charakter.

Uvažujeme-li analogicky jako v případě egoismu, který potlačuje v člověku svobodnou vůli k překonání „sebe sama", jeví se pokání jako

---

[1] *APOFTHEGMATA I.* Výroky a příběhy pouštních otců. Benediktínské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty. Praha 2000, s. 40.

[2] Viz АФАНАСИЙ ЛИМАССОЛСКИЙ, митрополит: *Три искушения в браке*, tamtéž.

nesmírně významný impuls a samotný prostředek, jak úspěšně překonat agresivní vášeň, její zhoubný vliv či dokonce následný hřích, který určitá vášeň zapříčinila. I svatý prorok David píše: „Smiluj se nade mnou, Bože..., neboť nepravost svou já vyznávám a hřích můj přede mnou jest vždycky."[1] Otec jeromonach Grigorios Kutlumusiotský ze Svaté Hory Athos jako duchovník a zpovědník mnoha křesťanů vysvětluje, že nejdůležitější je právě ono sebepoznání a rozpoznání našeho přestoupení. Vědomí toho, že jsme zodpovědni za náš duchovní stav, je také předpokladem dalšího obracení se k Bohu, kterého žádáme o slitování. „Podobně jako se na tělo vztahují rány a léčba, stejně tak i na duši se vztahují hřích a pokání."[2] Svatý Jan Zlatoústý dosvědčuje, že: „Léčba (doslova léky) ve formě pokání je užitečná pro všechny, protože nikdo není oproštěný od hříchu. Je tedy zřejmé, že neexistuje ani nikdo, kdo by neměl potřebu v pokání."[3] Ani mezi manželi či kýmkoli jiným nemůže v souvislosti s hříchem dojít k situaci, na kterou by neexistoval žádný lék či léčba. U milosrdného Pána je vše možné. Svatý Jan Zlatoústý tuto pravdu potvrzuje svými slovy: „Protože je léčba působena lidumilným Pánem, neexistuje žádný hřích, který by nemohl ustoupit anebo od kterého by nemohl být člověk zbaven pomocí pokání či, lépe řečeno, ve spojitosti s mocí Krista."[4]

Umění „snášet se vespolek"

Jak je patrné z každodenního, zcela reálného života, a manželství se to týká především, dochází mezi lidmi často k nedorozuměním, neshodám a sporům. Tyto spory jsou důsledkem prosazování naší vůle, neústupnosti, sobectví a dalších negativních vášní, jejichž společným znakem je touha po slávě. Otec Grigorios Kutlumusiotský tuto skutečnost

---

[1] Ž 50, 3.

[2] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ, Ιερομονάχου: *Μετάνοια και Εξομολόγησις*. Σειρά: Θέματα πνευματικής ζωής, αριθμ. 1, Ίερον Κουτλουμουσιανόν Κελλίον Άγιου Ιωάννου Θεολόγου, Άγιον Όρος 2010, s. 9.

[3] ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ ΙΩΑΝΝΗΣ, ιερός. ΕΠΕ 30, 290 και 8a, 508. Citováno podle: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ, Ιερομονάχου: *Μετάνοια και Εξομολόγησις*., cit. dílo, s. 9.

[4] ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ ΙΩΑΝΝΗΣ, ιερός. ΕΠΕ 16a, 24 και 10, 52. Citováno podle: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ, Ιερομονάχου: *Μετάνοια και Εξομολόγησις*., cit. dílo, s. 10.

potvrzuje, když upozorňuje, že je téměř jisté, že manželé budou kromě krásných a radostných chvil prožívat i určité chvíle, které, pokud jim manželé nebudou čelit s milující trpělivostí a shovívavostí, způsobí manželskému páru v jeho společném vztahu značné problémy. Na tyto případy se vztahují apoštolská slova: „Snášejíce se vespolek v lásce."[1] Žádný člověk není dokonalý. „A proto stejně jako si přejeme, aby byl druhý člověk snášenlivý a měl vůči našim slabostem trpělivost, stejně tak i my musíme mít strpení s jeho vlastními slabostmi."[2]

Velmi nám v tuto chvíli může pomoci, když budeme pozorovat kladné stránky našeho druha, když je dokážeme ocenit a radovat se z nich, neboť jedině tak budeme schopni s radostí a s láskou strpět některé rysy, které jsou naopak záporné. Nesmíme zapomínat ani na to, že ve shodě se slovy starce Paisije, „jestliže jeden z novomanželů žije duchovně, pak, i kdyby měl v něčem skutečně pravdu, v určitém smyslu na ni vlastně právo nemá. Neboť, jako duchovní člověk, kterým on je, musí čelit nějaké nespravedlnosti vždy duchovně,… tedy, aby viděl, co uspokojuje toho druhého"[3].

Dítě jako plod manželské lásky

Rodiče, jakmile začnou prožívat situace, kvůli nimž je jejich vzájemná láska zraňována (spory, neshody apod.), se domnívají, že dítě je ještě malé, že „ještě nerozumí" a že tedy mohou přistoupit k rozvodu. Na druhou stranu, je-li už dítě starší, každý jeden z páru, sám u sebe věří, *že to dítě pochopí a že dá za pravdu právě jemu*. Zkušený duchovník a zpovědník mnoha světských osob, otec Grigorios, praví, že většinou se stává, že se jeden nebo druhý, případně oba dva současně, snaží všemožnými prostředky ospravedlnit se před očima a svědomím svých dětí, a to tím, že jeden druhého odsuzuje, ať již zjevně nebo jen v náznacích. Takový postup má pak ale za následek pravý opak zamýšleného.

---

[1] Ef 4, 2.

[2] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ, Ιερομονάχου: *Το μυστήριο του γάμου, Κοινωνία αγάπης*. Έκδοσεις „ΕΝΩΜΕΝΗ ΡΩΜΗΟΣΥΝΗ" Θεσσαλονίκη 2010, s. 34.

[3] ΠΑΪΣΙΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ: Λόγοι Δ΄. *Οικογενειακή ζωή*. „Ευαγγελιστής Ιωάννης ο Θεολόγος". Σουρωτή, Θεσσαλονίκη 2005, s. 58.

Obecně se dá říci, že skutečnost bývá přirozeně poněkud odlišná, než jak si ji přejí stvořit ve své fantazii tito manželé. Ti zapomínají v první řadě na to, že „jako je láska duchovní vůní, která naplňuje domov a činí dítě schopným se upřímně radovat, nehledě na to, zda je malé či velké, stejně tak nepřátelství (mezi mužem a ženou) je z tohoto úhlu pohledu třeba považovat rovněž za vůni, avšak ve smyslu nelibého duchovního zápachu“[1]. Duchovní smog, který naplňuje prostor rodiny, způsobuje, že ani dospělí ani malí členové rodiny nemohou dýchat, a doslova se v ní dusí. Dalším, velmi podobným otravným plynem, neméně nebezpečným, je tajný vztah jednoho z rodičů s třetí osobou. Tato věc má hluboce negativní následky pro celou rodinu, a to i tehdy, pokud se o ní ještě nikdo nedozvěděl.

„Ostatně, dítě, jež je sjednocujícím mostem obou rodičů, nepřestává ve svém nitru chovat pocity lásky dokonce i k tomu, kdo svou nerozvážností celou krizi v rodině vyvolal. Pro duši dítěte zůstává otec nadále jeho otcem a stejně tak i matka zůstává nadále jeho matkou, bez ohledu na to, do jaké míry byl jeden či druhý vinen. A pokud přece jen nastane rozvod, v dětské duši bude navždy chybět částečka toho, který odešel.“[2] Otec Grigorios tuto situaci přirovnává k mostu, který bude uchycen již jen z jedné strany, a proto zde bude vždy panovat nebezpečí, že se celý most jednou zřítí úplně.

Dítě je plodem lásky rodičů, a tuto lásku je třeba vdechovat od okamžiku početí až do mladického věku dítěte, lépe řečeno, až do doby, kdy si dítě založí svou vlastní rodinu. V případě, že bude tato láska nějak zraněna, zraněno bývá i samotné dítě, mnohokrát se tak děje se zcela nenapravitelnými následky. To se stává tehdy, ať už se rozepře rodičů stávají zjevnými či tajnými.

Starec Paisij, jenž měl velké zkušenosti se zástupy poutníků, kteří k němu přicházeli, říkával o dětech z rozpadlých rodin následující: „Jak jsou ničena tato nebohá dítka. Některá z nich, která jsou citlivá a nedokáží se s těmito starostmi vypořádat, upadají do beznaděje, a některá z

---

[1] ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ, Ιερομονάχου: *Το μυστήριο του γάμου, Κοινωνία αγάπης*. Έκδοσεις „ΕΝΩΜΕΝΗ ΡΩΜΗΟΣΥΝΗ“ Θεσσαλονίκη 2010, s. 43.

[2] Tamtéž, cit. dílo.

nich dokonce páchají sebevraždu. Jiná propadají pití alkoholu, aby zapomněla, a další se zaplétají s drogami. Děti z rozpadlých rodin rozpoznáte již na dálku. Ve své kalyvě mám lukumi[1] položené venku před vchodem. Když tyto děti přicházejí, ještě před tím, než si stihnout nabídnout z těchto lukumi, spěchají nejprve za mnou, aby se se mnou pozdravily. Chyběla jim totiž láska a něha."[2]

Pohled na rodinu jako na jiný typ monastýru

Položme si zcela věcnou otázku. Je vůbec možné srovnávat život rodinný a život manželský? Je vůbec možné považovat monastýr za vzor rodinného prostředí? Podle ctihodných otců a mnoha autoritativních mnišských osobností pravoslavné Církve to možné je. Protože, nehledě na to, v jakém prostředí či stavu žijeme nebo kde se nacházíme, všichni prožíváme stejný život, život v Kristově náruči. S touto myšlenkou máme neustále žít. Mezi životem mnišským a životem rodinným existuje nicméně jeden zásadní rozdíl.

V monastýru je vše uzpůsobeno snadno, zatímco v manželství je vše o něco složitější. Je třeba, abychom dobře cvičili naše „svaly" a „srdce", abychom mohli překonat všechny naše obtíže, které život ve světě, a potažmo i v rodině přináší. V monastýru žije člověk jiným tempem, jiným rytmem života. Mnich také bývá většinou povolán ke vstupu do monastýru zcela ojediněle, v jeho životě se věci úmyslně zjednodušují, bývají však provázeny vzácnými duchovními událostmi a zjeveními.[3]

A jaké jsou předpoklady pro správný manželský život?

Jak již bylo řečeno, i život manželský je v určitém smyslu jiným typem monastýru. Je to zároveň tajemství, neboť skrze tajinu manželství se stáváme „jedním tělem"[4]. A to znamená, že stejně jako Bůh dává dar

---

[1] Sladké želé typické jako výraz pohostinnosti (spolu s kávou a vodou) při příchodu do řeckého monastýru.

[2] ΠΑΪΣΙΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ: Λόγοι Δ΄. *Οικογενειακή ζωή*. „Ευαγγελιστής Ιωάννης ο Θεολόγος". Σουρωτή, Θεσσαλονίκη 2005, s. 55.

[3] Viz ΑΙΜΙΛΙΑΝΟΥ ΣΙΜΩΝΟΠΕΤΡΙΤΟΥ. 2004. Οι σχέσεις μας με τον πλήσιον. In: *Περί Θεού. Λόγος αισθήσεως. Οκτώ κείμενα πνευματικής αγωγής*. Vyd. Ίνδικτος, Αθήνα 2004, s. 138.

[4] Ef 5, 31.

nějakému mnichovi, aby žil v určitém monastýru a zápasil zde za záchranu své duše pro věčnost, stejně tak udílí Hospodin toto „charizma" nějakému konkrétnímu ženatému člověku, který zápasí za jiných podmínek ve světě.

Slovo závěrem

Svatý apoštol Petr hovoří ve svém Listu o tajemství manželství, kde připomíná všem, zejména ženám, v čem spočívá jedinečná křesťanská ozdoba každé bytosti: „...ale ten skrytý člověk srdce, *oděný nepomíjivostí krotkého a pokojného ducha*, jenž je velmi drahý před Bohem..."[1]. Žena by se proto měla vyznačovat pokorou, neměla by muže znervózňovat a přinášet nadbytečné starosti. K mužům naopak promlouvá svaté Písmo na jiných místech, a to způsobem odlišným. Archim. Emiliános vysvětluje, že je tomu tak proto, že muži jsou ve svém charakteru zcela odlišní. „Mají více egoismu, jsou více výbušní."[2] Pro oba dva, muže i ženu, nicméně platí pravidlo „stálosti a vytrvalosti", které jsou velkou hodnotou před Bohem a před lidmi, „díky níž může být manželství naplňováno každodenními projevy lásky"[3]. Muži by měli navíc vždy pamatovat na to, po čem touží srdce ženy, měli by znát a pochopit její historii, původ, ale současně uchovat ve své paměti vše, co je spjato s jejich vzájemným vztahem, třebas i ty nejmenší detaily. „Bůh nás učinil odlišné, něco jiného je muž, něco jiného žena," potvrzuje základní duchovní východisko archim. Emiliános. Bůh stvořil muže a ženu, aby vzájemně sjednotili to, co je odlišné, a vytvořili jednu dokonalou entitu.[4]

S ohledem na povahu a charakter ženy můžeme říci, že žena vyžaduje projevy úcty, neboť je ve své podstatě velmi křehká a citlivá. Muž by si proto měl uvědomit, že pokud si své ženy neváží, její srdce by mohlo puknout a rozbít se jako porcelánový hrneček, aniž by muž dobře chápal, proč se tak stalo. Srdce ženy může daleko snáze krvácet. Bůh

[1] Viz 1Pt 3, 4.
[2] ΑΙΜΙΛΙΑΝΟΥ ΣΙΜΩΝΟΠΕΤΡΙΤΟΥ. 2004. *Οι σχέσεις μας με τον πλήσιον*, cit. dílo, s. 138.
[3] Tamtéž, cit. dílo, s. 138.
[4] Viz ΑΙΜΙΛΙΑΝΟΥ ΣΙΜΩΝΟΠΕΤΡΙΤΟΥ. 2004. Οι σχέσεις μας με τον πλήσιον. In: *Περί Θεού. Λόγος αισθήσεως. Οκτώ κείμενα πνευματικής αγωγής*. Vyd. Ίνδικτος, Αθήνα 2004, s. 138.

daroval své požehnání ve svazku manželském oběma lidem, muži i ženě; Boží dary bez účasti druhého nemůže čerpat sám ani jeden z nich. Oba dva jsou totiž „spoludědicové věčného života“[1], jak říká archim. Emiliános. Jako pár mají také povinnost povznášet k Bohu své modlitby, které mají velký význam a účinek. Jejich modlitba však nemůže být u Boha vyslyšena, pokud ani muž ani žena nenaplňují své povolání a křesťanské poslání založené na evangelních přikázáních.[2] To pak může vést k mnoha nedorozuměním, ba i hádkám, rozchodům a stížnostem. Náš život se pak může rychle naplnit mizérií. „Pokud chceme dosáhnout k Bohu, je třeba, abychom přemýšleli společensky.“[3] Jak lze dle výše uvedeného chápat, i uvnitř světa může podle archim. Emiliána existovat *svého druhu* monastýr.

Zoznam bibliografických odkazov:

АФАНАСИЙ ЛИМАССОЛСКИЙ, митрополит: *Три искушения в браке* (online). [2011-10-05]. Dostupné na internetu: http://www.pravoslavie.ru/jurnal/48757.htm.

ΑΙΜΙΛΙΑΝΟΥ ΣΙΜΩΝΟΠΕΤΡΙΤΟΥ. 2004. Οι σχέσεις μας με τον πλήσιον. In: *Περί Θεού. Λόγος αισθήσεως. Οκτώ κείμενα πνευματικής αγωγής*. Vyd. Ίνδικτος, Αθήνα 2004, s. 117–142.

Антифоны степенны (hlas 4). Dostupné na internetu: http://www.liturgy.ru/content/utrenya.

APOFTHEGMATA I. Výroky a příběhy pouštních otců. Benediktínské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty. Praha 2000.

APOFTHEGMATA II. Výroky a příběhy pouštních otců. Benediktínské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty. Praha 2005.

ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ: Λόγος περί ασκήσεως. Πως πρέπει να κοσμήται ο μοναχός. In: *Απαντά τα Έργα 8. Άσκητικα Α΄.*

[1] ΑΙΜΙΛΙΑΝΟΥ ΣΙΜΩΝΟΠΕΤΡΙΤΟΥ. 2004. Οι σχέσεις μας με τον πλήσιον. In: *Περί Θεού. Λόγος αισθήσεως. Οκτώ κείμενα πνευματικής αγωγής*. Vyd. Ίνδικτος, Αθήνα 2004, s. 139.

[2] Viz tamtéž, s. 139.

[3] Viz tamtéž, s. 140.

[Εισαγωγή κείμενον (μετάφρασις / σχόλια υπο Κονσταντίνου Καρακόλη]. Ε.Π.Ε. 8. Πατερικαί έκδοσεις „Γρηγόριος ο Παλαμάς". Θεσσαλονίκη 1973. 430 s.

BIBLE SVATÁ ANEB VŠECKA SVATÁ PÍSMA STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA. Podle posledního vydání Kralického z r. 1613. Česká biblická společnost 1991, 270 s.

ENCYKLOPEDIE NÁBOŽENSTVÍ. 1997. Karmelitánské nakladatelství. Kostelní Vydří 1997, s. 101. [1]

FALTUS, F., JANEČKOVÁ, E., ANDERS, M.: Vývoj psychiatrické péče v ČR. Psychiatrická klinika VFN a 1. LF UK, Praha. In: *Čes a slov Psychiatr 2010*; 106 (6): 366–371. Dostupné na internetu: http://www.cspsychiatr.cz/dwnld/CSP_2010_6_366_371.pdf.

ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ.: *Θέματα εκκλησιολογίας και ποιμαντικής* [Úvodní slovo]. Γ΄εκδοσις, Ι. Μονής Οσίου Γρηγορίου, Άγιον Όρος 1999, s. 9–10.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ, Ιερομονάχου: *Μετάνοια και Εξομολόγησις*. Σειρά: Θέματα πνευματικής ζωής, αριθμ. 1, Ίερον Κουτλουμουσιανόν Κελλίον Άγιου Ιωάννου Θεολόγου, Άγιον Όρος 2010.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ, Ιερομονάχου: *Το μυστήριο του γάμου, Κοινωνία αγάπης*. Έκδοσεις „ΕΝΩΜΕΝΗ ΡΩΜΗΟΣΥΝΗ" Θεσσαλονίκη 2010.

ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ: *Περί κενοδοξίας καο όπως δει τους γονείς ανατρέφειν τα τέκνα*. Έλληνες Πατερές της Έκκλησίας, τόμος 30. Θεσσαλονίκης 1987.

KOUKOLÍK, F. – DRTILOVÁ, J.: Vývoj poznávacích funkcí. In: *Vzpoura deprivantů. O špatných lidech, skupinové hlouposti a uchvácené moci*. Makropulos 1996, s. 60–65.

NEDĚLKA, T.: *Novořecko-český slovník.* 2. vyd. Praha 2002, 807 s. ISBN 80-238-8584-7.

ΠΑΪΣΙΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ: Λόγοι Δ΄. *Οικογενειακή ζωή*. „Ευαγγελιστής Ιωάννης ο Θεολόγος". Σουρωτή, Θεσσαλονίκη 2005, s. 43-44.

ΤΣΟΛΑΚΙΔΗ, Δ. Χ.: *Άγιολόγιο της Ορθοδοξίας*. (έκδ Β΄) Έκδ Χ. Δ. Τσολακίδη, Αθήνα 2001, 1407 s. (ISBN: 960-7841-00-X)

ŽUPINA, M.: Kresťan a blížny. In: *Kresťanská etika v dnešnej a zajtrajšej spoločnosti.* Prešovská univerzita v Prešove, 1. vydanie. Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2005, s. 65–72. ISBN 80-8068-287-9.

