

ThDr. Ján Husár, PhD. (ed.)

PRAVOSLÁVNY BIBLICKÝ ZBORNÍK
II/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.
dr. Paisij (Piotr Martyniuk), episkop
dr. Roman Dubec

Recenzenti: prof. ThDr. Milan Gerka, CSc.
doc. ThDr. Kryštof (Pulec), PhD., metropolita
dr. Paisij (Piotr Martyniuk), episkop
dr. Roman Dubec

Príspevky neprešli jazykovou úpravou.

ISBN 978-83-63055-08-0

OBSAH

ŠTEFAN PRUŽINSKÝ	
<i>Svätý Duch ako svetlý tieň</i>	5
ALEXANDER CAP	
<i>Targumy</i>	13
ALEXANDER CAP	
<i>Pešita – sýrsky preklad</i>	16
ALEXANDER CAP	
<i>Latinské preklady – Vetus Latina</i>	19
EPISKOP ANTONIJ (BOGOSLOVSKIJ)	
<i>Syn človeka (Pokus o výklad)</i>	21
JÁN HUSÁR	
<i>Exegéza 7. žalmu (3. časť)</i>	31
JÁN HUSÁR	
<i>Exegéza 7. Žalmu (4. časť)</i>	55
MIROSLAV ŽUPINA	
<i>Biblické chápanie vzťahu adopcie</i>	65
vladyka KRYŠTOF (PULEC), metropolita	
<i>Otec Porfyrios o zármutku a radosti</i>	75
vladyka KRYŠTOF (PULEC), metropolita	
<i>Otec Porfyrios o nemoci</i>	81
vladyka KRYŠTOF (PULEC), metropolita	
<i>Otec Porfyrios – Prozreteľnosť a zázračné činy</i>	87

VÁCLAV JEŽEK

The Holy Spirit and the Church as a living organism100

PAISJUSZ (MARTYNIUK), biskup

Działalność św. apostoła Pawła115

PAISJUSZ (MARTYNIUK), biskup

Sakramenty święte w kościele prawosławnym136

VASYL KUZMYK

Idea logos vo filozofii Sokrata, Platóna, Aristotela a stoikov.....181

MAROŠ ŠIP

Alternatívna školská edukácia v spoločnosti (Waldorfská škola)188

LUCIA DROTÁROVÁ, IGOR TYŠŠ

Lenivosť – psychologická terra incognita?194

MARTINA ŠIPOVÁ

Sociálno-etická otázka darčovstva orgánov. živý, mŕtvy darca

a xenotransplantácia213

NADEŽDA SIČÁKOVÁ

Lexikón hymnografických termínov (časť tretia)225

SVÄTÝ DUCH AKO SVETLÝ TIENĽ

Štefan Pružinský

V opise Preobrazenia Isusa Christa v Evanjeliu podľa Matúša sa hovorí: „Kým ešte (Peter) hovoril, hľa, zahalil ich svetlý oblak a vtom z oblaku prehovoril hlas: „Toto je môj milovaný Syn, v ktorom mám zaľúbenie; Jeho počúvajte“¹ (gr. ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἰδοὺ νεφέλη φωτεινὴ ἐπεσκίασεν αὐτούς, καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα· Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· αὐτοῦ ἀκούετε·; csl. ѿмѣ (же) ѣмѹ глаголющѹ, еѣ, ѡблакъ свѣтелъ ѡрече ѡ нѣхъ: ѡ еѣ, глаголющѹ ѡблакъ глагола: еѣи ѣсть снѣхъ мой возлюбленный, ѡ немѣже ѣговолюхъ: тогда послѣшайте).

Na návrh Svätého apoštola Petra postaviť na hore Tábor tri stánky pre Isusa Christa a prorokov Mojžiša a Eliáša neodpovedali proroci a dokonca ani Christos, ale sám Boh Otec, ktorý sa ozval z oblaku slovami: „Toto je môj milovaný Syn, v ktorom mám zaľúbenie; Jeho počúvajte“. Z tejto odpovede mohol apoštol Peter pochopiť, že nie my ľudia máme radiť Bohu, kde má prebývať a čo má robiť, ale Boh má viesť nás a my máme počúvať Jeho a nasledovať Ho. Christos je Ten, ktorý nám zjavuje vôľu Boha a my sa máme prispôbiť Jeho Evanjeliu, ísť za Ním všade, kde ide On, kde nás On posielá. S Ním máme ísť žiť Jeho život, zdieľať s Ním Jeho radosti aj smútok, byť s Ním na svadbe aj na pohrebe, pri krste aj pri pomazaní svätým myrom, pri mori aj na horách, v dome aj na pustom mieste, medzi ľuďmi aj v samote, v meste aj na dedine, na zemi aj v nebi, v tele aj v duši, v chráme aj v škole, pri kňazoch aj pri učiteľoch zákona, pri bohatých colníkoch aj chudobných bezdomovcoch, na návšteve u politikov aj pri robotníkoch, sluhoch a slúžkach, pri kráľoch a prokurátoroch aj medzi prostým národom, pri svätých starcoch aj pri smilníkoch a cudzoložníkoch, u verných priateľov aj u našich a nenávisníkov, v raji dobrých ľudí aj v pekle intrigánov, vo sviatočných aj v pracovných dňoch, pri narodení aj v čase smrti, na svätých miestach aj na Golgote, na kríži aj v sláve, pri stretnutí so

¹ Mt 17, 5.

vzkrieseným Christom aj pri vystupovaní duše na nebo, v časoch oduševnenia Svätým Duchom a budovania Cirkvi aj v časoch búrania chrámov a útoku na všetko cirkevné a duchovné, pri tvorení všetkého nového aj na konci sveta.