ETIOPSKÉ KŘESŤANSTVÍ, EKOLOGIE A AIDS

Václav Ježek

Úvod

V tomto malém příspěvku se zaměříme na způsob jak Etiopská křesťanská duchovní tradice přistupuje k otázkám ekologie a nemocím jako například AIDS. Etiopské křesťanství patří k nejstarším na světě a svou kontinuitou s judaizmem starozákonních časů nemá paralely v ostatním křesťanském světě. Jako takové nabízí zajímavé a efektivní způsoby jak přistupovat k problémům dneška. Etiopské křesťanství je navíc spojeno s kulturními tradicemi Afriky, kde je člověk vždy vnímán v širších souvislostech, jako část celku, což konec konců je opět myšlenka, která je přítomna v ortodoxní teologii. Je nutné říci, že etiopská duchovní kultura je vyspělá a neodsuzuje vědu, či moderní medicínu. Ale právě díky tomu, že tyto doposud nenabízejí smysluplné řešení problémů, zdůrazňuje i křesťanskou tradici a její schopnost tyto problémy řešit.

Ekologie

V Etiopii byl klášter po mnoha staletí střediskem kultury a společenství. V dějinách Etiopie, sehráli kláštery nezastupitelnou úlohu. Vždy byly ostrovy pokoje a stability v dobách politických nepokojů a vpádů cizích vojsk. Tak jako i v jiných ortodoxních zemích, jako například v Řecku, Kypru atd., kláštery udržovaly kulturu a vzdělanost, ale i sociální starostlivost v dobách, kdy stát tyto věci nebyl schopen poskytnout.

Kláštery ztělesňovali to, co tvoří podstatu Etiopské křesťanstké tradice, která je specifická tím, že zdůrazňovala jednotu všeho, a skutečnost, že vše je na sobě závislé. Tuto mentalitu sdílela etiopská tradice s africkou kulturou všeobecně. V Africké kultuře ve všeobecnosti převládá holistický postoj k životu. Oproti západní racionální evropské mentalitě, která vše třídí, rozděluje a kategorizuje, v africké mentalité je kladen důraz na jednotu, na vzájemnou závislost a celek. Tyto různé mentality mají samozřejmě i vztah k tomu, jak řešíme problémy a jak

přistupujeme k ekologii, sociálním otázkám atd. Západní mentalita a racionální přístup řeší problémy dílčím způsobem, zatímco africká mentalita přistupuje k problémům v kontextu širšího horizontu. Jako příklad můžeme uvést přístup k nemoci. Západní lékařství se omezuje na konkrétní nemoc a snaží se ji léčit v omezených paramatrech. Africká mentalita vidí nemoc jako důsledek něčeho co přesahuje jednotlivce, něčeho co má nutně souvislost s ostatními vnějšími prvky, které by člověk nepřipravený „vidět" prostě nepostřehl.

Etiopské kláštery v podobném duchu s ostatními tradicemi východního křesťanství nekladou důraz na specializaci, ve smyslu rozvoje „řádů" jak tomu bylo v kontextu západní Evropy. S tím souvisí myšlenka, že je pouze jedna cesta k Bohu, neboť člověk má určité charakteristiky, které jsou platné pro všechny kontexty. Je pouze jeden způsob jak se obrátit k Bohu a to prostřednictvím modlitby a duchovního života, kterými každý musí projít. Etiopský mnich neslibuje poslušnost, chudobu anebo čistotu ale soustřeďuje se na celkový postoj. Tento postoj znamená jednoduchou odhodlanost sloužit Bohu, klášteru a ostatním lidem. Podobně jak je tomu, u budhistických mnichů, kteří při vstupu do Sanghy (mahajanská tradice) se jednoduše zavazují „pracovat pro lidstvo a obětovat všechny zisky a sebe samého".[1] Člověk je tak komplikované stvoření, že nelze nějakým jednoduchým způsobem ohraničovat a charakterizovat jeho části anebo skutky. Důraz je tedy spíše kladen na akt lásky, na snahu uskutečňovat tuto lásku a odhodlanost usilovat o ní. V známých etiopských klášterech jako Waldibba a Mahbara Silase tato odevzdanost je interpretována jako úplná tělesná i duševní odevzdanost k boží prozřetelnosti což muže zahrnovat i odmítání moderní medicíny, na základe úplné víry v Boží pomoc.[2]

Mnoho badatelů již poukázalo na to, že kláštery v Etiopii jsou vzory pro ekologickou rovnováhu a je pravda, že mnoho z vzácných rostlin a zvířat lze spatřit právě v areálech klášterů. Tato ekologická citlivost není náhodná a souvisí se samotnou povahou duchovní tradice Etiopie,

[1] HUMPHREYS, C.: *A popular Dictionary of Buddhism*. London 1984, s. 214.

[2] PERSOON, J.: *Spirituality, Power and Revolution: Contemporary monasticism in communist Ethiopia, Based on visits to over 100 monasteries in Ethiopia, Israel and Eritrea and numerous interviews*, kap. 2., nepublikovaná dizertační práce, University of London 2005.

která zdůrazňuje jednotu všeho, a holistický pohled na svět. Podobně bylo ale tomu i dříve v ostatních klášterech ortodoxního světa, kde nebylo zapotřebí nějakého speciálního ekologického myšlení na to, aby se dosáhlo rovnováhy s přírodou, ale tato rovnováha vyplývala ze samotného způsobu života. Byla přirozeným produktem duchovního života a směřování. Byla důsledkem všeobecného duchovního pohledu na člověka a jeho postavení ve světě.

V současnosti v Etiopii je nespočet ekologických problémů, které způsobují hladomor, sociální problémy a jiné. Velice závažné jsou eroze půdy a úbytek lesů. Tempo ničení přírody se zvláště zrychlylo v tomto století. Zásluhu na tomto nese mimo jiné změna tradičního postoje k přírodě, zvláště ve vládnoucích kruzích. Situace se v Etiopii ještě více zhoršila v období komunismu. V době komunismu kláštery ztratili svoje postavení kulturních a vzdělanostních středisek. Byla narušena tradiční spolupráce mezi kláštery a jejich okolím. Klášterní půda a državy byly vydrancovány anebo neuváženě vykořisťovány což přispělo k ekologickým problémům. Období komunismu nahradilo období kapitalismu, kdy v zájmu „rozvoje" zahraniční firmy a domácí podnikatelé se zajímají pouze o krátkozraké politické a hospodářské kroky, které přispívají k devastaci přírody.

V tomto ohledu, se čím dále více zdůrazňuje tradiční role klášterů jako modelů pro ekologickou rovnováhu, která ale souvisí nutně s jejich celkovým duchovním postojem a kontextem. Tento klášterní postoj souvisí s myšlenkou, že příroda jako Boží stvoření si zasluhuje úctu a že vše je závislé na všem. [1] Idylicky to popisuje kniha „Dějiny Waldibba Gedam (amharsky *Yewaldiba Gedam Tarik*), která v kontextu kláštera Waldibba uvádí: „...Je zde plno vody a medu. Med naleznete uvnitř stromů a v jeskyních. Důvod proč je v klášteře tolik medu je, že stromy

[1] Mezi zvířaty, které se často nacházejí v klášterních areálech patří například Olea afrikana, (Woyra), Afrocapus Falcatus (Zigba), Juniperu procer (Tside), Milletta ferruginea (Birbira), Acacia abyssinica (Girar). V lesích kláštera Waldibba lze mezi vegatací nalézt kirkira, wanza (Cordia spp), mekr, surkin, dokma, warka (ficus spp), shola (ficus spp)., ahuma, gemelo, tabile, woiba. Srovnej YEWALDIBA, G. T.: A.A. (amharština) Dějiny Waldiba Gedam) Tikimt 23/1983. In: KEFYALEW, M. K.: *Saints and Monasteries in Ethiopia*. Addis Ababa 2001, s. 8.

(lesy) nejsou káceny a voda nikdy nevysychá".[1] Situaci lze kontrastovat se špatným stavem přírody v Etiopii jako celku, kde oaze bujné vegetace existují právě hlavně v křesťanských kontextech. Zvlášté v oblastech s velkým suchem klášterní komplexy anebo chrámy nabízejí oáze plné vegetace a vody.

Navzdory snahám o konzervační a ekologické programy, které zavádí vláda v Etiopii, situace se nelepší. Jeden z důvodů je právě přílišný dílčí přístup k ekologickým problémům. Například, určitým zásahem jako stavbou přehrady se vyřeší některé problémy, ale vzniknou zase jiné. Stačí jako příklad uvést přehradu na modrém Nilu, kdy světoznámé vodopády ztratili svůj příliv vody a vznikly jiné problémy. Zásahy zvenčí ignorují místní zkušenosti a tradice a mnohdy končí opačným výsledkem, než bylo záměrem.

Jeden ze specifik klášterní ochrany přírody byl ten, že se v klášterních komplexech nesmělo ubližovat ani nebezpečným zvířatům a mnohdy se úmyslně nechávali území bez jakéhokoliv lidského zásahu. V klášteru jako Mahbara Silase se půda mohla kultivovat pouze v některých vymezených místech. Do určité vzdálenosti klášterů se nesmějí kácet stromy a dokonce ani listí by se nemělo odstraňovat. Existuje okruh, který nesmí být kultivován. Tyto tradice slouží často dodnes jako jediná ochrana proti kácení a ničení stromů.

Strom má velkou duchovní symboliku, která ale souvisi i s praktickými záležitostmi, neboť stromy poskytovaly stín ve velkém horku (což jedinec plně docení pokud takové horko zažije), potravu pro poustevníky a askety, výživu pro lid atd. V Etiopii strom poskytoval širokou škálu věcí. Symbolismus stromů souvisí i s biblickou literaturou.[2] Existuje nesčetné množství asociací mezi Starozákonní tradicí a stromy. Toto ale platí i pro Novozákonní kulturu. Spojitost mezi stromy a křesťanstvím je silně přítomna v etiopském myšlení. Strom je přítomen u klíčových událostí. Podle etiopské tradice, když svatá rodina (Salome, Jozef, Ježíš a Pana Marie) utíkala do Egypta a na cestě byla pronásledo-

[1] YEWALDIBA, G. T.: A.A. (amharština) Dějiny Waldiba Gedam) Tikimt 23/1983. In: KEFYALEW, M. K.: *Saints and Monasteries in Ethiopia*. Addis Ababa 2001, s. 8.

[2] Například Žalm 1, 3; 5Mjž 20, 19.

vána, tak ji jeden strom ukryl ve svém trupu. Podle tradice je tento strom stále živý a má 1900 let a nachází se na místě zvaném (Matariah). Jmenuje se „Stromem Marie".[1] Stromy jsou spojovány s nesčetnými zázraky. Podle tradice, když mnich Abune Tekle Himyanot odcházel z kláštera Abune Zena Markos, aby pro sebe založil jiný klášter, tak stromy v tamějším klášteře začali chodit a doprovázet ho při jeho cestě ven z kláštera, dokud jim nenařídil aby se zastavili. Etiopské zdroje poukazují na to, že doposud můžeme spatřit stromy v Debre Libanos, jak stojí v řadě na cestě k Abune Zena Markos.[2]

Autor zmíněné knihy „Dějiny kláštera Waldibba" uvádí, že sám Bůh zasadil v klášteře strom, který se nazývá Wali. Jeho semeno přinesl z Genet a slouží jako potrava pro neviditelné světce. Toto se udajne stalo 27 Megabit (etiopský měsíc), roku 485 (etiopského kalendáře), datum kdy byl klášter založen.[3] O tradicích kláštera Waldibba, G. Elias píše: „Potom co jako asistenti po mnoho let sloužili Božímu domu a komunitě,...jsou od různých aktivit v klášteru osvobozeni a žijí ve svých domech, jámách a ve vydlabaných stromech. Za bílého dne jsou od lidí odloučeny,recitují žalmy Davida a různé knihy modliteb. V noci, vykonávají poklony, a prosby, postí se a modlí se za sebe, za svoje bratry a za svoji zemi. Závisle na svém programu jedí každý třetí nebo osmý den".[4] Duchovní symbolika a duchovní asociace slouží k ochraně přírody, konkrétně stromů. Tato skutečnost platí i opačně, kdy strom a jeho praktická využitelnost vzbuzuje duchovní asociace. Stromy a příroda se stávají neoddělitelnou součástí kulturní paměti a naopak také tuto kulturní paměť vytvářejí. Takový přístup se jeví jako jeden z efektivních způsobů ochrany přírody.

Každý lidský zásah do přírody ji nějakým způsobem mění anebo transformuje. Etiopská duchovní tradice věří, že takové zásahy mohou být správné a pozitivní pouze tehdy pokud člověk spolupracuje s Ním, který přírodu stvořil to jest s Bohem. Člověk sám o sobě, který nestvořil

---

[1] MESKEREM, H. N.: (eth. Kalendář). In: KEFYALEW, M. K., cit. dielo, s. 13.
[2] Tamže.
[3] Tamže.
[4] ELIAS, G.: *The Monastery of Abrentant in Waldibba, Abbay 8, Documents pour servir a l,histoire de la Civilisation Ethiopenne*. Paris 1977, s. 111.

přírodu nemá právo jí formovat neboť nezná její podstatu. Například, jeden poustevník se takto vyjádřil v kontextu kláštera Waldibba: „Klášter je vymezen čtyřmi řekami. Od potopy světa, jeho půda nebyla orána a jeho dřevo nebylo ničím řezáno, byl založen naším Pánem (Ježíšem) jako panenská země pro panenský život“.[1]

Harmonie mezi člověkem a přírodou může znamenat změnu ve vztazích mezi zvířaty a člověkem a mezi zvířaty navzájem. V duchovní tradici blízkého východu existují příběhy o tom, jak zvířata respektovali svaté mnichy a duchovní postavy. S tím souvisí myšlenka, že obnovený vztah mezi přírodou a člověkem znamená i novou dokonalejší harmonii mezi člověkem a zvířaty. Například v Životě Thekly, se dozvídáme o poslušnosti lvů. „nejzuřivější ze lvů, popřel svoje přirozené instinkty a připoutal se k Thekle a mazlil se s ní“.[2] Zdá se, že autor Cyril byl inspirován životem Tekly, ve svém díle „Život svatého Antonie“, kde se objevuji příběhy jak světec prostřednictvím svých modliteb odhání lvy.[3] Jan Moschus hovoří o tom, jak mnich znovu objevuje stav své nevinnosti: „toto se vše stalo ne kvůli tomu, že bychom měli lvu přisoudit rozumnou duši, ale protože se Bohu zalíbilo oslavit ty, kteří oslavují jeho...a ukázat jak byla v ráji zvěř podřízena Adamovi než překročil přikázání a byl vyhnán z Ráje.[4]

Rovnováha s přírodou znamená i úctu k vodě. Není nutné zdůrazňovat, že voda má celou řadu konotací v duchovním chápání. V africké tradici, „je nejvyšší bytost... ztotožněna se symbolem vody, neboť voda udržuje život. Prvotní vody jsou symbolem vše pronikající životní síly a energie, zdrojem vesmíru“.[5] Toto má souvislost i s celkovou blízkový-

---

[1] Interview Bahïtawi Gäbrä Mikʼel Tägäñ, Addis Ababa, 25. 8. 98. In: PERSOON, J., cit. dielo.

[2] V. Thecl. 16.26-32, Subsidia Hagiographica, Société des Bollandiistes, s. 234–236.

[3] V. Anton. 107.15, 215. 19–20, V. Anton. 52, PGG 26.920A. Myšlenka z Života Tekly, *Para ton ta thyria diegironton ek tis ton mastigon pligis ka ichis* V. Thecl. 19.3. Subsidia hagiographica Société des Bollandites, je užita v Cyrilovém vyprávění. E. Schwartz, Kyrillos von Skythopolis. In: BINNS, J.: *Ascetics and Ambassadors of Christ, The Monasteries of Palestine 314–641*. New York 1994, s. 231.

[4] MOSCHUS, J.: *Pratum Spirituale* 107, PG 87/3.2696 A–B.

[5] KAMALU, C.: *Person, Divinity and Nature, A modern view of the person and the cosmos in African Thought*. Karnak house 2000, s. 133.

chodní kulturou, kde v starověkých koncepcích sehrávala voda klíčovou úlohu. Voda symbolizuje očistu-obnovu. V židovském prostředí byla obzvláště tekoucí živá voda důležitá, neboť symbolizovala pohyb, dynamismus, tedy život. Například, stojatá voda se nepoužívala na kultické rituály právě kvůli tomu, že se nepohybovala. Pohyb znamená život, nehybnost smrt. Kláštery v Etiopii méli své studně, které plnili nejenom ulohu zásobáren vody, ale i symbolicky sloužili jako místo regenerace.

Harmonický vztah s přírodou a ekologické myšlení, které jsou přítomny v etiopské klášterní tradici, souvisí i s celkovou starostlivostí klášterů ale i farností o potřebné, která má v etiopii dlouhou historii. V každém klášteře a chrámu je hala, která sá nazývá „hala míru" (Dejeselam), která slouží jako jídelna pro kněze a potřebné. Věřící nabízejí svoji pomoc, hlavně ve formě pití a jídla. Kdokoliv je hladový může jít do „vrat míru" a získat bezplatné jídlo a pití.[1]

Aids a morálka

V Etiopii existuje vážný problém s rozšiřováním AIDS. Jeden ze způsobů jak se církev usiluje zastavit tuto epidemii je zdůrazňovat nutnost dodržovat morální zásady, zvláště v manželství.[2] Podle etiopské tradici když prvotní lidé byli stvořeni, měla Eva patnáct let a Adam třicet let. Na tomto základě se ustanovil zvyk, že žena nemůže uzavřít manželství před patnáctým rokem a muž před dvacátým (24 článek Fitha Negest – o zásnubách hovoří o tom, že pro muže je vhodný věk 25 let, zatímco pro ženu 15). V současnosti na základé současného vývoje doporučuje církev věk 25 a 30 pro uzavřetí manželství.

Etiopské zásady manželského života souvisí s celkovým antropologickým postojem. Ten zdůrazňuje komunitní a společenský rozměr života lidí. Morální zákony nejsou chápány jako jakési racionální nařízení zvenčí, ale spíše jako parametry, které pomáhají řídit a uskutečnit komunitu-společenství. Nemoc AIDS není v této souvislosti vnímána

[1] KEFYALEW, M. K., cit. dielo, s. 6.
[2] Mt 19, 4–6; 1Tim 3, 2; Tit 1, 6; Hebr 13, 4; 1Mjž 1, 27–28; 2, 18. 22–24.

jako jakýsi samostatný fenomén, který je někde „venku“, ale jako komunitní problém. Je následkem něčeho špatného uvnitř komunity.

Důraz na manželství jako na základní kámen společenství je vidět v samotné tradici svatby, která má komunitní charakter. Manželé se stávají manželé uvnitř komunity a tato komunita se o ně stará a dohlíží na ně. Toto pojetí se vytrácí ze soudobého křesťanství. V Etiopii je pár oddán prostřednictvím společenství „Qurba“ a manželství se nazývá „Svatba společenství, obecenství“. Důležitým aspektem je příjmání Eucharistie v rámci obřadu. Eucharistie je samozřejmé primárním vyjádřením společenství.

Rozvod je vnímán jako selhání nejenom páru, ale i komunity. Rozvod znamená okamžitou exkomunikaci nezávisle na viníku a dotyční nemají přístup k příjímání a jsou vnímány jako nečistí.[1] Důvod k přerušení manželství je pouze smrt anebo cizoložství. Toto souvisí s myšlenkou, že vše, co narušuje komunitu, je nečisté a svým způsobem zlé.

Důraz na jednotu pod Božím dohledem vyjadřují různé zvyky. Například, snad vlivem judaismu existoval přednedávnem zvyk, kdy v rámci svatebního obřadu nevěsta a ženich na sebe oblékli tak zvané Megonatsefia. Toto je typ velké látky, která pokrývala nevěstu a ženicha a pod níž obdrželi eucharistii. V současnosti, hlavně v chrámech ve městech, se zvyk trochu pozměnil a ženich a nevěsta nosí odděleně kabátce Kaba Lanqa. Pokrývka nad ženichem a nevěstou symbolizovala skutečnost, že nelze uniknoou od Božího dohledu a od dohledu společenství.

V otázkách manželství a společenských vztahů, etiopská tradice klade důraz na duchovní pedagogiku a vyspělost. Zákon se těmto věcem podřizuje. Ne každý je připraven na různé věci v stejný čas anebo za stejných okolností. Tuto myšlenku vystihují nesčetná přísloví jako: „Měj syna, když si sám ještě syn“ anebo „Dítě narozené ve vysokém věku žebrá měchýř vola zabitého při vzpomínce na smrt svého otce“. Jiná pěkná tradiční poučka zní „Hádavá žena a děravý dům, proč kvílením sympatizuje s těmi, kteří jsou opuštěny, když je kvílení v jeho do-

[1] WONSMAGEGNEHU, A. – MOTOVU, J.: *The Ethiopian Orthodox Church, The Ethiopian Orthodox mission*. Addis Ababa 1970, s. 40.

mě. Rozkošná žena a útulný dům, proč odchází se těšit na svatbu, když je jeho dům v svatební náladě".[1]

Problém AIDS a jiných nemocí zvýšilo důraz na čistotu manželství v Etiopii. Tradičně je zakázáno mít sexuální styky před manželstvím a žena by měla být panou před vstupem do manželství. Předmanželský sexuální styk není povolen. Existují různá omezení na sexuální vztahy. Například, nedoporučuje se sexuální styk večer pred křtem dítěte až do půlnoci dalšího dne. Toto nařízení souvisí se Svatým Duchem. Sexuální vztahy by nemělí být ani v den svatého Přijímání. Restrikce sexuálních vztahů souvisí s obavami o narušení jednoty. Ten, kdo měl sexuální vztahy s různými partnery, omezuje svoji schopnost se plně odevzdat svému partnerovi.

V Etiopii je epidemie AIDS způsobena mimo jiné i prostitucí. Tradičně existoval obchod s prostitutkami v oblasti Etiopie, který existoval v rámci vztahů s Turky a Araby. Italská nadvláda způsobila rozvoj prostituce v Etiopii.[2] V současnosti hlavní důvody pro prostituci spočívají v tom, že na venkově a v různých kmenech dochází k uzavřetí manželství v raném věku. Nevěsty jsou příliš mladé a existuje vysoká pravděpodobnost, že později vznikne napětí mezi takovým párem. Nespokojené ženy potom odcházejí z manželství a z komunity, aby utekli od svého osudu. Většinou se dostávají do měst, kde jediný způsob obživy je pro ně prostituce. Děti prostitutek vyrůstají v těžkých podmínkách a také mohou později propadnout prostituci. Prostitutky, které mají AIDS mohou přenést tuto chorobu na své děti.

Situace je komplikovaná i tím, že ne všechny obyvatelé Etiopie jsou křesťané. Některé kmeny mají svoje specifika. Například v komunitě, která se nachází u řeky Dedesa v Wolega. V tomto kmeni bratři a sestry mohou mít svobodný sexuální styk s manželkami a manžely svých sester či bratrů. Pokud má například někdo sexuální styk s manželkou svého bratra, nechá na verande svoji hůl anebo oštěp, aby tak upozornil příchozího bratra, aby nevstupoval. V této komunitě je sdílení manželek

[1] KEFYALEW, M. K.: *The Order of Marriage and Social Ethics*. Addis Ababa 1990, s. 34.

[2] Neuvedený autor. *How to prevent and abolish prostitution, research paper*. Ministry of Social affairs 1999, s. 91.

normální záležitostí. V tomto kmeni pokud si vdova vezme někoho, kdo nepatří do příbuzenstva manžela, chápe se to jako urážka. Zvláště potom bratr mrtvého manžela čelí otázkám jako „Jak je možné, aby si cizinec vzal manželku tvého bratra zatímco si živ?[1] Navzdory těmto anomáliím je ale nutné si všimnout toho, že zase se jedná o komunitu. Svobodné sexuální vztahy probíhají zase pouze ve vymezené komunitě a nejedná se o nějaké všeobecné uvolnění.

V Etiopské tradici panuje přesvědčení, že pouze Boží síla a pomoc může člověku pomoci překonat jeho pokušení a problémy. Bůh je pilířem společenství a pokud společenství nebere na Boha zřetel ztrácí sílu překonávat potíže. Bázeň Boha je základem morálky.[2] V etiopské mentalitě, která souvisí s africkým pojetím světa, čin člověka je vázán na jeho sílu a vztah s všehomírem. Intenzivnější vztah s duchovním světam znamená větší schopnost překonávat sebe samého a svoje problémy a omezení. Západní myšlení si klade otázku zdali se dodržely nebo nedodržely jisté zákony. Africké myšlení se ptá, zdali člověk je dostatečně připraven zdali má sílu dodržovat zákony, která posilují společenství. Volání Boha o pomoc je tudíž velice důležité.[3] Skutky a víra jsou neoddělitelné.[4] Člověk je celek, jeho skutky souvisí s jeho vnitřní dispozicí a sílou. Nelze oddělovat člověka od jeho skutků a naopak. Toto znamená, že nezávisle na zákonech či řádu, člověk může plnit pouze to, na co je osobně připraven.

Díky víře v Boží sílu a v nutnost vztahu člověka s Bohem existuje i důraz na zázračno. Kříž je vnímán jako symbol, který má sílu léčit všechno. Představuje lásku Krista k člověku a dokáže léčit mimo jiné AIDS. Pří léčbě AIDS a jiných onemocnění je velký důraz kladen na víru v zázrak.

Současný přístup k léčbě závažných onemocnění akcentuje roli komunity a společenství. Existuje víra v to, že láska projevená k nemocnému a angažovanost celé komunity je schopna uplných dívů. Láska

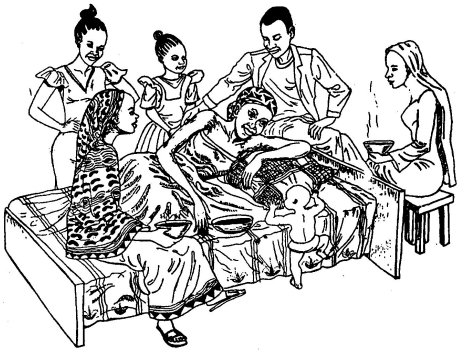
---

[1] BARTELS, S.: *Oromoo Religion: Myths and Rites of the Western Oromo of Ethiopia, An Attempt to Understand*. Berlin 1984. In: Tamže, s. 94–95.
[2] Ž 110, 10; Pr 1, 7.
[3] Joel 2, 32; Řim 10, 13.
[4] Jak 2, 17; Jn 11, 43–44.

Krista a Boha jsou vzorem pro rodiny, kteří musí tak projevit lásku k pacientům nemocných s AIDS.[1] Jak uvádí jeden současný etiopský autor, kříž a láska Krista jsou vzorem pro společenství a rovněž pro léčbu nemocných „Dostáváme duchovní sílu a vizi pracovat *spolu*, dělit se mezi *sebou*, čelit této epidemii *spolu* – zdraví a nemocný. Kněží a duchovní vedoucí a všechny profesionální lidé musí jednat *spolu*, stát u kříže (epidemie) našich dnů jako Marie a ženy a svatý Jan stály s Kristem."[2] Láska je navíc předpoklad pro rozvoj společenství jako takového.[3]

V Etiopii panuje pevná víra, že pokud je nemocný obklopen duchovními lidmi a existuje kolem něho pevné společenství lásky stane se zázrak a dotyčný bude vyléčen. V tomto ohledu racionalizace léčby anebo racionální přístup k tomu, proč se dotyčného nedá vyléčit je pro Etiopskou mentalitu cizí. Etiopská duchovní kultura neodsuzuje anebo nepopírá moc moderní medicíny, ale věří, že každá nemoc je následkem složitějších procesů a hlavně narušením společenství. Léčba AIDS musí souviset s celkovou duchovní léčbou člověka v společenském rozměru. V tomto kontextu není nic nemožné.

Ilustrace: Idylická starostlivost rodiny o pacienta s AIDS. In: KEFYALEW, M. K.: *The Order of Marriage and Social Ethics*. Addis Ababa 1990, s. 69.



Family Care for HIV/AIDS Victim

[1] Jn 3, 16; Jn 13, 35; Jn 19, 27.
[2] KEFYALEW, M. K.: *The Order of Marriage and Social Ethics*., cit. dielo, s. 67.
[3] 1Kor 13, 13; 1Jn 4, 7–12; Řim 13, 10. 1; Kor 13, 8.

Zoznam bibliografických odkazov:

BARTELS, S.: *Oromoo Religion: Myths and Rites of the Western Oromo of Ethiopia, An Attempt to Understand*. Berlin 1984.

BINNS, J.: *Ascetics and Ambassadors of Christ, The Monasteries of Palestine 314–641*. New York 1994.

MOSCHUS, J.: *Pratum Spirituale* 107, PG 87/3.2696 A–B.

ELIAS, G.: *The Monastery of Abrentant in Waldibba, Abbay 8, Documents pour servir a l,histoire de la Civilisation Ethiopenne*. Paris 1977.

HUMPHREYS, C.: *A popular Dictionary of Buddhism*. London 1984.

KAMALU, C.: *Person, Divinity and Nature, A modern view of the person and the cosmos in African Thought*. Karnak house 2000.

KEFYALEW, M. K.: *Saints and Monasteries in Ethiopia*. Addis Ababa 2001.

KEFYALEW, M. K.: *The Order of Marriage and Social Ethics*. Addis Ababa 1990.

KRYŠTOF, metropolita: Aktualizace Božího slova v dějinách. In *Teologické texty*. PU v Prešove. PBF 2001, roč. 12, č.4, s. 165–166.

Neuvedený autor. *How to prevent and abolish prostitution, research paper*. Ministry of Social affairs 1999.

PERSOON, J.: *Spirituality, Power and Revolution: Contemporary monasticism in communist Ethiopia, Based on visits to over 100 monasteries in Ethiopia, Israel and Eritrea and numerous interviews*, kap.2., nepublikovaná dizertační práce, University of London 2005.

V. Thecl.16.26–32, Subsidia Hagiographica, Société des Bollandiistes.

WONSMAGEGNEHU, A. – MOTOVU, J.: *The Ethiopian Orthodox Church, The Ethiopian Orthodox mission*. Addis Ababa 1970.

YEWALDIBA, G. T.: A. A. (amharština) Dějiny Waldiba Gedam) Tikimt 23/1983.

LEXIKÓN HYMNOGRAFICKÝCH TERMÍNOV
(2. časť)

Nadežda Sičáková

Akathist – gr. ο ακάθιστος ύμνος[1]; csl. ꙗкáѳ҃нѥтъ = *nesedavý hymnus*[2]. Prvotný akathist, chválospev pravoslávnej hymnografie, bol zostavený na počesť Matky Božej.[3] Dlhý čas tento termín označoval iba jeden akathist, Akathist k Presvätej Bohorodičke nazývaný tiež Veľký akathist. Tematická štruktúra akathistu má dve časti. Prvá je evanjeliová, historická – od Zvestovania po Stretnutie so Simeonom v chráme. Druhá časť akathistu je dogmatická, začína ôsmym kondakom a je veľkolepou oslavou panenstva, materstva a celého života Bohorodičky. Akathist je zložený z 13 kratších kondakov a 12 dlhších ikosov spievaných v striedavom poradí.[4] Prvý kondak so samostatným obsahom a nápevom spolu s 24 piesňami vytvára jednu cirkevnú poéziu. Prvé písmená kondakov a ikosov tvoria v gréckom origináli abecedný akrostich[5]. Prvotný akathist určil formálnu schému pre zostavenie ďalších akasthis-

---

[1] Pozri ZOZUĽAK, J.: *Malý grécko-slovenský slovník.* Prešov 2003, s. 19.

[2] Akathist (grécky ακάθιστος = stojaci, nesediaci) sa má spievať a počúvať postojačky. To znamená, že veriaci sa ho majú modliť vo vážnom duchovnom postoji, ako evanjelium, s veľkou sústredenosťou a pripravenosťou prijať všetky ponúkané pravdy viery.

[3] Vznik tejto bohoslužby podnietil trojitý zázračný zásah Bohorodičky pri záchrane Konštantinopolu. Prvý raz to bolo v roku 626, keď na mesto z východu zaútočili Peržania a zo západu Skíti. Vtedy patriarcha Sergej konal procesiu okolo hradieb Konštantinopolu s ikonou Presvätej Bohorodičky a jej rúchom. Keď potom patriarcha namočil rúcho v mori, nastala veľká búrka, ktorá potopila nepriateľské lode. Keď obyvatelia videli tento mocný zásah Matky Božej, z vďaky za víťazstvo nad presilou, jej celú noc po stojačky spievali oslavné piesne. Svojou pomocou pri záchrane mesta prispela Bohorodička ešte dvakrát, v rokoch 674 a 717.

[4] Kondak 1; Ikos 1; Kondak 2; Ikos 2; ... Kondak 12; Ikos 12; a posledný Kondak 13 sa spieva 3x; po jeho dospievaní sa číta Ikos 1, a následne Kondak 1.

[5] V gréckom origináli prvého akathistu k Bohorodičke boli jednotlivé piesne usporiadané podľa abecedného poriadku a to tak, že prvá pieseň začínala písmenom alfa a posledná končila omegou. Ide o tzv. abecedný akrostich. Akrostich – gr. τό ακρόστιχου (pravidlo sa však nevzťahovalo na úvodný kondak atathistu). Tento bohoslužobný abecedný akrostich sa dodržiava v gréckych originálocb. V cirkevnoslovanskom preklade sa nezachováva a všeobecne v slovanských bohoslužobných jazykoch je veľmi zriedkavý.

tov zasvätených Presvätej Bohorodičke, Iisusu Christu, cirkevným potrebám alebo svätcom.[1] Do bohoslužobného života je zaradený iba prvotný akathist Matke Božej, ktorý sa číta v sobotu na utreni počas piateho týždňa Veľkého pôstu.[2] Ostatné akathisty môžu byť samostatnými bohoslužbami podľa miestnej potreby. Akathist číta kňaz za prítomnosti veriacich. Veriaci spievajú prvý kondak a so súhlasom kňaza môžu po jeho predčítavaní spievať na konci ďalších kondakov *Alliluia* a v ikosoch od verša *Raduj sa* alebo iného, pred ktorým stojí charakteristické interpunkčné znamienko dvojbodka. Cirkev nevylučuje ani takú možnosť, kedy veriaci môžu čítať akathisty samostatne doma, bez účasti kňaza.

Stich – gr. στιχος; csl. ѥтихъ; v slovenskom preklade **1**. verš **2**. riadok.[3] Sväté Písmo je pre lepšiu prehľadnosť a použitie rozdelené na odseky a kapitoly. Neskôr boli kapitoly rozdelené na oveľa menšie časti, ktoré dostali názov verše – stichy.[4] Stich v bohoslužobnej hymnografii je krátky verš, skrátená pieseň, zo žalmov alebo z iných kníh Sv. Písma. Použitie týchto stichov je v bohoslužbách naozaj široké. *„Predchádza čítaniu, spevu, rôznym symbolickým úkonom a modlitbám“*.[5] Nájdeme ich napríklad v podobe prokimenu, antifonu, ako predspev uvádzajúci stichíru, atď.[6]

Sticholohisujem – gr. στιχολογέω; csl. ѥтихологисѹю. Spievam alebo čítam po veršoch zo Svätého Písma.[7] Pri aplikácií sa môžeme stretnúť

---

[1] Akathist Iisusu Sladčajšemu, Akathist za zosnulých[1], Akathist k sv. Alexandrovi Nevskému a iné.
[2] *Velikij Sbornik I.* Prešov 2002, s. 809.
[3] Pozri ZOZUĽAK, J., cit. dielo, s. 114.
[4] Pozri ДЬЯЧЕНКО, Г.: *Полный церковно-славянский словарь*. Москва 1993, s. 163.
[5] Tamže, s. 663.
[6] Napríklad 11. verš zo 141. žalmu «*Izvedi iz temnici*» predchádza spevu stichíry na «*Hospodi vozvach*»
[7] *Velikij Sbornik I.,* cit. dielo, s. 652.

s antifónnosťou, kedy sa po každom verši striedajú čítajúci[1] alebo pri prípadnom speve spievajúci.[2]

Stichira – gr. τά στιχηρά; csl. стихира. Názov stichíra je odvodený od gréckeho slova στίχος[3] (stichos) – verš. **1.** Prvotný grécky pojem τά στιχηρά (stichíra) označoval knihy Starého Zákona, ktoré boli napísané vo forme veršov, básni. V židovskej bohoslužbe sa tak nazývali piesne zo starozákonných kníh, podľa ktorých sa neskôr zostavovali piesne v kresťanstve. **2**. V počiatkoch kresťanskej bohoslužobnej hymnografie sa k veršom žalmov začali pripájať nové refrény alebo tropare[4]. Verše, ktoré sa spájajú s troparmi sa nazývajú stichy a tropare, ktoré sa spievajú v spojení so stichami sa nazývajú stichíra. Tento druh tropara nie je vždy vo veršovanej forme, ale v spojení so stichami, ho stále nazývamé stichírou. Stichíry sa pravidelne na bohoslužbe menia a ich obsahom sú udalosti konkrétneho bohoslužobného dňa – sviatku alebo stichíry aklamujú na oslavu svätca v deň jeho spomínania. Každodenne sa menia nielen obsahovo, ale aj počtom a melódiou. V pravoslávnom cirkevnom kalendári, na príslušný rok, nachádzame sviatky na každý deň. Po určení sviatku, s pomocou typikonu[5], sa stanovujú stichíry, ktoré sa v danom dni budú spievať.[6] Následne nachádzame stichíry v bohoslužobných knihách[7], pred ktorými je vždy napísané, aký hlas[8], melódia, sa má z irmologionu[9] vybrať. Aby sa predišlo nielen časovo náročnému apli-

---

[1] V prípade ak sa číta, zbor môže za každým veršom spievať, napríklad alliluia v žalme «*Blažen muž*». Pozri *Velikij Sbornik I* ., cit. dielo, s. 316; s. 15.

[2] Pozri ДЬЯЧЕНКО, Г., cit. dielo, s. 163.

[3] Pozri ZOZUĽAK, J., cit. dielo, s. 19.

[4] Krátka pieseň, v ktorej sa oslavuje udalosť konkrétneho sviatku alebo duchovné hrdinstvo svätého alebo svätých.

[5] Bohoslužobný poriadok Pravoslávnej cirkvi.

[6] Pozri KERNAŠEVIČ P.: *Všeobecný typikon obsahujúci bohoslužobný poriadok pravoslávnej cirkvi na každý rok.* Prešov 1966.

[7] Oktoich, minea, trioda. Na Slovensku sú základné bohoslužby zozbierané do Veľkého zborníka. Pozri *Velikij Sbornik I.,* cit. dielo.

[8] Jeden z 8 hlasov oktoichu – osmohlasnika.

[9] Irmologion obsahuje rozličné cirkevné spevy v notách z oktoichu, miney a triody, ktoré v chráme prináleží spievať, nie čítať a podľa ktorých sa spievajú aj mnohé iné cirkevné piesne. Irmologion je teda výťah zo všetkých hlavných cirkevných kníh a obsahuje spevy osmohlasnika usporiadané podľa ôsmich hlasov.

kovaniu veľkého počtu stichír, z praktických dôvodov je v bohoslužbách presne dané, aký verš[1] sa spieva s danou stichírou. V bohoslužobnej praxi, s cieľom rozlíšiť druh a obsah stichír, poznáme:

1) Stichíry na «Hospodi vozzvach»[2] – gr. στιχηρὰ εἰς τὸ κύριε ἐκέκραξα; csl. ѕтїхи́ры на Гдⷭ҇и воззва́хъ. Spievajú sa na večierni, po zaspievanom incipite[3] 140. žalmu *Hospodi vozzvach*. Melódiu incipitu určuje pridelený hlas, ktorý je napísaný pred úvodnou stichírou. Stichíry na «Hospodi vozzvach» sa vždy spievajú v spojení s nemennými veršami[4] 141., 129. a 116. žalmov pre 10, 8 alebo 6 stichír (vo všedný deň na večerni je stanovené spievať 6 stichír, s polyjelejom 8; vo sviatočný deň 10).[5]

2) Stichíry na stichovni[6] – gr. στιχηρὰ εἰς τὸν στίχον; csl. ѕтїхи́ры на ѕтїхо́вне҄. S touto skupinou stichír sa môžeme stretnúť na každodennej malej utreni a v druhej časti večierne po prosebnej ekténii. Táto skupina stichír je charakteristická tým, že verš žalmu sa nespieva pred úvodnou stichírou, ale nasleduje až po nej.[7] Na rozdiel od nemenných

---

[1] Určitý verš je daný jednej stichíre.