Svedectvo o tom, že k apoštolom sa prihovoriť Boh Otec, ktorý im prikázal poslúchať Jeho Syna Isusa Christa nachádzame u svätého Jána Zlatoústeho, ktorý hovorí: „Ani sám Christos nič nehovoril, ani Mojžiš, ani Eliáš, ale najväčší zo všetkých a najdôveryhodnejší Otec hovoril z oblaku. A prečo z oblaku? Lebo tak sa Boh zjavuje vždy: „Oblak a mrak Ho obklopujú“¹, ďalej: „Sedí na ľahkom oblaku“², ďalej: „Kladie oblaky ako cestu, po ktorej vystupuje“³, taktiež: „Oblak Ho zodvihol pred ich oči“⁴ a ešte: „Ako Syn človeka išiel tak, že bol na nebeských oblakoch“⁵. Preto, aby sa učeníci presvedčili, že tento hlas je hlasom samotného Boha, zjavuje sa oblak a pritom svetlý oblak... Keď Boh vyslovuje výstrahy, vtedy ukazuje temný oblak⁶... No tu, pretože ich nechcel vystrašiť, ale naučiť, zjavuje svetlý oblak. V tom čase, keď Peter povedal: „Urobíme tu tri stánky“, sám On ukázal stánok nestvorený rukou. Preto tam bol oblak a dym ako z pece a tu je nevyjadriteľné svetlo a hlas... A prečo oblak nezahalil iba samotného Christa, ale všetkých? Pretože, ak by oblak zahalil iba Christa, bolo by možné si pomyslieť, že hlas vychádzal od samotného Christa. Preto evanjelista, aby zabránil takejto možnosti, hovorí, že hlas bolo počuť z oblaku, čiže od Boha“⁷.

Vo chvíli preobrazenia Isusa Christa a zostúpenia svetlého oblaku na prítomných sa veľmi podobne ako pri Christovom krste na rieke Jordán zjavuje Svätá Trojica. Otec sa zjavil prostredníctvom hlasu, Syn bol ako Bohočlovek prítomný viditeľne a Svätý Duch sa prejavil ako svetelný oblak.

¹ Ž 96 (97), 2.

² Iz 19, 1.

³ Ž 103 (104), 3.

⁴ Sk 1, 9.

⁵ Dan 7, 13.

⁶ Pozri 2Mjž 24, 18; 19, 18; Ž 17 (18), 12.

⁷ ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: Толкование на св. Матфея Евангелиста. In: Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. Том 7. Почаев 2005, s. 594-595.

To, že svetelný oblak bol zjavením Svätého Ducha je dobre vidno z kontextu Evanjelia, pretože aj pri zvestovaní Presvätej Bohorodičke¹, kde sa hovorí o tom, že ju „zatieniť“² sila Najvyššieho, čiže Svätý Duch, je použitý presne ten istý pojem „zatieniť“³, ktorý sa dá preložiť aj ako „zahalil“, ako v texte o Christovom preobrazení. V kontexte Preobrazenia sme zvolili pojem „zahalil“ preto, lebo ako uvidíme nižšie, podľa učenia svätých otcov to bol oblak, ktorý nevrhal žiadny tieň a aj v Evanjeliu je nazvaný svetlým alebo svetelným. Chápanie oblaku, ktorý zahalil Christa a apoštolov pri preobrazení, ako viditeľného prejavu a zjavenia prítomnosti Svätého Ducha sa nachádza aj u Origena, sv. Andreja Krétskeho, sv. Jána Damaškého, sv. Germana Konštantínopolského⁴ a u mnohých ďalších svätých otcov a cirkevných spisovateľov až do dnešných dní.

Svätý Gregor Palama hovorí, že svetlo, ktorým žiaril Christos a svetlo oblaku, ktorý zostúpil na všetkých, bolo to isté svetlo. Jediný rozdiel bol v tom, že keď nestvorené božské svetlo žiarilo z Christovej tváre, „pretože svietilo slabo, dovoľovalo, aby videli. Keď však neskôr zažiarilo s veľkou intenzitou, bolo pre nich neviditeľné. Svojou mimoriadne veľkou žiarivosťou zatienilo prameň božského a večného svetla, slnko spravodlivosti - Christa“⁵. Podobne sa vyjadruje aj sv. Nikodím Svätohorský, ktorý hovorí, že Christovo svetlo je vo svojej plnej sile pre ľudí neprístupné a nedosiahnuteľné, no kvôli nám Christos „obmedzil jeho lúče“⁶.