[2] Stichíry na žalm «K tebe volám».

[3] Incipit – začiatočné slova textu starého rukopisu (doslovne: „začína sa“).

[4] Pozri *Velikij Sbornik I.*, cit. dielo, s. 17.

[5] *Žalm 141* – Nasledujúci verš žalmu je začiatočným pre 10 stichír: **10. Izvedí iz temnícy dúšu mojú, ispovídatisja ímeni Tvojemú.** 9. Mené ždút právednicy, dóndeže vozdási mňí.
Žalm 129 – Nasledujúci verš je začiatočným pre 8 stichír: **8. Íz hlubiný vozzvách k Tebí Hóspodi, Hóspodi, uslýši hlás mój.** 7. Da búdut úši Tvojí, vnémľušči hlásu moléňija mojehó.
Nasledujúci verš je začiatočným pre 6 stichír: **6. Ášče bezzakóňija názriši Hóspodi, Hóspodi, któ postojít? Jáko u Tebé očiščéňije jésť.** 5. Ímene rádi Tvojehó poterpích Ťa Hóspodi, poterpí dušá mojá v slóvo Tvojé, upová dušá mojá na Hóspoda.
Nasledujúci verš je začiatočným pre 4 stichíry: **4. Ot stráži útrenňija do nóšči, ot stráži útrenňija, da upovájet Izráiľ na Hóspoda.** 3. Jáko u Hóspoda mílosť, i mnóhoje u Nehó izbavléňije, i Tój izbávit Izráiľa ot vsích bezzakóňij jehó. *Žalm 116* – 2. Chvalíte Hóspoda vsí jazýcy, pochvalíte Jehó vsí ľúdije.
1. Jáko utverdísja mílosť Jehó na nás, i ístina Hospódňa prebyvájet vo vík.

[6] Stichíry na stichovnach.

[7] Napríklad večerné stichíry na stichovnach, hlas prvý: „**Strásťiju Tvojéju Christé, ot strastéj svobodíchomsja, i voskreséňijem Tvojím iz istľíňija izbávichomsja, Hóspodi sláva Tebí.**

veršov (napr. na «Hospodi vozzvach») sa verše stichír na stichovnach menia a prispôsobujú danému dňu alebo sviatku, ktoré určuje typikon.[1]

3) Stichíri na chvalitech[2] – gr. στιχηρὰ εἰς τοὺς αἴνους; csl **стїхи́ры на хвали́тех҃ъ**. Spievajú sa na utreni pred Veľkým slavoslovím; csl. **Славосло́вїе вели́коѥ**[3], po incipite žalmu *Chvalite Hospoda s nebes*. Tieto stichíry sa vždy spievajú v spojení s nemennými veršami 148., 149. a 150. žalmov. Postup aplikácie týchto stichír je v bohoslužbe rovnaký ako pri stichírach na «Hospodi vozzvach»[4].

4) Jevanheľskaja stichíra[5] – gr. στιχηρὰ ἑωθινά; csl **стїхи́ра є҆ѵ҆а҃льскаѧ**. Každú nedeľu na utreni sa po stichírach na chvalitech spieva evanjeliová stichíra. Jej obsah vychádza z ranného čítania zo Svätého Evanjelia. Spieva sa pred poslednou Bohorodičnou stichírou na prvú časť malého slavoslovia[6]: «Sláva Otcú, i Sýnu, i Svjatómu Dúchu» /Sláva Otcu i Synu i Svätému Duchu/. Podľa počtu čítaní nedeľňajších Svätých Evanjelií na utreni je určený presný počet evanjeliových stichír – 11.

V bohoslužbe sa stretneme so stichírami, ktoré sa nikdy nespájajú s veršami žalmov: **Stichíry na «litiji» –** gr. στιχηρὰ εἰς τὴν λιτήν; csl. **стїхи́ры на лїтїи́**; a **stichíry spievané na pohrebe.**[7]

Bohorodičen; dogmatik – gr. Θεοτοκίον δογματικόν; δογματικόν; csl. **бг҃оро́диченъ; догма́тїкъ**; Všetky stichíry, akéhokoľvek druhu sa končia piesňou[8] na oslavu Presvätej Bohorodičky. V bohoslužbe sa stretneme názvami: bohorodičen[9] (krestobohorodičen[1]) a dogmatik[2]. Táto pieseň

Verš: Hospóď vocarísja, v ľípotu oblečésja.“ Pozri *Velikij Sbornik I.,* cit. dielo, s. 90.

[1] ГАРДНЕР, И. А.: *Богослужебное пение Русской Православной Церкви*. Москва 2004.

[2] Stichíry na chvalitnych.

[3] Pozri ЧАСОСЛО~ВЪ. Москва 2007, s. 67.

[4] Pozri *Velikij Sbornik I.,* cit. dielo, s. 49.

[5] Evanjeliová stichíra.

[6] Pozri slovo bohorodičen; dogmatik.

[7] MIRKOVIČ, L.: *Pravoslávna liturgika.* Prešov 2001, s. 246 – 257.

[8] Pozri slovo tropar. Tamže, s. 246.

[9] Bohorodičen je pieseň zostavená na počesť Presvätej Bohorodičke.

sa nespieva s veršom žalmu ako pri stichírach, ale s celým tzv. malým slavoslovím[3] alebo iba jeho druhou časťou «i nýňi i prísno, i vo víki vikóv, amíň».

Zoznam bibliografických odkazov:

Biblia: Písmo Sväté Starej a Novej Zmluvy. Slovenská biblická spoločnosť. Liptovský Mikuláš: Tranoscius a Banská Bystrica 1999. ISBN80-7140-182-X.

ВОЛОДИНА, Е. Е.: *Музыкальная культура Византии и ее блияние на русскую православную традицию*. Москва 2005. ISBN 5-7042-1655-2.

ЧАСОСЛО~ВЪ. Москва 2007.

ДЬЯЧЕНКО, Г.: *Полный церковно-славянский словарь*. 2. vydanie. Москва 1993. ISBN 5-87301-068-4.

ФИЛАРЕТ, архим.: 4. vydanie. *Толкобый молитвенникъ*. Москва 1914.

ГАРДНЕР, И. А.: *Богослужебное пение Русской Православной Церкви. Том 1*. ПСТБИ. Москва 2004.

Chlib duši – Molitvennik. Prešov 2008. ISBN 978-80-970093-5-9.

КЛИМЕНКО, Л. П.: *Словарь переносных, образных и символических употреблений слов в псалтири*. 1. vydanie. Краматорск 2004. ISBN 966-302-530-1.

KRYŠTOF, metropolita: Aktualizace Božího slova v dějinách. In *Teologické texty*. PU v Prešove. PBF 2001, roč. 12, č.4, s. 165–166.

МАРУСИН, М.: *Божественна літургія*. Рим 1992.

MIRKOVIČ, L.: *Pravoslávna liturgika.* 2. vydanie. Prešov 2001. ISBN 80-8068-079-5.

[1] Namiesto bohorodična sa v stredu a piatok spieva krestobohorodičen. Ospevuje sa v nej bôľ a nárek Presvätej Bohorodičky pod krížom, na ktorom bol ukrižovaný Iisus Christom.

[2] Dogmatik je pieseň, ktorá obsahuje chvály k Presvätej Bohorodičke a dogmatické učenie o Iisusu Christu.

[3] „Sláva Otcú, i Sýnu, i Svjatómu Dúchu, i nýňi i prísno, i vo víki vikóv, amíň.“; v slovenskom preklade „Sláva Otcu i Synu i Svätému Duchu, teraz i vždycky i na veky vekov, amen.“

NIKOLAKOPOULOS, K.: *Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie.* 2. vydanie. Schliern 1999. ISBN 3-906596-04-4.

Полный православный богословский энциклопедический словарь. Том 1. 1. vydanie. Москва 1992. ISBN 5-87744-004-7.

СБОРНИКЪ ПЕСНОПѢНІЙ ВСЕНОЩНОГО БДѢНІѢ. Троице-Сергиева лавра 2008.

ŠAK, Š.: *Svata tajina krstu. Teologicky, liturgicky, historicky výklad obradov a modlitieb.* 1. vydanie. Prešov 1999. ISBN 80-88722-88-8.

Velikij Sbornik I. Pravoslávna cirkev v českých krajinách a na Slovensku 2002.

DUCHOVNÉ PORADENSTVO AKO HRANIČNÝ A APLIKOVANÝ ODBOR SOCIÁLNEJ PRÁCE[1]

Bohuslav Kuzyšin

Duchovné poradenstvo je v spektre intervenčných techník často terminologicky a obsahovo neukotvené. Z literatúry a odborného prostredia je známych len niekoľko pokusov vymedziť jasné pole jeho pôsobenia. **V našom príspevku ho budeme analyzovať v pozícii hraničnej oblasti sociálneho poradenstva.** Teda ako oblasť aplikovaného odboru s empiricko-vedeckým základom opierajúcim sa o psychológiu, patopsychológiu, sociológiu, pedagogiku, medicínu, právo, filozofiu, etiku,[2] religionistiku a v neposlednom rade o teológiu.[3] Tento typ poradenstva si vyžaduje znalosti reálií duchovných tradícií a citlivosť k spirituálnemu životu človeka. Takto vymedzené duchovné poradenstvo by klienta nemalo žiadnym spôsobom zaväzovať, ani religiózne či konfesionálne orientovať.

Podobné chápanie tejto oblasti nachádzame aj u jedného z priekopníkov uvedenej aplikovanej disciplíny Z. Vojtíška. Ten pod pojmom duchovného poradenstva rozumie komplex odborných služieb poskytovaných ľuďom v ťažkých životných situáciách spojených s duchovnou oblasťou. Nestotožňuje ho s poradenstvom v rámcoch vymedzenej tra-

---

[1] Tento článok je jedným z výsledkov riešenia vedeckovýskumného projektu Sociálno-psychologická starostlivosť o deti z Detského domova v Medzilaborciach VGA 3/2010.

[2] Porovnaj GABURA, J.: *Sociálne poradenstvo.* Bratislava 2005, s. 34.

[3] Doteraz platiaci materialistický koncept prístupu k ľudskej psyché a iným oblastiam vedeckého bádania postupne stráca na vážnosti. Spiritualita je chápaná ako významná súčasť komplexnej kvality ľudského života a teológia sa stáva rovnocenným partnerom v dialógu vied. M. Stríženec z Ústavu experimentálnej psychológie SAV zobrazuje teológiu ako príbuznú disciplínu psychológie náboženstva. Prezentuje názor, že analýza skúseností v tejto oblasti môže prispieť obom vedným oblastiam a tým k starostlivosti o kvalitu ľudského života. Pozri STRIEŽENEC, M.: *Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu.* Bratislava 2007, s. 22. Rovnaký postoj nachádzame aj u A. Nikulina. Ten konštatuje, že v syntéze psychologického a teologického prístupu vznikol veľký priestor a možnosť pre spoluprácu v spoločnom uzdravení ľudskej duše. Pozri NIKULIN, A.: Dušpastierska starostlivosť pri psychických ochoreniach. In: *Sociálna a duchovná revue.* Prešov 2010, roč. I, č. 3, s. 43.

dície ani náboženského spoločenstva, ale v kontextoch všeobecných zákonitostí duchovného života. Klienta vymedzil ako človeka hľadajúceho pomoc v otázkach spirituality, nezávisle na inštitúcii, ktorá reprezentuje konkrétnu tradíciu, v ktorej je duchovný život realizovaný.[1] *„Títo ľudia by samozrejme mohli k riešeniu svojho problému využiť možnosti, ktoré poskytuje ich vlastná náboženská inštitúcia, napriek tomu sa im zdá byť vhodnejšie obrátiť sa na nezávislé duchovné poradenstvo napr. preto, že niektoré otázky považujú za nevhodné k tomu, aby boli položené autorite, ktorá bola schválená náboženskou inštitúciou.*"[2] M. Šip taktiež konštatuje, že duchovné poradenstvo vytvára priestor pre efemérne individuálne terapeutické sedenia, ktoré priamo súvisia s jeho cieľom.[3]

Ako sme už vyššie uviedli pôsobenie duchovného poradenstva je naznačované v širších súvislostiach. V nasledujúcich riadkoch sa v stručnosti pokúsime systematizovať jeho jednotlivé, tematicky vymedzené oblasti.

- **Prevencia pred manipulačnými formami religiózneho pôsobenia:** je časťou primárnej profylaxie uskutočňovanej individuálnou a hromadnou formou duchovného poradenstva. Spočíva v dôkladnej a objektívnej informácii a pozitívne ovplyvňuje rizikový sociálno-religiózny priestor. Ako sme už uviedli primárne uplatňovanou poradenskou technikou je v tomto kontexte metóda informácie, ktorá by mala klientom pomôcť orientovať sa v probléme a hľadať primerané riešenia.[4] Je pri tom potrebné aby poradca neskĺzol do katechetického pôsobenia, ktoré je viac-menej oblasťou pastoračného poradenstva.
- **Nepriama konzultačno-intervenčná činnosť v oblastiach deštruktívnych foriem religiózneho pôsobenia:** je v duchovnom poraden-

[1] Pozri VOJTÍŠEK, Z.: Duchovní poradenství v multikultúrni společnosti. In: KRAHULCOVÁ, B. (ed.): *Kontexty sociálni a charitatívni práce*. Sborník katedry psychosociálnich věd a etiky. Praha 2008, s. 141–143.

[2] Tamže, s. 145.

[3] Pozri ŠIP, M.: Duchovné poradenstvo ako súčasť edukácie v oblasti sociálnej práce. In: ZOZUĽAK, J. (ed.): *Kvalita vzdelávania pracovníkov v oblasti sociálnej práce*. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie konanej 14. – 15. júna 2010 na Pravoslávnej bohosloveckej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove. Prešov 2010. s. 73.

[4] Pozri GABURA, J. – PRUŽINSKÁ, J.: *Poradenský proces*. Praha 1995, s. 63.

stve pomerne častým subsystémom. Hlavnými iniciátormi sú *„priatelia a príbuzní, ktorí sa obávajú, že ich blízky sa stal obeťou nedôveryhodnej náboženskej inštitúcie"*[1]. Jedná sa o oblasť možnej sekundárnej profylaxie. Zabraňuje pretváraniu nebezpečných religióznych experimentov na hlbšie sociálno-patologické javy. Pokiaľ je to potrebné zachycuje ich v počiatočnom štádiu a okamžite zabezpečuje potrebné opatrenia. Odborníci pri tom upozorňujú, aby mal poradca jasne vymedzené a zdôvodnené, čo na riešenej situácii považuje za patologické. Niekedy iniciátorom poradenského kontaktu stačí len konzultačná služba.

- **Rehabilitácia klientov spod vplyvu siekt a sektárstva – tzv. výstupové poradenstvo:** je veľmi citlivou oblasťou duchovného poradenstva. Spočíva v citlivom aplikovaní terapeutických techník a metód sekundárnej a terciárnej profylaxie.[2] Vykonávať by ho mali len skúsení poradcovia a terapeuti, ktorí vedia aplikovať poznatky zo všetkých oblastí pomáhajúcich profesií.
- **Psychosociálna problematika náboženskej konverzie:** je vážnou témou duchovného poradenstva. Religiózne prostredie je v spirituálnejšie orientovaných rodinách považované za spoločensko-kultúrne dedičstvo a nosný element sprostredkovanej výchovy. Vzdanie sa, alebo nepriatie rodinnej náboženskej tradície môže mať za následok vážne psychosociálne problémy. Duchovný poradca môže v takomto prípade pôsobiť ako nezávislý, objektívny a pri tom fundovaný facilitátor.[3]
- **Religiomanické stavy:** sú oblasťou mimoriadne citlivou na poradenský intervenčný proces. Poradca musí vedieť odlíšiť zdravú vieru od fundamentálnych, rigidných a patologických prejavov a prejavov psychospirituálnej krízy, pričom v zásade nepracuje priamo s „postihnutým" a má len sprostredkované informácie.[4] Religiomanický stav je

[1] Pozri VOJTÍŠEK, Z., cit. dielo, s. 143.

[2] Pre viac informácií o poradenstve v oblasti siekt a sektárstva pozri VOJTÍŠEK, Z.: *Pastorační poradenstvi v oblasti sekt a sektářství.* Brno 2005.

[3] V niektorých náboženských spoločnostiach znamená neprijatie rodičovskej viery po 18 roku života definitívny rozpad rodiny. „Odpadlík" by sa mal presťahovať a viac svojich rodičov nekontaktovať. Verejná proklamácia iného ako „schváleného" chovania a myslenia taktiež často znamená spoločenskú „samovraždu". O psychosociálnych následkoch takýchto situácií netreba veľa rozprávať.

[4] Na problém upozorňujú najčastejšie príbuzný a blízke okolie.

stav mylnej interpretácie fenomenologickej štruktúry náboženstva spôsobujúci patologické narušenie spoločenského priestoru postihnutého po biologickej, psychologickej, sociálnej a ekonomickej stránke. Jeho hraničné formy môžu ohrozovať na živote subjekt a jeho okolie.

- **Psychospirituálna kríza:** je špecifickým fenoménom, ktorému sa venuje sieť poradenských centier na celom svete. Jedná sa o Spoločnosť pre duchovný rozvoj a podporu v duchovných krízach (Spiritual Emergency Network – SEN), ktorú založila v roku 1980 Christina Grofová.[1] Môžeme ju definovať ako epizódy neobvyklých skúseností, ktoré zahrňujú zmeny vedomia, percepčných, emocionálnych, kognitívnych a psychosomatických funkcií, pri ktorých je prítomný presah obvyklých hraníc definície vlastného Ja. Človek má schopnosť pozerať na tento stav ako na vnútorný a transformačný psychologický proces s kapacitou k formovaniu adekvátnych terapeuticko-pracovných vzťahov.[2] V súčasnosti sú vyvinuté efektívne diagnostické a terapeutické techniky zvládania takýchto stavov. Ak sú efektívne uplatňované, tak jedinec, ktorý prekonal psychospirituálnu krízu, z nej vychádza ako silnejšia osobnosť.
- **Religiózna frustrácia (alebo náboženský burn-out):** je spôsobený konfliktom medzi religióznym prostredím a vnútorným prežívaním. Jedná sa o klientov, ktorí z nejakého dôvodu stratili dôveru voči náboženskej spoločnosti, v ktorej bol formovaný ich vzťah ku spiritualite a pociťujú intenzívnu potrebu konzultácie. V dôsledku uvedeného stavu vyhľadávajú nezávislého duchovného poradcu.
- **Religiózno-adaptačný konflikt:** vzniká väčšinou pri asimilačnom procese, resp. pri strete dvoch výraznejšie odlišných kultúr. V rámci sociálno-duchovného poradenstva sa môže jednať o prácu s migrantmi a azylantmi, ktorí pociťujú stratu možností spirituálnej sebarealizácie. Duchovný poradca by mal preto byť dôkladne oboznámený s fenomenológiou všetkých svetových náboženstiev.

---

[1] Pozri GROF, S.: *Psychológie budoucnosti: poznatky a poučení z moderního výskumu vědomí*. Praha 2004, s. 142–143.

[2] Pozri VANČURA, M.: Psychospirituální krize. In: VODAČKOVÁ, D. a kol.: *Krizová intervence. Krize v životě člověka. Formy krizové pomoci a služeb.* Praha 2002, s. 329.