Tak ako pri vysvetľovaní predchádzajúcich veršov Evanjelia opisujúcich Christovo preobrazenie, aj v tomto prípade uvedieme niekoľko slov svätého Efréma Sýrskeho, ktorý vysvetľuje širší význam Christov-

¹ Pozri Lk 1, 35; Porovnaj 1Kor 10, 2.

² gr. ἐπισκιάσει, csľ. ωσφηνίτζ.

³ gr. ἐπισκιάζειν

⁴ Pozri ΜΑΥΡΟΜΑΘΗ, Γ. Β.: Η Μεταμόρφωση του Κυρίου, Κατερίνη 1987, s. 60.

⁵ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ, αγ.: Ομιλία 35, 10. In: ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ (ΕΠΕ). Τομος 10. Θεσσαλονίκη 1985, s. 395-397.

⁶ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΠΕΙΤΟΥ, αγ.: Εορτοδρόμιον (online). Βενετία 1836, s. 638. [cit. 2011-09-02]. Dostupné na internete: <<http://anemi.lib.uoc.gr/metadata/f/c/a/metadata-06-0000083.tkl>>

ho preobrazenia v kontexte histórie ľudstva. Isus Christos podľa slov svätého Efréma vyviedol apoštolov na horu Tábor a preobrazil sa pred nimi preto, aby im „ukázal, akým spôsobom príde v posledný deň v sláve svojho Božstva a v tele svojho človečenstva. Vyviedol ich na horu, aby im ukázal, kto je Syn a či je Syn... Ukazuje im, že On nie je Eliáš, ale Elišov Boh a tiež, že nie je Jeremiáš, ale Ten, kto posvätil Jeremiáša v tele matky, že nie je jedným z prorokov, ale Hospodinom prorokov, ktorý ich poslal. Ukazuje im, že je Stvoriteľom neba aj zeme, že je Hospodinom živých aj mŕtvych, pretože rozkázal nebu a priviedol dole (na zem) Eliáša, dal pokyn zemi a vstal z mŕtvych Mojžiš. Vyviedol ich na horu, aby im ukázal, že On je Syn Boží, ktorý je predvečne rodený od Otca, ktorý sa na konci dní vtelil¹ z Panny... Vyviedol ich na horu, aby im ukázal slávu Božstva a dal im vedieť, že On je Vykupiteľ Izraela, ako oznámil prostredníctvom prorokov, aby sa na Ňom nepohoršili, keď budú vidieť Jeho dobrovoľné utrpenie, ktoré mal pretrpieť za nás ako človek. Lebo poznali Ho ako človeka, no nerozumeli, že je Boh. Poznali Ho ako Máriinho Syna, ako človeka, ktorý žil s nimi vo svete. No na hore im dal pochopiť, že je Synom Božím a Bohom. Videli Ho, ako jedol a pil, ako sa unavoval a oddychoval, driemal a zaspával, ako mal strach a prelieval pot. No všetko toto bolo ne prejavom Jeho božskej prirodzenosti, ale iba Jeho ľudskej prirodzenosti. Preto ich vyvádza na horu, aby Ho Otec vyhlásil za svojho Syna a ukázal im, že On je naozaj Syn Boží a Boh. Vyviedol ich na horu a ukázal im svoje kráľovstvo pred svojim utrpením, svoju silu pred svojou smrťou, svoju slávu pred svojím zhanobením, svoju česť pred svojím zneuctením, aby keď bude vzatý a ukrižovaný Židmi, apoštoli vedeli, že je ukrižovaný nie zo slabosti, ale podľa svojej blahej vôle a dobrovoľne za spásu sveta. Vyviedol ich na horu a ukázal im slávu svojho Božstva pred vzkriesením, aby keď vstane z mŕtvych v tejto sláve svojej božskej prirodzenosti, apoštoli vedeli,

¹ PILKO, Ján: Vtelenie Isusa Christa a jeho soteriologický aspekt v teológii svätých otcov. In: *Acta Patristica : vedecký recenzovaný akademický časopis zameraný hlavne na oblasti patrologie, teológie, religionistiky, biblistiky, hermeneutiky, filozofie, pedagogiky, psychológie, sociológie a svetových a cirkevných dejín*, č. 3 (2011), s. 146-151. ISSN: 1338-3299.

že nie za svoju námahu prijal Christos túto slávu ako ten, kto potrebuje byť oslávený, ale že už pred vekmi Mu patrila sláva s Otcom a u Otca“¹.

Na rozdiel od apoštola Petra, ktorý chcel vybudovať pre Christa a prorokov hmotné a nedokonalé stánky a ešte k tomu v nevhodnej chvíli, Isus Christos pokryl všetkých takým stánkom vo forme svetlého oblaku, ktorý „bol postavený bez námahy, stánkom, ktorý odstraňuje horúčavu, no nevytvára tieň, stánkom, ktorý je svetlý ako blesk. Keď sa všetci divili, bolo počuť z oblaku hlas od Otca, ktorý hovoril: „Toto je môj milovaný Syn, v ktorom mám zaľúbenie; Jeho počúvajte“. Otec ich takto učil, že budovanie spásy Mojžišom je naplnené a že majú počúvať Syna, pretože Mojžiš hovoril ako služobník to, čo mu bolo prikázané a kázal o tom, čo mu bolo povedané. Tak isto hovorili aj proroci, kým neprišiel „Odložený“², čiže Isus, ktorý je Syn a nie domáci sluha, Hospodin a nie otrok, Vládca a nie poddaný, Zákonodarca a nie podriadený zákonu... Otec zjavil na hore apoštolom všetko, čo im ešte nebolo jasné“³.