- **Akútne až hraničné krízové situácie so spirituálnym podtextom:** sú výrazne zložité etapy ľudského života. V rámci sociálno-duchovného poradenstva sa môže jednať o peniteciárnu a postpeniteciárnu starostlivosť, paliatívne poradenstvo, ako aj o intervenciu pri rôznych formách závislostí[1] – všade tam, kde zložitosť momentálnej situácie vyvolá otázky o zmysle života. V kontexte duchovného poradenstva, ako hraničného odboru, je dôležité, aby spirituálny podtext vnímania vlastného problému inicioval samotný klient a nie poradca.
- **Konzultačno-informačné oblasti duchovného poradenstva:** sú zamerané na konkrétne informácie ohľadne tradície, pravidiel a obsahu jednotlivých religióznych spoločností. Vyhľadávajú ho odborníci z hraničných vedných (aplikovaných) disciplín, ako aj klienti, ktorí si ku konkrétnej náboženskej inštitúcii zatiaľ len budujú intenzívnejší vzťah. Môže sa taktiež jednať o priestor, v ktorom sa na poradcu obracia klient, ktorý nežije v žiadnom duchovnom spoločenstve a pociťuje nedostatok možností, ako sa podeliť o výsledky svojho premýšľania

[1] Príkladom efektívnosti takéhoto prístupu je program Anonymných alkoholikov a ich 12 krokov. Pre viac informácií pozri ELLIOT, K. (ed.): *The twelve steps of Alcoholics anonymous.* Minesota 1993. **12 krokov Anonymných alkoholikov:**
1. Priznali sme svoju bezmocnosť nad alkoholom – naše životy sa stali neovládateľnými.
2. Dospeli sme k viere, že len Sila väčšia ako naša obnoví naše duševné zdravie.
3. Rozhodli sme sa, že odovzdáme svoju vôľu a svoj život do opatery Boha, tak ako ho my chápeme.
4. Urobili sme dôkladnú a nebojácnu morálnu inventúru samých seba.
5. Priznali sme Bohu, samým sebe a inej ľudskej bytosti presnú povahu svojich chýb.
6. Boli sme úplne pripravení nechať Boha odstrániť všetky naše charakterové chyby.
7. Pokorne sme ho požiadali, aby odstránil naše nedostatky.
8. Spísali sme zoznam ľudí, ktorým sme ublížili, a boli sme ochotní to napraviť.
9. Urobili sme nápravu vo všetkých prípadoch, kedy to bolo možné, okrem prípadov, kedy by im alebo iným naše konanie uškodilo.
10. Pokračovali sme v našej osobnej inventúre a keď sme urobili chybu, ihneď sme to priznali.
11. Pomocou modlitby a meditácie sme zdokonalili svoj vedomý styk s Bohom, tak ako Ho my chápeme, a prosili sme ho len o to, aby sme spoznali jeho vôľu a mali silu ju uskutočniť.
12. Výsledkom týchto krokov bolo, že sme sa duchovne prebudili a usilovali sme sa odovzdávať toto posolstvo ostatným alkoholikom a uplatňovať tieto princípy v každej našej činnosti.

v transcendentných rovinách. Časté sú taktiež konkrétne otázky vzťahujúce sa na postup pri krste, manželstve a rozvode. Klienti sa pýtajú na oblasti, pri ktorých sa na náboženskú inštitúciu pozerajú s určitou dávkou podozrenia a snažia sa získať nezávislé informácie.[1]

Uvedené tematické oblasti duchovného poradenstva sú len orientačným náčrtom. Zo strany odborného prostredia si určite zaslúžia hlbšiu pozornosť, ktorá sa zameria predovšetkým na tvorbu efektívnych metodických postupov[2] a teoretického základu overeného aplikovaným, alebo základným komparatívnym výskumom. Je na škodu, že duchovné poradenstvo sa v súčasnosti vyučuje len na hŕstke vysokých škôl a univerzít, ktoré sa zaoberajú vzdelávaním a výchovou pomáhajúcich pracovníkov. Prax ukazuje, že špecifické poznatky tohto hraničného odboru by reálne využilo nie len sociálne, ale aj psychologické a pedagogické poradenstvo.

Zoznam bibliografických odkazov

ELLIOT, K. (ed.): *The twelve steps of Alcoholics anonymous.* Minesota 1993. ISBN 0-89486-904-3.

GABURA, J.: *Sociálne poradenstvo*. Bratislava 2005. ISBN 80-89185-10-X.

GABURA, J. – PRUŽINSKÁ, J.: *Poradenský proces*. Praha 1995. ISBN 80-85850-10-9.

GROF, S.: *Psychológie budoucnosti: poznatky a poučení z moderního výskumu vědomí*. Praha 2004. ISBN 80-902156-6-1.

HANGONI, T.: Zvyšovanie profesionálnych kompetencií sociálneho pracovníka. In: *Sociálna a duchovná revue.* Prešov 2010, roč. I, č. 4., s. 55–64. ISSN 1338-290X.

[1] Pozri VOJTÍŠEK, Z.: Duchovní poradenství v multikultúrni společnosti, cit. dielo, s. 144–149.

[2] Zaujímavým počinom je v tomto kontexte rozvíjanie metódy „Duchovnej obrody" na Pravoslávnej bohosloveckej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove. Pozri HANGONI, T.: Zvyšovanie profesionálnych kompetencií sociálneho pracovníka. In: *Sociálna a duchovná revue.* Prešov 2010, roč. I, č. 4., s. 61–64.

NIKULIN, A.: Dušpastierska starostlivosť pri psychických ochoreniach. In: *Sociálna a duchovná revue.* Prešov 2010, roč. I, č. 3. ISBN 978-80-555-0213-7.

PRUŽINSKÝ, Š. – HUSÁR, J.: *Biblické východiská sociálnej práce.* Prešov 2006. ISBN 80-8068-547-9.

STRIEŽENEC, M.: *Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu.* Bratislava 2007. ISBN 978-80-88910-24-4.

ŠAK, Š.: *Misijné štúdie I.* Gorlice 2009. ISBN 978-83-928613-1-7.

ŠIP, M.: Duchovné poradenstvo ako súčasť edukácie v oblasti sociálnej práce. In: ZOZUĽAK, J. (ed.): *Kvalita vzdelávania pracovníkov v oblasti sociálnej práce.* Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie konanej 14. – 15. júna 2010 na Pravoslávnej bohosloveckej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove. Prešov 2010. ISBN 978-80-555-0245-8.

VANČURA, M.: Psychospirituální krize. In: VODAČKOVÁ, D. a kol.: *Krizová intervence. Krize v životě člověka. Formy krizové pomoci a služeb.* Praha 2002. ISBN 80-7367-342-8.

VOJTÍŠEK, Z.: Duchovní poradenství v multikultúrni společnosti. In: KRAHULCOVÁ, B. (ed.): *Kontexty sociálni a charitatívni práce*. Sborník katedry psychosociálnich věd a etiky. Praha 2008. ISBN 978-80-87127-07-0.

VOJTÍŠEK, Z.: *Pastorační poradenstvi v oblasti sekt a sektářství.* Brno 2005. ISBN 80-86263-69-X.

LENIVÝ (JAZYK) – HOLÉ NEŠŤASTIE
Kognitívnolingvistická skica (psychologického) pojmu lenivosť

Igor Tyšš – Lucia Drotárová

Úvod a čo bude ďalej

Lenivosť – jeden zo siedmych hlavných hriechov, no zároveň aj bežne používané slovo, s ktorým sa stretávame od detstva do konca (minimálne pracovného) života a ktoré sa – vo filozofických súvislostiach – podieľa na utváraní ľudskej skúsenosti so svetom. Ako lenivých označujeme tých druhých (deti, manželského partnera, kolegov, podriadených atď.), ale, ak sme úprimní, aj sami seba, svoj aktuálny stav, výkon – ba celú svoju osobnosť. Mnoho ľudí by dokonca uvítalo „kurz proti vlastnej lenivosti". Na naše prekvapenie sa však vedy o človeku (s výnimkou teológie) tomuto pojmu viac-menej vyhýbajú.

Z tohto dôvodu sme sa rozhodli bližšie venovať lenivosti, a to v dialógu viacerých metodologických orientácií, ktoré sa v našej práci budú snažiť klásť otázky jedna druhej a aj na ne novým a otvoreným spôsobom odpovedať. V transdisciplinarite, ktorej nejde o metodologické „ústupky" s cieľom „kodifikovať" novú teóriu, ale o vzájomné podnetné vplývanie a vyplývanie, vidíme oprávnenosť svojho prístupu. Naším cieľom je pritom zmapovanie pojmu lenivosť z hľadiska jeho používania v prirodzenom jazyku a jeho (ne)používania v odbornom jazyku (s dôrazom na využitie v psychológii[1]). S tým súvisí následná diskusia týkajúca sa možného „návratu" tohto starého známeho-neznámeho slova do odborného jazyka. V dlhodobej perspektíve sa chceme venovať i ďalším praktickým otázkam týkajúcim sa tohto fenoménu.

Nášmu cieľu sa budeme venovať v niekoľkých krokoch. Prvým je zmapovanie pojmu lenivosť v jazyku v optike jazykového obrazu prirodzeného sveta a preskúmanie možností, ako by sa lenivosť dala zaviesť ako termín. Výsledky svojho úsilia predkladáme v tomto článku.

[1] Pritom si nerobíme nárok na spracovanie tejto témy v rámci teológie.

Čo teda v jazyku znamená *byť lenivý*? Ak chceme dostať odpoveď, musíme interpretovať slovník ako jeden z reprezentantov lingvistického bádania, a to z pohľadu tzv. jazykového obrazu sveta[1]. Chceme zistiť, čo slovo *lenivý* a označovanie ním znamená z pohľadu bežného človeka v praktickej sfére jeho života a v jeho hodnotovej orientácii. Lingvistika tak pomôže psychológii objasniť „dejiny" a „súčasný život" pojmu lenivosť. Nepôjde o „listovanie v slovníku", ale o snahu chápať jazyk ako fenomén, ktorý má pre človeka zmysel.

Etymológia lenivosti

Pôvodne[2] sa slovo *lenivý*[3] vzťahovalo na somatický prežitok. Je to pochopiteľné, pretože v etymológii obvykle dochádza k vývinu významov v smere od významu viazaného na telesný prežitok k abstraktnejším významom, spätých s pocitmi a ideami[4]. Vidíme to, keď sa zamyslíme nad bežnými slovami: hluchota súvisí s hlúposťou, človek nie je len *hluchý ako poleno*, ale aj *hlúpy ako poleno*[5], ang. *dumb* neznamená len „nemý", ale neschopnosť človeka hovoriť predznamenáva jeho nedostatočnosť pri sociálnej interakcii, a teda ang. *dumb* znamená aj „hlúpy".

---

[1] Výskum jazykového obrazu sveta patrí do kognitívnej lingvistiky, kde buduje na antropologicko–neurologickom výskume americkej kognitívnej lingvistiky (G. Lakoff, M. Johnson, M. Turner a i.), ale hlavne na poľskej etnolingvistike, v ktorej sa výskumy zamerané na jazykový obraz sveta začali objavovať paralelne s tými americkými – a pritom nezávisle od nich – na univerzite v Lubline od začiatku 80-tych r. 20. stor. Viac informácii v publikácii VAŇKOVÁ, I.: *Co na srdci, to na jazyku.*

[2] Pri etymológii čerpáme z poznámok V. Machka v *Etymologickom slovníku jazyka českého* (1997), J. Rejzka v *Českom etymologickom slovníku* (2001) a *Oxford Dictionary of English Etymology* (1996), čiastočne i z *Oxford English Dictionary* (2009). (Ďalej len „Machek (1997)", „Rejzek (2001)", „ODEE (1996)", „OED (2009)".) Príklady vyberáme selektívne. Na iné zdroje upozorňujeme v ďalších poznámkach.

[3] Slovo ako jazykovú jednotku, teda hlásky, tvary slov zo slovníka a slovné spojenia, označujeme kurzívou. Významy slova dávame do úvodzoviek.

[4] Významové posuny v etymológii, ktorých prehľad podávajú A. Erhart s J. Večerkom, sú komplexnejšie. ERHART, A. – VEČERKA, J. *Úvod do etymologie*, s. 127–144.

[5] Príklady metaforickej konceptualizácie, t.j. prenášania významov, zmyslových defektov na základe svojho výskumu prehľadnejšie interpretuje I. Vaňková. Pozri VAŇKOVÁ, I. a kol. *Co na srdci, to na jazyku*, s. 124–129.

Slovo *lenivý* je všeslovanské: stč. *lení* „lenivý“, laš. *leň* „lenivosť“, slk. *lenivý*, poľ. *leniwy*, stp. *lenić się* „byť lenivý“, r. *lenívyj*, ch. *lijên*, s. *lên*. Staroslovienskу tvar prídavného mena bol *lěnъ*, *lěnivъ* a v praslovančine sa slovo rekonštruuje ako *lěnъ*, podstatné meno bolo *lěnь* (fem.) a od neho odvodené prídavné meno znelo *lěnivъ* a sloveso *lěniti sę*. Slovo *lenivý* je však ešte staršie, a keďže jeho kontinuanty (výskyty) možno nájsť aj v iných rodinách európskych jazykov, možno ho rekonštruovať ako slovo patriace do tzv. praindoeurópskej lexiky.

V baltských jazykoch, o ktorých sa usudzuje, že dlho sa vyvíjali paralelne so slovanskými, sa vyskytujú kontinuanty v lit. *lē(n)tas* „mierny, krotký, pomalý, hlúpy“ a lot. *lēns* „zdĺhavý, mierny, lenivý“. V slovníkoch možno nájsť tieto všegermánske kontinuanty: stang. sloveso *l⁓tan* s tvarom min. času *lēt*, ang. *let* (sloveso), prípadne prídavné meno *late* „pomalý, pozvoľný, oneskorený“, citoslovce *alas*, ktoré predstavuje kontrakciu povzdychu pri únave *ah* + *lase* „unavený“, stfríz. *lēta*, sthn. *lāʒan*, nhn. *lassen*, stn. *láta*, gót. *lētan*. Zdá sa, že kontinuanty s hláskou *t* sú pôvodnejšie ako s hláskou *n*. V rodine tzv. románskych jazykov nachádzame napr. lat. *lēnis* s pomerne širokou paletou významov[1], ďalším lat. adjektívom je *lassus* „unavený, ochabnutý“ a neskoršie románske adjektíva, napr. fr. *laisser*, s významom „pustiť v dôsledku únavy“. Okrem latinčiny sa pojem lenivý objavuje aj ďalšom starom jazyku, na základe ktorého sa tradične zvykne rekonštruovať indoeurópske východisko: gr. *lēdéō* „som unavený, lenivý“. Na základe všetkých uvedených kontinuantov možno rekonštruovať ide. východisko **lē-d*[2]. Význam ide. slova možno rekonštruovať ako „povoliť, popustiť v dôsledky únavy, námahy“.

---

[1] *Latinsko-slovenský slovník* (2003) uvádza pre *lentis* tieto významy: 1. voľný, pomalý, pozvoľný, nenáhly; 2. ľahký, slabý, mierny; 3. pokojný, tichý; 4. umiernený, jemný, nežný; 5. láskavý, vľúdny, milostivý, priaznivý, šetrný; 6. príjemné, lahodný. I pri pohľade na tieto významy vidno motiváciu telesným prežívaním – pomalosť, únava, slabosť.

[2] 1. časť je koreň, *d* je rozširujúca hláska, podliehajúca zmenám v ďalších deriváciách. V zásade preberáme Machkovu (1997) rekonštrukciu (s. 334), no pre germánske kontinuanty uvádzame aj poznámku z ODEE (1996): kontinuanty s hláskou *s* mohli vzniknúť ďalším rozšírením ide. základu na **led-to*, pričom hláska *s* vznikla disimiláciou; praslovanský koreň *lěn-* vznikol zámenou *d* – *n*, ktorú uvádza Machek (tamže).

Hodnotenie „v priestore“: snaha – lenivosť

Aby sme si ukázali systematickú povahu takéhoto významu a zmysluplnosť jeho rekonštrukcie v súvislosti so somatickosťou, užitočným sa javí dať etymologický význam pojmu lenivosť aspoň schematicky do súvislosti s opozitným pojmom: snaha alebo úsilie (sila)[1]. Slovo *sila* je všeslovanské, *snaha* celoslovanská nie je, no aj ich súčasné významové paralely naznačujú príbuznosť (modálny význam *snažiť sa*, *usilovať sa*). Š. Ondruš predpokladá, že obe slová vznikli z ide. **snow-* (o-ový ablaut[2]), **snew-* (e-ový ablaut), prípadne z podôb **new-*, **now* (*s* je na začiatku ide. slov pohyblivé) s významom „spájať, viazať, zväzovať“. To, čo je zviazané pevne, je spojené pevne. Preto sú pochopiteľné následné metaforické transpozície do oblasti „tesných“ medziľudských vzťahov v kontinuantoch: psl. *snubъtь* „zasnúbiť, spojiť muža a ženu“; lat. *nurus* „nevesta, tá, čo je zasnúbená“; psl. *netъjь* „synovec, príbuzný“. Ide. základ sa odvodzoval v štyroch vetvách, pričom pre nás je najdôležitejšia genetická a významová podmienenosť slovanských slov *snaga* a *sila*, ktorá súvisí jednak s ich spoločným pôvodom, ale aj paralelnou tendenciu pri zmene významu od telesného (*sila*, *snaga* ako niečo pevne zviazané) k abstraktnejšiemu, duchovnému významu (slk. *snaženie*, *úsilie*).

Na relatívne predvídateľnom vývoji významov dvoch opozitných pojmov sa nám potvrdzuje tendencia známa z kognitívnej lingvistiky, a síce že telesný význam, ktorý sa v mnohých prípadoch spája s hodnotením, je základom ďalšej metaforizácie meniacej význam slova. Metaforizáciu tu chápeme ako myšlienkové modelovanie, prenos čiastkovej významovej štruktúry z jednej pojmovej domény do druhej[3]. G. La-

---

[1] Vychádzame z etymológie Š. Ondruša, ktorý etymologicky spája slová *sila* a *snaha*, počítajúc so systematickou delabiliazáciou ide. bilabiály *w* v skupinách bilabiála-bilabiála (*pw-*, *bw-*, *mw-*) a sonóra-bilabiála (*rw-*, *lw-*, *nw-*). ONDRUŠ, Š. *Odtajnené trezory slov II*, s. 92–98.

[2] Ablaut je striedanie samohlások v koreni etymologicky totožných slov. V rámci ide. sa hovorí o piatich ablautových stupňoch. Podrobnejšie pozri v PUKANEC, M. *Od indoeurópčiny k praslovančine*, s. 17–18.

[3] Takého je chápanie metafory v tzv. kognitívnej lingvistike, ktoré v slovenskej lingvistike ako prvý predstavil V. Krupa, aj keď sa ešte stále viac pridŕža tradičných pojmov tenor (metaforizované, téma metafory, cieľová doména) a vehikulum (nositeľ metafory, metaforizujúce, východisková doména). KRUPA, V. *Metafora na rozhraní vedeckých disciplín*.

koff a M. Johnson[1] si pri rozbore typov tzv. kognitívnej alebo konceptuálnej metafory všímajú aj jeden typ takýchto metafor, ktorý nazývajú (priestorovo) orientačné metafory. Orientačné metafory budujú na telesnom prežitku v priestore, najmä na odlišnom prežitku vertikality, ktorý sa premieta do niekoľkých generalizujúcich metafor, napr. zdravie a život sú hore, choroba a smrť sú dole[2]; moc je hore, podriadenosť je dole; viac je hore, menej je dole; vysoký (štatút) je hore, nízky (štatút) je dole; dobro je hore, zlo je dole; cnosť je hore, neresť je dole a pod. Tieto metaforické konštatácie majú v jazyku platnosť hodnotových tendencií, pretože sú vzájomne previazané (napr. dobro z hľadiska telesnosti súvisí so zdravím, ale aj s cnosťou a pod.), sú zdrojom mnohých metafor v bežnej reči (*ceny rastú*, *mať vysoké ambície*, *vysoké nebo* a pod.) a – čo je najdôležitejšie – sú tesne a neoddeliteľne späté s kultúrnou tradíciou. Vezmime si napríklad metaforu cnosť je hore, neresť je dole: je motivovaná jednak telesne, a to tak, že cnosť sa projektuje vo vzťahu človek – spoločnosť (biologická prirodzenosť predsa človeka núti, aby žil v spoločnosti, a preto sa aj život v spoločnosti konceptualizuje ako cnosť)[3] a jednak kultúrne. V európskej tradícii, kultúrne vychádzajúcej z kresťanstva, sa táto hodnotová tradícia tiež potvrdzuje, keďže kresťanské nebo (a cnostné hodnoty s ním súvisiace) sa hodnotovo projektujú hore (pozri napr. modlitby *Sláva Bohu na výsostiach*, *Otče náš, ktorý si nebesiach* a pod.), kým neresti (stotožňované s peklom) sa v tejto tradícii vnímajú ako nízke (*sveta tohto hniloby sa pozbaviť, takisto každá duša upadá v žití, keď žije bez božieho života*[4]).