Čo presne znamenajú slová, že Boh Otec má v Synovi „zaľúbenie“, vysvetľuje svätý Ján Zlatoústý, ktorý hovorí, že Boh Otec nemiluje Christa „iba preto, že Ho zrodil, ale aj preto, že je Mu vo všetkom rovný a má vo všetkom s Otcom tú istú mienku. Jeho láska je teda dvojitá alebo presnejšie trojitá, pretože je Syn, pretože je milovaný a pretože v ňom je všetko Jeho zaľúbenie. A čo znamená „v ktorom mám zaľúbenie“? Je to to isté, akoby povedal, že je s Ním spokojný, že je Mu potešením⁴. Je to takto preto, lebo (Syn) je s Otcom vo všetkom absolútne rov-

¹ ЕФРЕМ СИРИН, св.: Слово на Преображение Господа и Бога Спасителя нашего Иисуса Христа. In: *Творения святого отца нашего Ефрема Сирина. Т. 2. Писания нравственные*. Сергиевъ Посадъ 1908, s. 50-52. Porovnaj Jn 17, 5.

² Pozri 1Mjž 49, 10; gr. Αποκείμενος, csl. *Ѡложениъ*; toto pomenovanie sa dá preložiť tiež ako „Pripravený“ alebo „Predurčený“.

³ ЕФРЕМ СИРИН, св., cit. dielo, s. 54-55

⁴ Vyjadrenia svätého Jána Zlatoústeho sa dajú preložiť aj tak, že Boh Syn je Bohu otcovi príjemný, milý, páči sa Mu, Otec je s Ním spokojný, pretože Syn s Ním vo všetkom súhlasí, sú v úplnej zhode.

ný, Jeho vôľa je zhodná s vôľou Otca a hoci je vždy Synom, je vo všetkom jedno s Tým, ktorý Ho zrodil“¹.

Svedectvo Boha Otca o Jeho Synovi končí veľmi dôležitými slovami: „Jeho počúvajte“. Týmito slovami Boh Otec ukázal, že Christos je zákonodarcom Nového Zákona. Udialo sa to podobne ako v čase Starého Zákona, keď za proroka a zákonodarcu vyhlásil Mojžiša². No teraz majú tieto slová neporovnateľne väčší význam, nakoľko svedčia o Božom Synovi, ktorý je naplnením všetkých prorociet aj Zákona. Podľa slov svätého Cyrila Alexandrijského, „ak by bolo vôľou Otca, aby (apoštoli a ostatní ľudia) zachovávali prikázania Mojžiša, povedal mi im, aby počúvali Mojžiša a verili v zákon. Boh Otec však teraz nič také nehovorí. Naopak, priamo pred Mojžišom a prorokom Eliášom prikazuje, aby počúvali Christa. Aby neexistovala možnosť iného výkladu zo strany niekoho, kto si myslí, že Otec kázal poslúchať Mojžiša a nie Spasiteľa všetkých Christa, evanjelista jasne a doslovne hovorí, že keď zaznel hlas, Isus bol na vrchole hory už sám... Takto neexistuje pochybnosť o tom, že Otec prikázal poslúchať Syna“³.

O slovách Boha Otca pri preobrazení Christa a o ich význame pre nás vyslovil o niekoľko rokov neskôr veľmi významné slová apoštol Peter, keď povedal: „Nenasledovali sme vymyslené bájky, keď sme vás oboznámili s mocou a príchodom nášho Hospodina Isusa Christa, ale sami sme boli očitými svedkami Jeho velebnosti. Lebo On dostal od Boha Otca česť a slávu, keď mu z velebnej slávy zaznel hlas: „Toto je môj milovaný Syn, v ktorom mám zaľúbenie.“ A tento hlas sme my počuli prichádzať z neba, keď sme boli s Ním na svätom vrchu. Tým je aj prorocké slovo pre nás pevnejšie. A vy dobre robíte, že ho vnímate ako svetlo, ktoré svieti na temnom mieste, kým nezažiarí deň a nevzide vo vašich srdciach zornica“⁴. Celá udalosť Christovho preobrazenia je

¹ ΙΩΑΝΝ ΖΛΑΤΟΥΣΤ, св.: Толкование на св. Матфея Евангелиста. In: *Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста*. Том 7. Почаев 2005, s. 595-596.

² 5Mjž 18, 15.

³ ΚΥΡΙΛΛΟΥ ἈΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, αγ.: Ομιλία εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Podľa: ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν.: *ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον*. 4. vydanie. Αθήναι 1993.