---

[1] Pozri Lakoffovu a Johnsonovu publikáciu, dnes považovanú za jedno zo zakladateľských diel americkej kognitívnej lingvistiky, *Metaphors We Live By*, 2003, s. 14–22. Pokiaľ ide o rozdiel medzi pojmami *kognitívna* a *konceptuálna* metafora, prvý sa objavuje v českých prácach o kognitívnej lingvistike, kým druhý v amerických. My ich v tejto práci považujeme za rovnoznačné.

[2] Konceptuálne metafory a podľa potreby aj pojmy z prirodzeného jazyka s nimi bezprostredne súvisiace zapisujeme kapitálkami, ako je zvykom aj v iných publikáciách o kognitívnej lingvistike. Robíme to však iba selektívne na miestach, kde podľa nášho názoru kapitálky sprehľadňujú text.

[3] LAKOFF, G. – JOHNSON, M. *Metaphors We Live By*, s. 17.

[4] KONŠTANTÍN: Proglas. In *Z klenotnice staršieho slovenského písomníctva I*, s. 21–25.

Význam opozitných dvojíc lenivý – snaživý usilovný možno s ohľadom na ich etymológiu vidieť v súvislosti s orientačnými metaforami[1]:

- lenivý sa v bežnom jazyku interpretuje ako nízky, stačí sa pozrieť na niektoré synonymá slova zo sémantického poľa tohto pojmu, napr. *povaľač*, *povaľovať sa*, *pecivál*, *hnilý*, *ležať hore pupkom*, *vylihovať* a pod, kde sa v súvislosti s polohou tela nízko metaforicky spája neresť a zlo;
- snaha, má pozitívnejšie konotácie, ktoré do istej miery motivuje výška, ako to vidíme napr. v nasledujúcich slovných spojeniach: *nadprirodzená sila*, *snaha o spravodlivosť*, *snažiť sa o čistotu*, *úprimná snaha* a pod.

Samozrejme, táto polarizácia je značne zjednodušená. Aj napriek tomu nám však z nej pre pojem lenivosti vyplýva niekoľko dôležitých faktov. V prvom rade sa ukazuje, že súčasný negatívny význam lenivosti do veľkej miery vyrastá už z etymológie slova *lenivý* („slabý, pomalý"), pričom sa jeho negatívnosť ešte viac zosilňuje, ak ju dáme do súvislosti s prirodzenou metaforizáciou v jazyku a aj s kultúrnou (kresťanskou) tradíciou. Na pozadí týchto konštatácií potom ľahšie pochopíme jazykový obraz lenivosti.

Jazykový obraz lenivosti: slovotvorné hniezda

Teraz sa pokúsime posúdiť na základe už uvedených etymologických východísk a objasnenej hodnotovej charakterizácie vymedziť aspoň základné atribúty jazykového obrazu lenivosti v slovenskom jazyku. Metodologicky vychádzame z práce I. Vaňkovej, no vzhľadom na principiálnu metodologickú otvorenosť výskumných postupov v kognitívnej lingvistike sa jej návodu striktne nedržíme[2].

---

[1] V príkladoch vychádzame zo slovníkov dostupných na internete (slovnik.juls.savba.sk), t.j. *Krátky slovník slovenského jazyka*, KSSJ (2003); *Slovník slovenského jazyka*, SSJ (1959 – 1968); *Synonymický slovník slovenčiny*, SSS (2000) a slovníková časť *Pravidiel slovenského pravopisu*, PSP (2003). To, či sú tieto diela kodifikačné, alebo nie, pre naše potreby nie je dôležité. Pri použití zdrojov z iných slovníkov slovenčiny budeme priebežne upozorňovať.

[2] Sama Vaňková konštatuje, že metóda sa musí prispôsobovať materiálu, a nie naopak. Pozri VAŇKOVÁ, I. *Nádoba plná řeči*, s. 62–64.

Z etymologického rozboru vyplynulo, že ide. slovo * *lē-d* malo význam „povoliť, popustiť v dôsledky únavy, námahy". V súčasnej slovenčine má tieto kontinuanty[1]:

- *leň-och* „1. ten, čo je lenivý; 2. juhoamerický cicavec";
    - *leňoš-ský* „taký, aký je leňoch v 1.";
    - *leňoš-stvo* „to, čo je vlastnosťou leňocha";
    - *leňoš-ko* „malý (milý) leňoch";
    - *leňoš-ka* „malý (milý) leňoch ženského rodu";
    - *leňoš-iť* „robiť to, čo robí leňoch – oddávať sa nečinnosti, leňošiť";
- *len-iť sa* „(neosob.) ťaží sa niečo urobiť";
    - *leň-o-chod* „1. (starší názov) juhoam. cicavca; 2. ako nadávka tomu, čo sa mu lení";
- *len-ivý* „1. majúci nechuť k práci, nerád pracujúci, darobný, záhaľčivý; 2. pomalý, pozvoľný";
    - *lenivec* „ten, čo je lenivý";
    - *lenivieť* „1. stávať sa lenivým; 2. zaháľať, darebáčiť";
    - *leniv-o* „lenivým spôsobom";
    - *leniv-osť* „vlastnosť lenivého".

V slovotvornom hniezde síce znázorňujeme len tie najzákladnejšie slová, no aj tak vidno niekoľko dôležitých rozdielov vo význame medzi základovými a odvodenými slovami. Bližší pohľad na systémové súvislosti tohto druhu sémantických zmien ponúka morfematický slovník v spolupráci s historickým a nárečovým slovníkom slovenčiny[2]. Slovotvornú motiváciu slova chápu a vysvetľujú hovoriaci inak dnes, ako si ju vysvetľovali v minulosti[3]. V tomto zmysle morfematické analýzy[1]

---

[1] Uvádzame heslá len z KSSJ (2003) a selektívne zo SSJ a *Slovníka súčasného slovenského jazyka H – L* (2011). Slová znázorňujeme v tzv. slovotvorných hniezdach. V úvodzovkách sa pokúšame podať význam slova s ohľadom na jeho miesto v hniezde. Uvedené slovotvorné hniezda nie sú kompletné – majú len ilustračný charakter.

[2] SOKOLOVÁ, M. a kol. *Morfematický slovník slovenčiny* (1999), *Historický slovník slovenčiny II* (1992), *Slovník slovenských nárečí II* (2006).

[3] V súvislosti so zmenou významu i formy slov vo vývine jazyka vplyvom toho, akú motiváciu slovám pripisujú bežní rodení hovoriaci, sa hovorí o tzv. ľudovej etymológii. Pozri ERHART, A. – VEČERKA, J. *Úvod do etymologie*, s. 119–124, príp. PUKANEC, M. *Od indoeurópčiny k praslovančine*, s. 58–59.

v morfematickom slovníku potvrdzujú a ďalej rozvíjajú východiská z etymológie a výpisu slovotvorných hniezd: morfematická nerozštiepiteľnosť dokazuje, že koreňová morféma (koreň slova) *-len-* je domáceho pôvodu, pričom slová z nej odvodené patria do jadra slovnej zásoby. V morfematickom slovníku sa morféma objavuje v dvoch pravopisných variantoch (*len-*, *leň-*). Aj keď by zo synchrónneho (súčasného) i diachrónneho (vývinového) hľadiska by malo ísť o jednu morfému, prítomnosť konsonantickej alternácie (zmeny morfémy vplyvom hláskového okolia) nevykazuje predpokladanú pravidelnosť pri derivácii slov *lenivý* [leňiví] – *leňoch* / *lenoch*. V tejto napohľad nepatrnej variantnosti, kde sa jedna morféma realizuje v dvoch morfách (výslovnostných variantoch), sa ukazuje ďalší podstatný jav, a síce homonymia (rovnozvučnosť). Homonymia spôsobuje, že v sémantickom poli pojmu lenivosť dochádza k významovej interferencii, ktorá ovplyvňuje významy niektorých slov. Historická rozkolísanosť foriem *leňoch* – *lenoch* je dôkazom prenikania cudzích slov do slovenčiny a následného vysvetľovania týchto slov vo svetle tradičných, už etablovaných významov. V istom období do slovenčiny preniklo nhn. *lehnen* [lénen] („oprieť sa“), označujúce opierku, ktoré si používatelia pre jeho podobnosť s domácimi slovami s koreňom *len-* dávali do súvislosti s leňošením, a tak sa v systéme podstatných mien s koreňom *len-* objavuje homonymia *leňoch* („lenivec“) – *leňoch* („opierka“) – *leňoch* („podložka na písanie“)[2].

Z hľadiska derivačného významu a jeho následnej zmeny[3] však možno konštatovať i ďalšie fakty súvisiace s kategoriálnymi významami[4]. V súbore slov tvoriacich sémantické pole lenivosti prevládajú slová

---

[1] Morfematická analýza je segmentácia (rozčlenenie) slova na morfémy, minimálne, diskrétne jazykové jednotky s významom alebo funkciou, a ich následná klasifikácia.

[2] Je to vynikajúci príklad ľudovej etymológie. Bližšie pozri etymológiu slova *lenoch* v Machkovom (1997) a Rejzkovom (2001) etymologickom slovníku. Pozri i zodpovedajúce tri heslá v slovenskom *Homonymickom slovníku* (1997).

[3] V jazyku sa význam odvodeného slova predpokladať len na podklade slova, ktoré je východiskom derivácie (motivanta). Postupom času sa derivačný význam pri niektorých slovách modifikuje, demotivuje.

[4] Ako kategoriálne významy v tomto prípade chápeme jednak významy tzv. morfologických kategórií, ktoré sú definované nasledovne: „Morfologická kategória je všeobecný významový prvok autosémantických slov vyjadrený ustálenými tvarovými prostried-

z gramatického hľadiska pomenúvajúce samostatne chápané javy a substancie[1] (podstatné mená) a slová pomenúvajúce statické príznaky substancií[2] (prídavné mená). Tieto súbory slov sa vyznačujú príznakom statickosti. V súbore slov v slovotvorných hniezdach sa objavujú len tri slovesá, teda nesamostatne jestvujúce dynamické príznaky substancií[3], a to *leňošiť*, *leniť sa* a *lenivieť*, čo je v porovnaní s nominálnou lexikou pomerne málo. Z nich len dve sú osobné, no obe majú stavový význam (*leňošiť*, *lenivieť*). Stavovosť ako lexikálnosémantický kategoriálny význam slovesa zo sémantického hľadiska nemá tranzitný charakter, čo znamená, že dynamický príznak, „dejovosť" slovesa sa nerealizuje smerom od činiteľa (agensa) k zasiahnutej substancii (patiens). Pri stavovosti sa hovorí iba o substancii zviazanej so slovesom, ktorá je nositeľom stavu[4]. Analýza kategoriálnych významov slovies poukazuje na jednu vec podstatnú pre význam jazykového obrazu lenivosti: slovesá pomenúvajúce lenivosť pomenúvajú iba stavy, to znamená, že aj samotný pojem sa v jazyku chápe ako statický, ako vlastnosť. Pri naivnej reflexii iných pojmov v jazyku sa zohľadňuje aj činnostný, procesný aspekt, napríklad pri pamäti, o ktorej sa hovorí činnostnými slovesami ako *rozpomínať sa (na niečo)*, *zabudnúť (na niečo)* a pod. alebo pri láske, pri ktorej figuruje činnostné sloveso *milovať (niekoho)*.

V triede podstatných mien z načrtnutého slovotvorného hniezda sa objavujú aj slová s pozitívnejšími konotáciami, deminutíva *leňoško* a *leňoška*, ktoré ale môžu mať aj ironický význam. Možno teda konštatovať, že väčšina slov z ponúknutého slovotvorného hniezda má negatívne konotácie.

---

kami. Najčastejšie ide o vyjadrenie vzťahov tvarmi slova." *Morfológia slovenského jazyka*, s. 32. (Ďalej len „MSJ".)

Okrem toho však tento pojem vzťahujeme i na širšie lexikálnosémantické významy, ktoré sa realizujú v rámci jednotlivých plnovýznamových slovných druhov, no nemajú jednoznačné gramatické (formálne) vyjadrenie. Takže ako kategoriálne významy chápeme apelatívnosť pri substantívach, vlastnostnosť pri prídavných menách, činnostnosť a stavovosť pri slovesách a pod.

[1] MSJ, s. 61.

[2] Tamtiež, s. 196.

[3] Tamtiež, s. 360.

[4] Tamtiež, s. 361.

Jazykový obraz lenivosti: tezaurus a kolokácie

Užitočnou pomôckou pri vymedzení pojmového obsahu – a hlavne rozsahu – pojmu lenivosť je *Tezaurus jazyka českého*. Toto dielo poskytuje taxonomický prehľad šiestich významových tried (abstraktné vzťahy, priestor, hmota, intelekt, vôľa a city/náboženstvo/morálka), ďalej členených na sekcie obsahujúce jednotlivé heslá, ktoré sú zas štruktúrované vo významových opozíciách[1]. Tezaurus môže však spĺňať len pomocnú úlohu pre výskum jazykového obrazu v slovenčine: jednak je to český zdroj a jednak je jeho makroštruktúra (vonkajšie usporiadanie hesiel) determinovaná taxonomicky, to znamená nie s ohľadom na sémantiku slov, ale s ohľadom na apriórne pojmové výseky reality, kategórie aristotelovského typu. Aj pri pohľade do tohto slovníka sa však potvrdzuje významové rozpätie pojmu lenivosť, ktoré sme už konštatovali: lenivosť vystupuje jednak v pôvodnejších „telesných" kategóriách súvisiacich s neaktívnosťou a pomalosťou, jednak v abstraktnejších kategóriách, ako je napr. skazenosť, neurodzenosť a pod.

Štrukturáciu hesiel súvisiacich s pojmom lenivosť s ohľadom na už analyzované derivačné a lexikálnosémantické osobitosti možno aspoň ilustračne zaznamenať do nasledujúcej synonymickej mapy[2]. V tejto súvislosti upozorňujeme na metodologickú súvislosť makroštruktúry tezaurového slovníka s tzv. komponentovou analýzou[3], t.j. rozdeľovaním významu slova na čo najmenšie diferencovateľné významové jednotky, sémy. Dôležité je aj poznamenať, že jednotlivé kategórie a príklady v nich sa musia prelínať.

substantíva

a) osoby – ***leňoch, lenivec***: „ten, čo je neaktívny": *zdochliak*, *ulievač*, *vysedávač*, *povaľač*; „ten, čo sa neponáhľa": *trúd*, *postávač*, *hniloš*; „ten, čo

[1] Pozri bližšie KLÉGR, A. *Tezaurus jazyka českého*, s. 7–22 n.

[2] Významy jednotlivých kategórií určujeme na základe tezauru, kým synonymické výrazy súvisiace so slovami s koreňom *-len-* vyberáme so slovenských slovníkov. Ukáže sa tak, nakoľko je český význam tohto pojmu v naivnom chápaní podobný tomu slovenskému.

[3] „Komponentovou analýzou sa význam rozkladá na prvky (komponenty), v pozadí čoho je určovanie **vlastností**, prostredníctvom ktorých sa ktorých sa konštituovala **kategória** entít tvoriace extenziu daného významu." DOLNÍK, J. *Lexikológia*, s. 14 (zvýraznili I.T a L.D.).

je pomalý“: *trúd*, *povaľač*, *zdochliak*; „ten, čo si užíva telesný pôžitok“: *darmožráč*, *pecivál*; „ten, čo je skazený“: *darmožráč*, *darebák*, *daromník*; „ten, čo je neurodzený“: *darebák*, *hniliak*, *zdochlina*; „ten, čo sa niečomu vyhýba (práci, aktivite)“: *ulievač*, *lajdák*, *flákač*;

b) zvieratá

V tejto podkategórii sa vyčleňujú tri významové triedy („to, čo je neaktívne“; „to, čo sa neponáhľa“; „to, čo je pomalé“), kam by sme mohli zaradiť v prvom rade pomenovania zvierat ***leňochod*** a ***leňoch***. Sekundárne sem však patria všetky pomenovania zvierat, ktoré sa v jazykovom obraze sveta stotožňujú s lenivosťou, napr. *trúd*, *voš*, *kôň*. O prirovnaniach lenivých ľudí k zvieratám budeme ešte hovoriť.

c) vlastnosti a stavy – ***lenivosť***, ***leňošstvo***: „skazenosť“: *darebnosť*, *daromnosť*, *hnilosť*; „neaktívnosť“: *pomalosť*, *záhaľčivosť*, *povaľačstvo*, „pomalosť“: *povaľačstvo*, *zdochliactvo*, „vyhýbanie sa niečomu (práci, aktivite)“: *ulievactvo*, *lajdáctvo*, *flákačstvo*, „neuponáhľanosť“: *postávanie*, *hlivenie*;

adjektíva – ***lenivý***, ***leňošský***: „taký, čo je príznakom neaktívnosti“: *pohodlný*, *nenáhlivý*, *pasívny*; „taký, čo je príznakom telesného pôžitku“: *pohodlný*, *pohodlnícky*, *komótny*; „taký, čo je príznakom nedbalosti“: *nenáročný*, *nenáhlivý*.

slovesá – ***leňošiť***, ***leniť sa***, ***lenivieť***. Aj synonymá týchto slovies majú bez výnimky stavový charakter. Do tejto skupiny patrí niekoľko pojmových tried, ako sú „nosiť stav odpočinku“: *vegetiť*, *polihovať*, *pelešiť sa*; „nosiť stav nečinnosti “: *zaháľať*, *daromníčiť*, *hlivieť*; „nosiť stav neaktívnosti“: *hniť*, *mať dlhú chvíľu*; „nosiť stav neuponáhľanosti“: *postávať*, *ponevierať sa*.

Pri pohľade na synonymickú mapu z tezaura sa na príkladoch potvrdzuje obmedzenie deduktívnej metódy pri vymedzovaní rozsahu lexikálneho poľa: vidíme totiž, že v mape chýba význam „mať nechuť k práci“, čo je význam, ktorého závažnosť – a azda aj kultúrna podmienenosť – sa potvrdzuje pri pohľade na frazeológiu, parémie a kolokácie súvisiace s pojmom lenivosť. Frazémy majú často metaforickú povahu, a preto sú veľmi vhodné na sledovanie jazykovo viazaných bežne používaných (uzuálnych) metafor, ktoré sú realizáciou kognitívnych metafor.

Prevažné množstvo ustálených slovných spojení rôzneho druhu a kolokácií nachádzajúcich sa v slovenčine[1], ktoré súvisia s lenivosťou, sa významovo viaže na pojmovú doménu práce. Práca sa dáva do súvisu s inými pojmovými doménami, a to najmä pomocou metonymického vyplývania. Práca je v prirodzenom obraze sveta podmienkou bohatstva, a preto *komu sa nelení, tomu sa zelení*. Tu badáme súvislosť a archetypálnym poľnohospodársko-dedinským typom práce, ktorý sa objavuje aj v mnohých iných spojeniach. Naopak, kto nepracuje, *z lenivosti nezbohatne*, či *kto lenivo žije, sám seba bije* – ohrozuje existenčne seba a svojich blízkych. Príznačný je v tomto kontexte aj pomerne častý výskyt metonymických stotožnení lenivca so žobrákom v porekadlách, kde sa znásobuje morálny apel, napr. *ešte spí, keď už žobrák na tretiu dedinu zašiel* či *dlhé spanie – žobrácke kochanie*. V parémiách sa tiež personifikuje a metaforicky spája lenivosť s chudobou: *chudoba s lenivosťou chodí, lenivosť a bieda ruka v ruke chodia* alebo *lenivosť je matka núdze*.

To, že sa práca – a jej opak, záhaľka – dávajú v jazyku do súvislosti s hodnotami vidíme pri uzuálnych metaforách, v ktorých ktorých sa kontext práce spája s náboženským kontextom. Lenivosť je predsa jeden zo siedmich hriechov: *zhřešil sem v sedmi smirtelnými hříchy, v pýše, v hněvě, v závistě, v nenávisti, v smilstvě, v lakomstvě, v obžerstvě, v lenostvě* (15. stor.). Lenivosť je vo svetle tejto metafory stotožňovaná s neresťou (*lenivošč - žobrácká cnošč, lenivosť - špatná cnosť*) či rovno s hriechom (*leniwa ruka, hotowá hrichu muka*). Lenivosť sa okrem toho v ironickom zmysle metaforicky dáva do súvisu i s inými aspektmi kresťanského života, napr. *darebák má vždy nedeľu, krátka modlitba, dlhá klobása, paráda na parádu, a robota v pekle* a pod.

Nachádzame veľké množstvo ustálených pomenovaní, v ktorých sa objavuje ruka. Dá sa chápať ako hlavný orgán aktivity, sily a v neposlednom rade práce (už pri letmom pohľade do slovníka objavujeme kolokácie ako upracované ruky, *plné ruky práce*, *zveriť do rúk* a pod.). V súvislosti s lenivosťou je slovné spojenie *lenivá ruka* v mnohých variá-

[1] Tieto jednotky vyberáme z dostupných internetových i printových slovníkov, ktoré v úplnosti uvádzame v zozname použitej literatúry. Okrem toho sa ale pri hľadaní frazeológii ako neoceniteľná pomôcka ukázala zbierka A. P. Zátureckého *Slovenské príslovia, porekadlá, úslovia a hádanky*.

ciách pars pro toto synekdochickou skratkou pre lenivca: *lenivá ruka – hotová muka* / *hotové neščšscié* / *hotová bieda* / *hotová psota*. Vo frazeológii nachádzame aj iné pars pro toto synekdochy, a to najmä také, v ktorých vystupujú časti tela poukazujúce na stagnáciu, pomalosť a ťarbavosť, napr. *tučný od lenivosti fučí*, *obrastať tukom*, *ležať hore pupkom*, *vypekať si pupok* a pod. Tiež nie je „náhoda", že sa vo frazeológii lenivosť spája so spánkom, a to najmä v negatívnom zmysle: *iba vtedy vstáva, keď je žobrák už na piatej dedine*; *kto včas líha, včas vstáva, zle sa máva*; *kto včas líha, neskoro vstáva, horšie sa máva*. Lenivosť, spomalenosť sa však v jazyku spája s čímsi ešte horším a expresívnejším – s hnilobou, napr. *voda, kerá duho stojí, zesmradí sa*; *akýže si tlelý!*; *smrdí od hniloby*; *lenivi ag hnoj*. Pri tejto metafore sa už jasne ukazuje, že aj pôvodný telesný význam lenivosti sa zachoval v jazykovej anatómii tohto pojmu.

V súvislosti s lenivosťou nachádzame i niekoľko frazeologických prirovnaní, v ktorých sa lenivý človek prirovnáva k zvieraťu stereotypne vnímanému ako lenivé. Takéto vnímanie zvierat súvisí s antropocentrickou povahou jazykového obrazu prirodzeného sveta: človek ako pán tvorstva je tu mierou všetkých vecí. Zároveň ale výskumy ľudovej frazeológie poukazujú na relatívnosť a viacrozmernosť ľudových prirovnaní, keďže prirovnanie ako také nemá podobnú modelujúcu funkciu ako metafora, t.j. nespájajú sa v ňom dve pojmové domény, ale funguje najmä ako prostriedok intenzifikácie a konkretizácie. Táto vlastnosť prirovnania sa ukáže, keď si všimneme, ako sa v jazyku opakuje časť s prirovnávajúcim členom *jak kuň* (nár.)[1]: *mocni jak kuň – dobiti jak kuň – caha jak kuň – zdochnuti jak kuň*. Prirovnaním sa ilustruje pracovný profil človeka, a to z rôznych aspektov. Okrem koňa sa lenivec prirovnáva k „nízkym" zvieratám, ako je *pes* (pri ktorom sa tiež objavuje viac aspektov), *voš* a *trúd*.

Aký je jazykový obraz lenivosti? V prvom rade vidíme, že do veľkej miery buduje na etymológii: v mnohých dnešných významoch slova je zachovaný poukaz na staršie významy súvisiace s únavou a stratou fyzickej sily. Videli sme, že pri lenivosti sa značne uplatňuje jazyková

[1] Vychádzame z KOPINA, J.: Ustálené prirovnania v hornozemplínskom nárečí. In *Zo studnice rodnej reči*, s. 118–119.

axiológia – či už sa pojem lenivosti spája s telesnou neaktivitou (*polihovať*, *pelešiť*), alebo neochotou pracovať (*lenivý ako voš*), hodnotí sa negatívne, pretože vystupuje v protiklade s naivnou morálkou postavenou na činorodosti vychádzajúcej z nutnosti prežiť, ale aj v protiklade s kresťanskou morálkou, v intenciách ktorej sa lenivosť interpretuje ako hriech, čo do veľkej miery nachádza svoj odraz v jazyku (*lenivosť - špatná cnosť*). Okrem toho nás pohľad na formálnu stránku slov s koreňom -*len*- a následne aj ich synoným upozornil ešte na jednu stránku lenivosti, a síce že sa v jazyku vníma a hodnotí ako niečo dané, statické, ako vlastnosť, stav – nie ako proces.

Lenivosť ako pojem vychádzajúci z prirodzeného jazyka

Prečo psychológia „nepozná" lenivosť, prípadne lenivého človeka ako takého, aj keď sme si ukázali, že fenomén lenivosti je dosť významne zastúpený v jazyku a odzrkadľuje sa v ňom špecifický horizont ľudskej skúsenosti?

Termín (názov, odborný názov, odborný termín) chápeme v tejto práci ako názov pre triedu prvkov vymedzenú a koherentnú v systéme určitej vedeckej disciplíny. Musí byť systémový v rovine výrazu i obsahu. To, že vedecké uvažovanie nie je až také vzdialené od bežného, naivného uvažovania, ba že sa s ním prelína, sa empiricky dokazuje pri pohľade na slovnú zásobu. Tu v súvislosti s termínmi možno hovoriť o dvoch zo seba vyplývajúcich slovotvorných procesoch: na jednej strane ide o terminologizáciu, proces, v ktorom sa neutrálne slovo, v širšom zmysle výrazový prostriedok, z bežnej slovnej zásoby, stáva termínom v určitej sfére odborného poznania; jej opakom je determinologizácia, o ktorej hovoríme, keď sa systémový význam termínu „rozrušuje" používaním v bežnom jazyku, ale aj prienikom do iných vedeckých disciplín[1]. Príkladom na terminologizáciu je používanie slov *pamäť* („schopnosť uchovávať a vybavovať si vnemy") či *vedomie* („schopnosť človeka myslieť a uvedomovať si svoj vzťah k okoliu") ako termínov v psychológii, kde zaradením do pojmového aparátu disciplíny tieto pojmy na-

[1] Determinologizáciu ako jav súvisiaci s interdisciplinaritou chápe I. R. Galperin v *Stylistics*, s. 308.

dobúdajú status termínov, pričom ich terminologický význam je najčastejšie veľmi úzkou špecifikáciou slovného významu[1]. Dostatok príkladov na proces determinologizácie je možné nájsť v žurnalistike, napr. *rezort*, *nominácia*, *predseda* a pod.

V našom vymedzení pojmu termín v záujme docenenia motivácie terminológie bežným jazykom upúšťame od elementu „definícia", ktorý na vymedzenie termínu uplatňuje napr. I. Masár[2]. Pre nás je v súvislosti s terminológiou podstatnejší jav kategorizácie, ktorý nechápeme ako jav objektívnej, ale interpretačnej a antropologickej povahy[3]. V tejto súvislosti sa žiada uviesť etymologické poukazy slova definícia: ide o slovo pochádzajúce z lat. *de-finīre* s pôvodným významom „skončiť, ukončiť, zviazať"[4]. Toto slovo vhodne pomenúva proces, ktorým prechádza slovo z bežného jazyka v procese terminologizácie: jeho význam sa „zviaže", upevní v súlade s inými pojmami v danom odbore v záujme čo najvyššej ekonomickosti a komunikatívnosti. V terminológii vedných odborov, v textoch, ktoré produkuje veda, by sa mala realizovať komunikačná funkcia jazyka, ktorej dôsledkom bude uzavretá kódová štruktúra. Komunikačný kód musí byť vo vede identický pre expedienta i recipienta, vhodným ustrojením média komunikácie sa sleduje cieľ minimalizovať šumy a entropiu. Ideálom vedy, ako je známe už z jej dejín, je jazyk „očistený" od emócií a osobnostných vplyvov, jazyk objektivistický a abstraktný[5].

---

[1] Horecký (1956) práve ľudovosť a priezračnosť považuje za jedny z kritérií termínov. Neskorší výskum dynamiky slovenskej lexiky (1989) jeho kritériá potvrdzuje ako tendencie. Pozri HORECKÝ, J. *Základy slovenskej terminológie*; HORECKÝ, J. – BUZÁSSYOVÁ, K. – BOSÁK, J a kol.: *Dynamika slovnej zásoby súčasnej slovenčiny*. (Ďalej len „DSZSS".)

[2] Masár konštatuje, že keďže sa termíny často tvoria sémantickým posunom, je nutné ich v terminológii určitého odboru špecifikovať definíciou. MASÁR, I. *Príručka slovenskej terminológie*, s. 21.

[3] V súvislosti s povahou kategorizácie sa pre kognitívnu lingvistiku stala podnetnou prototypová teória E. Roschovej. Pozri LAKOFF, G. *Women, Fire, and Dangerous Things*, publikáciu, ktorá je venovaná problematike kategorizácie.

[4] Podľa etymológie z OED (2009).

[5] Pozri štúdiu P. Michaloviča, ktorý vidí prínos pražského štrukturalizmu v tom, že chápal štýlovú klasifikáciu na základe rôznych funkcií jazyka – nielen podľa „klasickej" komu-

Termín vychádza zo slova, je slovom motivovaný. Terminologizácia zahŕňa dva spôsoby tvorenia termínov[1]: lexikálny vzniká uplatňovaním špecifických slovotvorných prostriedkov pri tvorbe termínov (napr. prípona *-izmus* na označenie umeleckých smerov). Z hľadiska našej práce je vhodnejšie sa zamerať druhý spôsob – sémantický. Ide o rôzne spôsoby posuny významov, ktoré možno vysvetľovať ako metaforické (prípad termínov ako *hlava kolesa*, *žeriav*), metonymické (termín *politická strana* bol pôvodne motivovaný tým, na ktorej strane parlamentu zástupcovia ľudu sedeli) alebo synekdochické (pri termíne sa môže spresňovať, alebo, naopak, zužovať význam slova). Prečo teda slová ako lenivý alebo lenivosť nepodstúpili – alebo, lepšie povedané, – prečo by nemohli podstúpiť – podobné zmeny významu a plynulo prejsť do terminológie psychológie? Veď v nej ako termíny nájdeme iné slová z bežného jazyka, napr. *zabúdanie*, *myslenie*, *postoj* a pod.

Ak by definícia mala mať objektivistickú a logickú povahu, nemal by byť problém „očistiť" lenivosť v očiach v psychológie. Rozhodne by nemal byť problém oddeliť dva významy lenivosti: naivný s poukazmi na darebáctvo, necnosť a zavrhnutiahodné lajdáctvo od významu vedeckého, v ktorom by sa zohľadnili iba objektívne stránky tohto javu. Prečo to ale (skoro)[2] nikto neurobil? Na motivovanosť terminológie jazykom – dnes by sme povedali, že prirodzeným – upozorňuje J. Horecký už pred vyše polstoročím: „Nemožnosť použiť ľubovoľné slovo v ľubovoľnom význame a tým menej ľubovoľné slovo ako názov určitej veci, ako termín vyplýva zo skutočnosti, že každý termín je jazykový znak a že ako taký je vždy nejako motivovaný."[3] Práve motivovanosť jazykových jednotiek, ktorú sme si dokázali aj v analýze obrazu lenivosti v slovenskom jazyku, mám ukazuje, kde je problém vedeckého jazyka. Vedecký jazyk je postavený na mýte objektívnosti[4] definície,

nikačnej, ktorú na začiatku 20. storočia kanonizoval F. de Saussure. MICHALOVIČ, P. Jazyky v jazyku. In *Romboid*, s. 32–37.

[1] DSZSS , s. 262 n.

[2] Tu odkazujeme čitateľa na našu ďalšiu pripravovanú prácu, v ktorej si pojem lenivosť budeme všímať už priamo v psychológii.

[3] HORECKÝ, J. *Základy slovenskej terminológie*, s. 39.

[4] Termín G. Lakoffa a M. Johnsona, ktorý sa objavil v publikácii *Metaphors We Live By*.

v dôsledku ktorého ignoruje, „nevie" a „nevidí", pretože „nechce" vidieť, že pod rovinou abstrakcií, kodifikácií a definícií stále funguje bežný jazyk ako jedinečný ľudský a zároveň kultúrne podmienený pohľad na svet, z ktorého vedecký jazyk, v lotmanovskom zmysle sekundárny modelujúci systém, musí nevyhnutne čerpať.

Záver a čo bude ďalej

Jazykový obraz akoby lenivosť „predurčoval" k vedeckej neopertívnosti. Lenivosť svojou etymológiou poukazuje na slabosť a neschopnosť jedinca, svojím synonymickým rozvrstvením a svojou prítomnosťou vo frazeológii nám ukazuje obraz nepracovitého, necnostného človeka, ktorý preto škodí svojím blížnym. A čo je azda najdôležitejšie, na rozdiel od psychologického pojmu motivácia, ktorý sa vzťahuje na externé javy, lenivosť je vlastnosť vzťahujúca sa v prirodzenom jazyku na subjekt. Človek *lenivý ako voš* v prirodzenom jazyku nie je človek nemotivovaný – on je lenivý, pretože je lenivý.

Cieľom našej práce však nie je pojem lenivosť definovať len negatívne. Práve naopak, nazdávame sa, že lenivosť ako pojem si dokáže nájsť miesto v terminológii psychológie a pri jej definovaní sa musí vziať do úvahy situácia v primárnom prameni, t.j. v bežnom jazyku, keďže sa veľmi nemožno oprieť o zdroje priamo z odboru. Pri „znovuobjavení" lenivosti v psychológii ako vo vede o človeku je preto nutné rešpektovať fenomén jazyka z hľadiska jeho používateľa, človeka.

Zoznam bibliografických odkazov

Knižné zdroje:

DOLNÍK, Juraj. *Lexikológia*. Druhé nezmenené vydanie. Bratislava: Vydavateľstvo UK, 2007. ISBN 987-80-223-2308-6.

ERHART, Adolf – VEČERKA, Jaroslav. *Úvod do etymologie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1981.

GALPERIN, Ilya Romanovich. *Stylistics*. 3rd edition. Moscow, 1981.

HORECKÝ, Ján. *Základy slovenskej terminológie*. Bratislava: Vydavateľstvo slovenskej akadémie vied, 1956.

HORECKÝ, Ján – BUZÁSSYOVÁ, Klára – BOSÁK, Ján a kol. *Dynamika slovnej zásoby súčasnej slovenčiny*. Bratislava: Veda, 1989. ISBN 80-224-0047-5.

KOPINA, Ján. Ustálené prirovnania v hornozemplínskom nárečí. In: *Zo studnice rodnej reči*. Zostavili Katarína Balleková, Miloslav Smatana. Bratislava: Veda, 2005, s. 118-119. ISBN 80-224-0870-0.

KONŠTANTÍN. Proglas. In *Z klenotnice staršieho slovenského písomníctva*: *I. Stredovek*. 2. vydanie. Bratislava: Tatran, 2007, s. 21-25. ISBN 978-80-222-0541-2. Zostavil, predslov, sprievodné texty, edičnú poznámku a vysvetlivky napísal Jozef Minárik.

KRUPA, Viktor. *Metafora na rozhraní vedeckých disciplín*. Bratislava : Tatran, 1990. 170 s. ISBN 80-222-0130-8.

LAKOFF, George. *Women, Fire, and Dangerous Things*. Chicago – London : The University of Chicago Press, 1987. ISBN 0-226-46804-6.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago : University of Chicago Press, 2003. ISBN 0-226-46801-1.

MASÁR, Ivan. *Príručka slovenskej terminológie*. Bratislava: Veda, 1991. ISBN 80-224-0341-5.

MICHALOVIČ, Peter. Jazyky v jazyku. In *Romboid*. 1995, č. 10, s. 32–37.

Morfológia slovenského jazyka. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1966.

ONDRUŠ, Šimon. *Odtajnené trezory slov II*. Martin: Matica slovenská, 2002. ISBN 80-7090-659-6.

PUKANEC, Martin. *Od indoeurópčiny k praslovančine*: *Prehľad jazykových zmien s príkladmi v etymologickom slovníčku*. Brno: Tribun EU, 2010. ISBN 978-807399-232-3.

VAŇKOVÁ, Irena. *Nádoba plná řeči: Člověk, řeč a přirozený svět*. Praha : Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1122-8.

VAŇKOVÁ, Irena, et al. *Co na srdci, to na jazyku: Kapitoly z kognitivní lingvistiky*. Praha : Karolinum, 2005. ISBN 80-246-0919-3.

Slovníky:

HLUŠÍKOVÁ, Marta. *Latinsko-slovenský slovník*. Bratislava: Kniha-Spoločník, 2003. ISBN 80-88814-36-7.

Historický slovník slovenského jazyka: K-N: II. diel. Zodpovedný redaktor Andrej Šumec. Bratislava: Veda, 1992. ISBN 80-224-0385-7. Dostupné online na slovnik.juls.savba.sk.

IVANOVÁ-ŠALINGOVÁ, Mária. *Homonymický slovník*. Veľký Šariš: SAMO-AAMM, 1997. ISBN 80-967524-2-1.

KLÉGR, Aleš. *Tezaurus jazyka českého*: *Slovník českých slov a frází souznačných, blízkých a příbuzných*. Praha: NLN, 2008. ISBN 978-80-7106-920-1.

Krátky slovník slovenského jazyka. 4., doplnené a upravené vyd. Redigovali: J. Kačala – M. Pisárčiková – M. Považaj. Bratislava : Veda, 2003. 988 s. ISBN 80-224-0750-X. Dostupný online na slonik.juls.savba.sk.

MACHEK, Václav. *Etymologický slovník jazyka českého*. Podľa 3. vydania z r. 1971. Praha: NLN, 1997. ISBN 80-7106-242-1.

The Oxford Dictionary of English Etymology. Editor C. T. Onions. Oxford: Oxford University Press, 1996. ISBN 978-0-19-861112-7.

The Oxford English Dictionary. 2nd Edition, Version 4.0 [CD-ROM]. Ed. John Simpson. Oxford: Oxford University Press, 2009. ISBN-10: 0199563837.

Pravidlá slovenského pravopisu. 3. upravené a doplnené vydanie. Red. M. Považaj. Bratislava: Veda, 2000. ISBN 80-224-0655-4. Dostupné online na slovnik.juls.savba.sk.

REJZEK, Jiří. *Český etymologický slovník*. Voznice: LEDA, 2001. ISBN 80-85927-85-3.

Slovník slovenského jazyka I - VI. Hlavný redaktor dr. Štefan Peciar, CSc.. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1959 – 1968. Dostupné online na slovnik.juls.savba.sk.

Slovník slovenských nárečí II: *L-P(povzchádzať)*. Zodpovedný redaktor Emil Borčin. Bratislava: Veda, 2006. ISBN 80-224-0900-6.

Slovník súčasného slovenského jazyka: H - L. 2. zv. Editor Ľubica Balážová a kol. Bratislava: Veda, 2011. ISBN 978-80-224-1172-1.

SMIEŠKOVÁ, Elena. *Malý frazeologický slovník*. 5.vyd. Bratislava : SPN, 1989. 270 s. ISBN 80-08-00009-0.

SOKOLOVÁ, Miloslava, et al. *Morfematický slovník slovenčiny*. Prešov : Náuka, 1999. 530 s. ISBN 80-968202-1-4.

Synonymický slovník slovenčiny. Tretie, nezmenené vydanie. Bratislava : Veda, 2004. 998 s. ISBN 80-224-0801-8. Dostupné online na slovnik.juls.savba.sk.

ZÁTURECKÝ, Adolf Peter. *Slovenské príslovia, porekadlá, úslovia a hádanky*. Bratislava: Tatran, 2005. ISBN 80-222-0527-3.