⁴ 2Pt 1, 15-18.

teda niečo, čo sa dáva ako možnosť každému z nás. Aj my máme hľadať na svetlo Christa a robiť potrebné kroky¹ k tomu, aby toto nestvorené Božie svetlo mohlo silno zažiariť v našom srdci. Toto je myšlienka, ktorá robí Boha blízkym a duchovný život reálnym. Je to myšlienka svätých našej Cirkvi, ktorí zo svojej skúsenosti spoznali, že cieľom duchovného života má byť také zblíženie s Bohom, aby Boh bol v nás a my v ňom². Je to nielen možné, ale malo by to byť aj našim najväčším želaním. Veľkosť a podstata novozákonnej Cirkvi a duchovnosti je práve v tom, že dáva človeku možnosť vrátiť sa do tesného, živého, blízkeho, láskyplného a rodinného spoločenstva s Bohom, naším Otcom, dáva človeku možnosť vrátiť sa do raja.

Zoznam bibliografických odkazov:

- БИБЛИЯ. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. 2. vydanie. Санкт-Петербург 1900, Москва 1993. ISBN 5-85524-009-6.
- BIBLIA. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami. 1. vydanie. Banská Bystrica 2008. ISBN 978-80-85486-48-3.
- ЕФРЕМ СИРИН, св.: Слово на Преображение Господа и Бога Спасителя нашего Иисуса Христа. In: *Творения святого отца нашего Ефрема Сирина. Т. 2. Писания нравственные*. 5. vydanie. Сергиевъ Посадъ 1908, s. 50-59.

¹ HUSÁR, J.: Sväté Písmo o cnosti a cnostnom živote. In: Pravoslávny biblický zborník I/2010 [elektronický zdroj] : zborník katedry biblických náuk Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove. (online). [cit. 2012-07-05]. Dostupné na internete: <<http://elpis.cba.pl/08.pdf>> Gorlice : Diecezjalny osrodek kultury prawoslawnej ELPIS w Gorlicach, 2010, s. 92-109. ISBN: 978-83-928613-0-0.

² ŽUPINA, M.: Kresťanstvo ako spoločenstvo Božej blahodate. In: Společny wymiar chrześcijaństwa we współczesnym konsumpcyjnym społeczeństwie [elektronický zdroj] : międzynarodowa konferencja naukowa, 24 listopada 2011 w Wysowej. (online). [cit. 2012-07-05]. Dostupné na internete: <http://www.okp-elpis.pl/book/open,1766,0,Mi%C4%99dzynarodowa_konferencja_naukowa.html> Gorlice : ELPIS – Diecezjalny osrodek kultury prawoslawnej, 2011, s. 73-81. ISBN: 978-83-63055-03-5.

- GREEK-ENGLISH NEW TESTAMENT. Nestle-Aland, 5. vydanie. Stuttgart 1990. ISBN 3-438-05408-6.
- ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ, αγ.: Ομιλία 35, 9. In: *ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ* (ΕΠΕ). Τομος 10. 2.vydanie. Πατερικές Εκδόσεις «Γρηγόριος Παλαμάς». Θεσσαλονίκη 1985.
- HUSÁR, J.: Sväté Písmo o cnosti a cnostnom živote. In: *Pravoslávny biblický zborník I/2010* [elektronický zdroj] : zborník katedry biblických náuk Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove. (online). [cit. 2012-07-05]. Dostupné na internete: <<http://elpis.cba.pl/08.pdf> > Gorlice : Diecezjalny osrodek kultury prawoslawnej ELPIS w Gorlicach, 2010 s. 92-109. ISBN: 978-83-928613-0-0.
- ΙΩΑΝΝ ΖΛΑΤΟΥΣΤ, св.: Толкование на св. Матфея Евангелиста. In: *Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста*. Том 7. Почаев 2005.
- ΜΑΥΡΟΜΑΤΗ, Γ. Β.: *Η Μεταμόρφωση του Κυρίου*, Κατερίνη 1987.
- ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, αγ.: *Εορτοδρόμιον* (online). Βενετία 1836, s. 604. [cit. 2011-09-02]. Dostupné na internete: <<http://anemi.lib.uoc.gr/metadata/f/c/a/metadata-06-0000083.tkl>>
- PILKO, Ján: Vtelenie Isusa Christa a jeho soteriologický aspekt v teológii svätých otcov. In: *Acta Patristica : vedecký recenzovaný akademický časopis zameraný hlavne na oblasti patológie, teológie, religionistiky, biblistiky, hermeneutiky, filozofie, pedagogiky, psychológie, sociológie a sveto-vých a cirkevných dejín*, č. 3 (2011), s. 146-151. ISSN: 1338-3299.
- ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν.: *Ὑπόμνημα εἰς τό κατά Ματθαῖον Εὐαγγέλιον*. 4. vydanie. Αθήναι 1993.
- ŽUPINA, M.: Kresťanstvo ako spoločenstvo Božej blahodäte. In: *Společny wymiar chrześcijaństwa we współczesnym konsumpcyjnym społeczeństwie* [elektronický zdroj] : międzynarodowa konferencja naukowa, 24 listopada 2011 w Wysowej. (online). [cit. 2012-07-05]. Dostupné na internete: <http://www.okp-elpis.pl/book,open,1766,0,Mi%C4%99dzynarodowa_konferencja_naukowa.html> Gorlice : ELPIS - Diecezjalny osrodek kultury prawoslawnej, 2011, s. 73-81. ISBN: 978-83-63055-03-5.