Použité skratky

Skratky jazykov: ang. – anglicky; fr. – francúzsky; gót. – gótsky; gr. – grécky; ch. – chorvátsky; ide. – indoeurópsky; laš. – lašsky; lat. – latinsky; lit. – litovsky; lot. – lotyšsky; poľ. – poľsky; psl. – praslovansky; nhn. – novohornonemecky, teda súčasnou nemčinou; r. – rusky; s. – srbsky; slk. – slovensky; stang. – staroanglicky; stč. – staročesky; stfríz. – starofrízsky; stn. – staronórsky; sthn. – starohornonemecky; stp. – staropoľsky;

Skratky publikácií

Používame už zažité skratky publikácií a slovníkov (napr. MSJ, KSSJ) a uvádzame aj niekoľko nových skratiek pre slovníky, na ktoré sa v texte odvolávame viackrát.

DSZSS – publikácia *Dynamika slovnej zásoby súčasnej slovenčiny* z r. 1989
KSSJ (2003) – *Krátky slovník slovenského jazyka* z r. 2003
Machek (1997) – Machkov *Etymologický slovník jazyka českého* z r. 1997
MSJ – akademická *Morfológia slovenského jazyka* z r. 1966
ODEE (1996) – *The Oxford Dictionary of English Etymology* z r. 1996
OED (2009) – *The Oxford English Dictionary* CD-ROM z r. 2009
PSP – *Pravidlá slovenského pravopisu* z r. 2003
Rejzek (2001) – Rejzkov *Český etymologický slovník* z r. 2001
SSJ – *Slovník slovenského jazyka* z r. 1959 – 1968
SSS (2000) – *Synonymický slovník slovenčiny* z r. 2000

Iné skratky

fem. – feminínum (ženský rod)
neosob. – neosobné sloveso
nár. – nárečovo

EFEKTÍVNEJŠIE AKTÍVNE OPATRENIA NA TRHU PRÁCE?

Martina Kormošová

Problém dlhodobej nezamestnanosti a potreba riešenia tohto problému vyústila do prijatia niekoľkých novelizácií zákona o službách zamestnanosti. Ich hlavným cieľom je zníženie nezamestnanosti prostredníctvom efektívnejšieho využívania ***aktívnych opatrení na trhu práce***[1].

[1] ***Aktívne opatrenia na trhu práce*** podľa zákona č. 5/2004 Z. z. o službách zamestnanosti v z. n. p. sú:

- § 32 - Sprostredkovanie zamestnania,
- § 42 - Informačné a poradenské služby,
- § 43 - Odborné poradenské služby ,
- § 44 - Vzdelávanie a príprava pre trh práce,
- § 49 - Príspevok na samostatnú zárobkovú činnosť,
- § 49a - Príspevok na zapracovanie znevýhodneného UoZ,
- § 50 - Príspevok na zamestnávanie znevýhodneného UoZ,
- § 50a - Príspevok na podporu udržania v zamestnaní zamestnancov s nízkymi mzdami,
- § 50b - Podpora zamestnávania znevýhodneného UoZ v sociálnom podniku,
- § 50i - Príspevok na podporu regionálnej a miestnej zamestnanosti,
- § 50j - Príspevok na podporu zamestnanosti na realizáciu opatrení na ochranu pred povodňami a na riešenie následkov mimoriadnej situácie,
- § 51 - Príspevok na vykonávanie absolventskej praxe,
- § 52 - Príspevok na aktivačnú činnosť formou menších obecných služieb pre obec alebo formou menších služieb pre samosprávny kraj,
- § 52a - Príspevok na aktivačnú činnosť formou dobrovoľníckej služby,
- § 53 - Príspevok na dochádzku za prácou,
- § 53a - Príspevok na presťahovanie za prácou,
- § 53b - Príspevok na dopravu do zamestnania,
- § 53d - Príspevok na vytvorenie nového pracovného miesta,
- § 54 - Pilotné projekty,
- § 55a - Príprava na pracovné uplatnenie občana so zdravotným postihnutím,
- § 56 - Príspevok na zriadenie chránenej dielne alebo chráneného pracoviska,
- § 56a - Príspevok na udržanie občana so zdravotným postihnutím v zamestnaní,
- § 57 - Príspevok občanovi so zdravotným postihnutím na prevádzkovanie alebo vykonávanie SZČ,
- § 57a - Príspevok na obnovu alebo technické zhodnotenie hmotného majetku chránenej dielne alebo chráneného pracoviska,
- § 59 - Príspevok na činnosť pracovného asistenta,

Jednou z posledných novelizácií zákona č. 5/2004 Z. z. o službách zamestnanosti je Zákon č. 120/2011 Z. z. s účinnosťou odo dňa 1. júla 2011. Účelom tejto novely je udržiavanie a získavanie pracovných návykov dlhodobo nezamestnaných občanov prostredníctvom využívania *príspevku na aktivačnú činnosť* /§52 a §52a/. Podľa dôvodovej správy je uvedený zákon súčasťou opatrení, ktoré majú podporovať integráciu znevýhodnených skupín na trh práce najmä v zaostávajúcich regiónoch s vysokou mierou nezamestnanosti. Je zavádzaná nová forma aktivačnej činnosti, a to ***menšie služby***[1]. Ich vykonávanie je koncipované na základe *dobrovoľnosti*. Koncept dobrovoľnosti vykonávania menších služieb sa premietol aj do doplneného § 36 ods. 5 písm. b). Podľa uvedeného ustanovenia sa odmietnutie účasti na aktivačnej činnosti vo forme menších služieb nepovažuje za nespoluprácu UoZ, teda účasť na uvedenej činnosti je dobrovoľná.

Novela umožňuje vykonávanie menších obecných služieb alebo menších služieb pre samosprávny kraj. Súbežné vykonávanie však nie je možné. Dlhodobo nezamestnaný ich môže vykonávať počas 6 kalendárnych mesiacov v rozsahu najviac 20 hodín týždenne, okrem týždňa, v ktorom sa služba začala. Opakovane môžu byť vykonávané najviac počas ďalších 12 kalendárnych mesiacov.

Dôvodová správa k novele tiež uvádza, že zavedením novej formy aktivačnej činnosti budú môcť správcovia ciest a vodných tokov využívať dlhodobo nezamestnaných na odstraňovanie odpadov, nečistôt na cestách a na brehoch riek. Od využitia uvedenej aktivačnej činnosti sa zároveň očakáva pomoc pri znížení rizika povodní. V neposlednom rade sa vykonávaním aktivačnej činnosti udržujú pracovné návyky

• § 60 - Príspevok na úhradu prevádzkových nákladov chránenej dielne alebo chráneného pracoviska a na úhradu nákladov na dopravu zamestnancov.

[1] ***Menšie služby*** – forma aktivačnej činnosti dlhodobo nezamestnaných občanov vykonávaním prác, ktoré sú určené na tvorbu, ochranu, udržiavanie a zlepšovanie životného prostredia a na pomoc pri mimoriadnych udalostiach a odstraňovaní ich následkov. Menšie služby sú vykonávané pre samosprávny kraj, organizované samosprávnym krajom alebo rozpočtovou organizáciou alebo príspevkovou organizáciou, ktorej zakladateľom alebo zriaďovateľom je samosprávny kraj.

dlhodobo nezamestnaných občanov odkázaných na dávku v hmotnej núdzi a na príspevky k dávke v hmotnej núdzi.

Novela zmenila aj *miestnu príslušnosť úradu práce, sociálnych vecí a rodiny* na poskytnutie príspevku na aktivačnú činnosť. Príspevok poskytoval ÚPSVaR, v ktorého územnom obvode sa obec, ktorej bol príspevok poskytovaný, nachádzala. Po novom ho však poskytuje ÚPSVaR, v územnom obvode, ktorého má dlhodobo nezamestnaný občan trvalé bydlisko.

Táto novela okrem úpravy podmienok príspevku na aktivačnú činnosť zmenila aj *maximálnu vekovú hranicu na získanie príspevku na vykonávanie absolventskej praxe zo súčasných 25 rokov na 26 rokov.*

V rámci novelizácie zákona č. 235/1998 Z. z. o príspevku pri narodení dieťaťa bol dňa 30. 11.2011 NRSR novelizovaný aj § 50j zákona č. 5/2004 Z. z. o službách zamestnanosti.

Tento *príspevok na podporu zamestnanosti na realizáciu opatrení na ochranu pred povodňami a na riešenie následkov mimoriadnej situácie* sa poskytuje mesačne vo výške 95% z celkovej ceny práce zamestnanca za kalendárne mesiace, počas ktorých na vytvorenom pracovnom mieste vykonával dohodnutý druh prác. Príspevok sa poskytuje zamestnávateľovi, ktorým je obec alebo právnická osoba, ktorej zakladateľom alebo zriaďovateľom je obec, ktorý vytvorí pracovné miesto v okrese, v ktorom priemerná miera evidovanej nezamestnanosti je vyššia ako 25 %, najviac počas šiestich kalendárnych mesiacov. (V okrese Prešov bola priemerná miera evidovanej nezamestnanosti za rok 2011 16,89% a v okrese Sabinov 25,41%.) Zamestnávateľovi sa jednorázovo poskytuje aj príspevok na úhradu časti nákladov na pracovné náradie potrebné na realizáciu týchto opatrení vo výške 95% preukázaných nákladov, najviac vo výške 40 € na jedno vytvorené pracovné miesto.

Ďalším „ novým“ príspevkom, ktorí funguje už asi dva roky je *príspevok na podporu regionálnej a miestnej zamestnanosti (§ 50i)*. Zámerom zavedenia tohto príspevku bola podpora vstupu vybraných skupín znevýhodnených uchádzačov o zamestnanie na trh práce, taktiež podpora regionálnej a miestnej zamestnanosti a zmierňovanie regionálnych disparít. Príspevok je určený pre zamestnávateľov, ktorí prijmú do pracovného pomeru na určitý čas /v trvaní najmenej deviatich mesiacov/

znevýhodnených uchádzačov o zamestnanie. Dôležité je, že počas prvých troch mesiacov je refundovaná mzda vo výške 90 % z celkovej ceny práce zamestnanca, počas ďalších troch mesiacov vo výške 80 % z celkovej ceny práce zamestnanca a počas ostatných troch mesiacov vo výške 70 % z celkovej ceny práce zamestnanca.

Ostáva však stále otázne do akej miery tieto nové, alebo už niekoľko rokov zaužívané nástroje aktívnych opatrení trhu práce pomôžu dlhodobo nezamestnaným a znevýhodneným UoZ nájsť si prácu, ktorá nebude dotovaná zo štátneho rozpočtu, alebo z Európskeho sociálneho fondu. Do parlamentu bola v roku 2012 opäť predložená novelizácia zákona o službách zamestnanosti, ktorá reaguje na potrebu pripraviť návrh opatrení, ktorými sa ***predpokladá efektívnejšie využitie výdavkov na aktívnu politiku trhu práce.*** Cieľom navrhovaných úsporných opatrení je znížiť finančné nároky na uplatňovanie aktívnych opatrení na trhu práce bez ohrozenia základného zámeru, a to prostredníctvom nich znižovať nezamestnanosť a podporovať vstup znevýhodnených skupín na trh práce.

Konkrétne boli navrhnuté tieto opatrenia:

a) *sprísnenie nastavenia podmienok pre poskytnutie príspevku na samostatnú zárobkovú činnosť* s cieľom zabezpečenia efektívnejšieho čerpanie finančných prostriedkov z verejných zdrojov a tak zamedziť ich zneužívaniu. Sprísnenie podmienok zahŕňa:

- zavedenie preukazovania prevádzkovania alebo vykonávania samostatnej zárobkovej činnosti najmenej jedenkrát ročne,
- predĺženie povinného obdobia prevádzkovania alebo vykonávania samostatnej zárobkovej činnosti z dvoch na tri roky,
- vypustenie 3-mesačnej podmienky vedenia v evidencii UoZ ako podmienky pre vznik nároku na príspevok,
- zavedenie povinnosti dosahovania zdaniteľného príjmu z tejto činnosti vo výške dvojnásobku sumy poskytnutého príspevku,
- zavedenie časového obmedzenia 24 mesiacov na poskytnutie príspevku UoZ, ktorí pred zaradením do evidencie pozastavili, prerušili alebo skončili prevádzkovanie alebo vykonávanie samostatnej zárobkovej činnosti,

- zvýšenie hranice pre opätovné poskytnutie príspevku na samostatnú zárobkovú činnosť z 5 na 10 rokov od začatia prevádzkovania samostatnej zárobkovej činnosti, na ktorú bol poskytnutý príspevok,
- zníženie výšky príspevku o 10 % a zmena základne pre jeho výpočet (zo stanoveného % 16-násobku celkovej ceny práce na násobok priemernej mzdy),
- vylúčenie poskytovania príspevku v krajoch, v ktorých všetky okresy majú nižšiu alebo rovnakú mieru evidovanej nezamestnanosti ako 70 % celoslovenského priemeru.

b) *objektivizovanie výšky príspevku na vykonávanie absolventskej praxe a príspevku na aktivačnú činnosť formou dobrovoľníckej služby zo sumy 100 % životného minima na 70 %* z dôvodu, aby jeho výška za určený rozsah hodín nepresahovala výšku minimálnej mzdy pri porovnateľnom rozsahu odpracovaných hodín.

V oblasti podpory zamestnávania občanov so zdravotným postihnutím bolo navrhnuté:

a) zohľadnenie miery poklesu schopnosti občana so zdravotným postihnutím vykonávať zárobkovú činnosť pri poskytovaní príspevku,

b) zmena základne pre výpočet výšky príspevku na násobok celkovej ceny práce, resp. na násobok priemernej mzdy zamestnanca v hospodárstve SR,

c) zjednotenie, v porovnaní so súčasným právnym stavom, časového obdobia určeného na udržanie pracovného miesta v chránených dielňach alebo na chránených pracoviskách, a to na päť rokov,

d) zosúladenie podmienok poskytovania príspevku občanovi so zdravotným postihnutím na prevádzkovanie alebo vykonávanie samostatnej zárobkovej činnosti s podmienkami pre výkon samostatnej zárobkovej činnosti,

e) vypustenie príspevku na obnovu alebo technické zhodnotenie hmotného majetku chránenej dielne alebo chráneného pracoviska,

f) zúženie okruhu prevádzkových nákladov na účely poskytovania príspevku na úhradu prevádzkových nákladov chránenej dielne alebo chráneného pracoviska a na úhradu nákladov na dopravu zamestnancov a zníženie jeho výšky.

Predložený materiál súčasne navrhuje zaviesť pre silové rezorty výnimku z povinnosti zamestnávať povinný podiel občanov so zdravotným postihnutím na celkovom počte svojich zamestnancov v súlade s uplatnenou výhradou Slovenskej republiky k ustanoveniu čl. 27 ods. 1 písm. a) Dohovoru Organizácie Spojených národov o právach osôb so zdravotným postihnutím.

Predložený zákon okrem toho navrhuje novelizovať zákon č. 663/2007 Z. z. o minimálnej mzde v znení zákona č. 354/2008 Z. z. a zákona č. 460/2008 Z. z., a to s cieľom motivácie zamestnávateľov k prijímaniu absolventov škôl a dlhodobo nezamestnaných občanov do pracovného pomeru.

Záver

Slovensko má najväčší problém s nedostatočným vytváraním nových pracovných miest. Nedarí sa to zmierňovať ani aktívnou politikou trhu práce. Každá vláda sa pritom snaží riešiť tento problém prostredníctvom dočasného vytvárania pracovných príležitostí cez verejnoprospešné/aktivačné práce. To vytvára u ľudí pocit štátneho paternalizmu, ktorý je typický nízkou ochotou a motivácia legálne sa zamestnať a aktívne si hľadať prácu. Súvisí to aj s demotivačne nastavenými sociálnymi dávkami – podporou v nezamestnanosti, ako aj dávkami sociálnej pomoci. Minimálny rozdiel medzi (možnými) príjmami zo sociálnej siete a príjmami z práce prispieva k preferencii pasívneho prijímania sociálnych dávok pred hľadaním si zamestnania. V podmienkach Slovenska sa v značnej miere prejavuje „pasca nezamestnanosti“, ako aj ostatné „sociálne pasce“. Výzvou do budúcnosti je nastavenie sociálneho systému a prepojenie dávok v nezamestnanosti a sociálnej pomoci tak, aby dávky boli cielene adresné (na chudobných, nie na nepracujúcich, pričom tieto dve kategórie sa nemusia zhodovať) a motivujúce hľadať si legálne zamestnanie.

Zoznam bibliografických odkazov:

HANGONI, T.: Outline of the present situation of the long-term unemployed and citizens older than 50 years of age in Labor maket - an interpretation of study results. In: *Sociálna a duchovná revue*. *Vedecko-odborný recenzovaný zborník.* PU v Prešove, PBF 2010, roč. I/2010, s. 84-88. ISBN 978-80-555-0156-7.

KUŠNÍROVÁ, E. - KORMOŠOVÁ, M.: Význam deklarácie práv dieťaťa v sociálnej práci. In: *Pravoslávny teologický zborník*. PU v Prešove, PBF 2009, roč. XXXV (20), s. 46-50. ISBN 978-80-8068-999-5.

MAREŠ, P.: *Nezaměstnanost jako sociální problém*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998. 172 s. ISBN 80-901424-9-4.

MARTINCOVÁ, M.: *Nezamestnanosť ako makroekonomický problém*. 1. vyd. Iura Edition, Bratislava 2002. ISBN 80-89047-31-9.

Novela zákona o službách zamestnanosti. (online). [cit. 2012-03-06]. Dostupné na internete:<http://www.ulclegal.com/sk/bulletin-pro-bono/2011/04/3012-novela-zakona-o-sluzbach-zamestnanosti>.

Novela zákona o službách zamestnanosti. (online). [cit. 2012-03-06]. Dostupné na internete:<http://www.epi.sk/440/Novela-zakona-o-sluzbach-zamestnanosti_38635.aspx>.

Od 1. januára 2012 je aktuálna novela zákona o službách zamestnanosti. (online). [cit. 2012-03-06]. Dostupné na internete:<http://www.krajina.gov.sk/26230/od-1-januara-2012-je-aktualna-novela-zakona-o-sluzbach-zamestnanosti.php>.

Sociálna politika a zamestnanosť. Vydáva Ústredie práce, sociálnych vecí a rodiny a Ministerstvo práce, sociálnych vecí a rodiny SR. 2005. Bratislava: Iress, s.r.o. 1 x mesačne. ISSN: 13365053.

URAMOVÁ, M.: *Trh práce a jeho nedokonalosti*. 1. vyd. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela – OZ Ekonómia, 2004. 127 s. Ekonomická fakulta. ISBN 80-8083-011-8.

VOROBEL, J.: Zmeny v zákone o službách zamestnanosti. In: *Pravoslávny teologický zborník* PU v Prešove, PBF 2009, roč. XXXV (20), s. 16-23 ISBN 978-80-8068-999-5

Vyhláška MPSVaR SR č. 31/2004 Z. z., ktorou sa vykonáva §69 ods. 1 zákona č. 5/2004 Z. z. o službách zamestnanosti a o zmene a doplnení niektorých zákonov v z. n. p.

Vyhláška MPSVaR SR č. 44/2004 Z. z., ktorou sa vykonáva § 69 ods. 2 zákona č. 5/2004 Z. z. o službách zamestnanosti a o zmene a doplnení niektorých zákonov v z. n. p.

Zákon č. 5/2004 Z. z. o službách zamestnanosti a o zmene a doplnení niektorých zákonov v z. n. p.

PRAVOSLÁVNY BIBLICKÝ ZBORNÍK
I/2012

Zborník katedry biblických náuk
Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove

Editor: ThDr. Ján Husár, PhD.
Recenzenti: prof. ThDr. Milan Gerka, CSc.
dr. Roman Dubec

Technický redaktor: ThDr. Ján Husár, PhD.

Rok vydania: 2012
Počet strán: 153

Vydavateľ: Diecezjalny ośrodek Kultury Prawoslavnej
ELPIS v Gorlicach
Dostupné na: http://www.okp-elpis.pl/book,0,0,Wydawnictwa.html

ISBN 978-83-63055-05-9