TARGUMY

Alexander Cap

Starý Zákon bol prvou knihou v dejinách ľudstva, ktorý bol preložený do cudzieho jazyka, tvrdí Alexander Meň¹, a preto dávne preklady majú veľký význam, aby sme čo najlepšie pochopili pôvodný biblický text.

Hebrejský termín „targum“² znamená aramejský preklad, alebo parafrázu niektorej časti Starého Zákona³. Išlo vlastne o obdobie po babylonskom zajatí – 538 pred Chr. za čias Ezdráša a Nehemiáša⁴, keď prostí babylonskí a palestínski židia prestali rozumieť starohebrejčine a biblickému textu v origináli, ktorý sa stal jazykom zrozumiteľným iba pre kňazov, vzdelancov a pisárov. Bohoslužby prebiehali v tom čase v znovuobnovenom Jeruzalemskom chráme kde sa čítalo aj Božie slovo.

Starohebrejčina bola v tom čase vytláčaná aramejčinou⁵, ktorá bola zrozumiteľná pre širokú ľudovú verejnosť⁶ a preto na bohoslužobné – synagogálne účely boli robené preklady, alebo lepšie povedané výklady Svätého Písma Starého Zákona v aramejčine. Niektorí autori⁷ poukazujú, že v predázijскеj časti Perzскеj ríše sa stala aramejčina štátnym jazykom. Pri synagógach boli zriaďované učilištia pre výchovu židovských

¹ МЕНЬ, А.: *Исагогика – Ветхий Завет*. Москва 2000, s. 32.

² „targumim“ – množné číslo.

³ *Nový biblický slovník*. Red. J. Douglas a kol. Praha 1996, s. 1020.

⁴ „Čítali z knihy Božieho zákona stať za staťou, vysvetľujúc zmysel: tak pochopili čo sa čítalo“ Neh 8, 8. Podľa Talmudu hebrejský pojem „meporasch“ na danom mieste označuje odlišný a jasný výklad. Ako udáva Lopuchin, zákon sa vtedy prekladal do aramejčiny. Pozri: ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия. Т 1.*, Петербург 1904–1907, s. 266.

⁵ Prof. P. Jungerov kladie chaldejský a aramejský jazyk na rovnakú úroveň ako keby chaldejčina bola synonymom aramejčiny. Pozri: ЮНГЕРОВ, П.: *Введение в Ветхий Завет*. К. I. Москва 2003, s. 294.

⁶ BÁNDY, J.: *Úvod do exegézy Starej zmluvy*. Bratislava 2002, s. 26.

⁷ BIČ, M.: *Ze světa Starého zákona II.*, Praha 1989, s. 581. Aramejčinu a jej galilejský dialekt považujú niektorí odborníci za materský jazyk Isusa Christa. Pozri: DUKA, D.: *Úvod do Písma Svatého Starého Zákona*. Praha 1992, s. 24.

detí, ktorej súčasťou bola náboženská výchova, ktorá spočívala v dlhom a veľmi presnom učení sa Svätého Písma¹. Na synagogálnych bohoslužbách bol najprv zo zvitku prečítaný hebrejský text a preklad bol prednesený naspamäť. Aj takýmto spôsobom bol naznačovaný odstup medzi pôvodinou a prekladom. Každá synagoga mala svojho metargumana² – tlmočníka, z toho dôvodu sa zachovalo množstvo rôznych targumov, ktoré sa medzi sebou dosť odlišovali. Prekladateľ nepoužíval písaný text, ani nesmel pozeráť do zvitkov Tóry, aby sa nemohlo povedať, že v Zákone je obsiahnutý aj preklad a preto prekladať, alebo lepšie povedané tlmočiť mohol aj slepec³, ktorý ich ovládal naspamäť.

Čosi podobné sa na druhej strane sa udialo u Židov v egyptskej diaspore, kde kvôli neznalosti hebrejčiny potrebovali preložiť Sväté Písmo do zrozumiteľného jazyka, ktorým bola gréčtina. Preto Židia Septuagintu, Akilov, Simachov a Teodotionov t.j. všetky grécke preklady Starého Zákona zahrňujú do kategórie targumov, ako aj ďalšie preklady do ďalších jazykov sýrskeho, arabského, koptského, etiópskeho, arménskeho, gruzínskeho a gótskeho.

Najstaršie zachované targumy babylonskej diaspóry:

1. Onkelosov targum – na Tóru, ktorý dostal názov podľa autora, žida Onkelosa, ktorý ho napísal pravdepodobne v 2.–3. storočí po Chr. Babylonský talmud, hovorí o ňom, že bol príbuzným rímskeho cisára Títa a žiakom a priateľom Gamaliela čím takýto údaj posúva dielo do 1. storočia po Chr.

2. Jonatánov targum⁴ – na prorokov zo 4. storočia po Chr.

¹ „Každé písmo, vdýchnuté od Boha je aj užitočné učiť, karhať, napravovať a vychovávať v spravodlivosti“ 2Tim 3, 16.

² V Talmude je zmienka, že tak, ako ľudia dostali Zákon na hore Sinaj, prostredníctvom Mojžiša, aj v synagóge musí byť prostredník – vykladač, exegeta, ktorý sa nazýva amarah, turhamon, meturhamon. Talmud obsahuje veľa inštrukcií a pravidiel, ktoré mali opierať títo vykladači a tlmočníci. ИОШЕРОВ, П.: *cit. dielo*, s. 295.

³ DOHMEN, Ch. – STEMBERG, G.: *Hermeneutika židovské Bible a Starého Zákona*. Vyšehrad 2007, s. 79.

⁴ Niektorí ho pomenovávajú ako Targum Jónatan ben Uzziel.

Najstaršie zachované targumy palestínskej diaspóry:

1. Palestínsky targum – na Tóru zachoval sa v troch verziách. Kompletný je iba targum Neofiti I. z 3. storočia po Chr. Neúplné fragmenty z palestínskeho targumu nachádzame v káhirskej geníze.

2. Jeruzalemský targum I. a II., nazývaný tiež nesprávne ako pseudo Jonatanov targum.

3. Targum na knihu Jób, Žalmy, Príslovia, Paralipomenon, – nájdené v Kumráne.

4. Targumy na päť zvitkov – megillot – Rut, Ester, Kazateľ, Pieseň Piesní, a Plač Jeremiáša.

Zoznam bibliografických odkazov:

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

BIBLIA. Vydala Slovenská Evanjelická Cirkev A. V. V ČSSR 1990, ISBN 0-564-03222-0.

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.

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

ЛОПУХИН, А.: *Толковая Библия. Т 1.*, Петербург 1904-1907.

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

Nový biblický slovník. Red. J. Douglas a kol. Praha 1996, ISBN 80-85495-65-1.

PEŠITA¹ – SÝRSKY PREKLAD

Alexander Cap

Sýria a severná Mezopotámia boli oddávna dôležitými centrami židovských i kresťanských komunít. P. Kahle nazýva sýrčinu východoaramejským nárečím. Najznámejší preklad Starého Zákona do sýrskeho jazyka je známy pod názvom Pešita čo znamená prostý, jednoduchý, spoločný, všeobecný. Dostala tiež názov „sýrska Vulgata“. Tento preklad používali sýrski kresťania². Tento názov Pešita sa udomácnil a začal sa všeobecne užívať okolo 9.–10. storočia. Priame svedectvo o existencii tohto Starozákonného prekladu nachádzame u sv. Efréma Sýrskeho, ktorý ho nazýva „naším t.j. sýrskym prekladom“.

Zmieňuje sa o nej aj blažený Hieroným³.

Podľa všetkého bola najprv preložená Tóra, a to asi v 1. storočí po Chr. a ďalšie knihy Starého Zákona boli preložené v období 2.⁴–3. storočia. Na preklade pracovali z časti židia⁵ a z časti kresťania⁶, čiže ako

¹ Otec Alexander Meň používa pojem Пешитта – Pešitta. Pozri: МЕНЬ, А.: *Исагогика – Ветхуи Завет*. Москва 2000, s.36 . Totožný názov používa aj prof. J. Heriban.

² Nestoriáni, jakobiti či maroniti.

³ De viris illustribus.

⁴ V polovici druhého storočia sa preklad objavil v meste Edesa.

⁵ Židia, ktorí prijali kresťanstvo, pretože v preklade nenachádzame prílišnú náklonnosť a ospevovanie židovských obradov, neboli odstranené antropomorfizmy a nenachádzame názory antimesianistického žida Akilu a Symacha. Pozri: ЮНГЕРОВ, П.: *Введение в Ветхуи Завет*. К. I. Москва 2003. s. 309–310.

⁶ Podľa jednej tradície má preklad pôvod v dobe Šalamúnovej, podľa inej tradície ide o preklad kresťanského pôvodu. BĀNDY, J.: *Úvod do exegézy Starej Zmluvy*. Bratislava 2002, s. 27. Niektorí autori hovoria o preklade Starého Zákona v dobe kráľa Šalamúna. Iná tradícia hovorí, že preklad urobil kňaz Asa, ktorý bol vyslaný zo Sýrie do Samárie. Ďalšia – tretia tradícia hovorí o tom, že preklad Pešita bol urobený apoštolom Abdejom v časoch edeského kráľa Abgara. Pozri: VESELINOVIC, S.: *Lekcie iz Svetoga Pisma. Zakonske knige St. Zaveta*. Beograd 1908, s. 38. Prof. Jungerov vyššie uvedené názory nazýva poeticky „básňami“, ale jednoznačne sa vyjadruje že dielo vzniklo postupne kdesi v priebehu 1.–3. storočia po Chr. ЮНГЕРОВ, П.: cit. dielo, s. 309. Jeden z významných súčasných odborníkov Emanuel Tov datuje čas vzniku tohto diela na 1.–2. storočie. n.l. Pozri: ТОВ, Э.: *Текстология Ветхого Завета*. Москва 2000, s. 144.

celok vznikla z viacerých samostatných prekladov. M. Bič¹ ju jednoznačne nazýva „Bibliou sýrskych kresťanov. Starý Zákon je preložený z hebrejskej predlohy a vidno na ňom vplyv Septuaginty a targúmskej tradície². Išlo o dielo edesskej³ cirkvi, ktorá bola korigovaná za pomoci Septuaginty.

Zo Starého sýrskeho prekladu hebrejskej Biblie tzv. „Vetus syra“ urobeného z gréckeho textu poznáme iba niekoľko citátov použitých v rôznych spisoch.

Sýro-hexaplárny Starý zákon je sýrsky preklad textu Septuaginty z Origenovho diela Hexapla. Preklad je dôkladný a presný. Je dielom viacerých autorov, z ktorých je známy iba biskup Pavol z Telly nachádzajúcej sa v blízkosti Alexandrie r. 616–617.

Ďalší sýrsky preklad je preklad Filoxenov, ktorý urobil biskup hierapolský.

Staré úryvky Sinajského palimpsestu vydaného v Cambridgi v r. 1894 pod názvom Taciánov Diatesaron⁴ obsahujú sýrsky preklad štvorevanjelia. Toto dielo bolo používané v Sýrskej Cirkvi ako bohoslužobná kniha a až v 5. storočí bola nahradená kanonickými Evanjeliami. Išlo o cirkevného spisovateľa a apologétu z 2. storočia. Vo 4. storočí sv. Efrem Sýrsky⁵ vydal výklad – komentár k Diatesaronu.

Podľa názoru Pravoslávnej Cirkvi⁶ v preklade Pešita sa nachádza pravda, ktorú nikto nezatajuje, ani neskrýva. Podľa vzoru sv. Efréma Sýrskeho každý pravoslávny teológ má právo študovať, vysvetľovať Bibliu, používať a opierať sa o preklad Pešita.

¹ Bič, M.: *Ze světa Starého zákona II*. Praha 1989, s. 583.

² *Sväté Písmo Starého a Nového Zákona*. Trnava 1996, s. 22–23.

³ ХРИСТИАНСТВО. Т. 2. Москва 1995, s. 578.

⁴ Τό διά τεσσάρων ευαγγέλίων t.j. evanjelium od štyroch Evanjelistov. АНТОЛОГИЯ. Раннехристианские Отцы Церкви. Брюссел 1978, s. 367.

⁵ СИРИН, Е.: *Толкование на Четвероевангелие*. Москва 2008, s. 3.

⁶ ЮНГЕРОВ, П.: cit. dielo, s. 313.

Zoznam bibliografických odkazov:

- АНТОЛОГИЯ. Раннехристианские Отцы Церкви. Брюссел 1978.
- 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 учителя Церкви III. века*. 2 Т. Москва 1996. ISBN 5- 86568-115-X.
- ЮНГЕРОВ, П.: *Введение в Ветхий Завет*. К. I. Москва 2003.
- МЕНЬ, А.: *Исагогика - Ветхий Завет*. Москва 2000. ISBN 5-89831-003-7.
- ХРИСТИАНСТВО. Т. 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.

LATINSKÉ PREKLADY – VETUS LATINA¹

Alexander Cap

Latinské preklady Starého Zákona nevznikli ani v Ríme ani v Itálii, ale prvé spontánne preklady vznikli v južnej Gálii, Hispanii a v severnej Afrike. Dôvodom bolo to, že latinčina bola až do 3. storočia po Chr. zatlačená do pozadia gréčtinou, ktorá bola jazykom filozofov a teológov. Čoskoro vznikla potreba preložiť Sväté Písmo Starého Zákona do zrozumiteľného, hovorového jazyka. Tieto preklady sa začali objavovať okolo 1. storočia².

Prvé spontánne latinské preklady nazývame vo všeobecnosti odborným názvom „Vetus Latina“³ – t.j. „Stará latinská Biblia.“⁴ Najstarším nepriamym svedkom je Tertulian,⁵ prvý významný latinský teológ, ktorý v jednom zo svojich diel hovorí o istom latinskom preklade. Ďalšiu zmienku nachádzame u Cypriana Kartaginského,⁶ ktorý už používal starolatinskú Bibliu. Blažený Augustín⁷, jeden z najvýznamnejších latinských cirkevných otcov, poznal tieto staré latinské preklady Biblie.

Zväčša ich delíme na dva základné typy podľa miesta vzniku, a to „Afra“ – v Severnej Afrike⁸ alebo „Itala“¹ v európskych oblastiach pod-

¹ V odborných kruhoch sa používa skratka gotické L.

² VESELINOVIČ, S.: *Lekcie iz Svetoga Pisma. Zakonske knige St. Zaveta*. Beograd 1908, s. 40.

³ BÁNDY, J.: *Úvod do exegézy Starej zmluvy*. Bratislava 2002, s. 27.

⁴ *Sväté Písmo Starého a Nového Zákona*. Trnava 1996, s. 23.

⁵ Žil v 2.–3. storočí. Pozri: КЕРН, К.: *Патрология*. Киев 2003, s. 268.

⁶ Svätý mučeník Cyprián bol druhým najvýznamnejším kartagenským teológom III. storočia. Považoval sa za žiaka a nástupcu Tertuliána. Pozri: ИЛАРИОН, А.: *Отцы и учителя Церкви III. века*. 2 Т. Москва 1996, s. 261–266. V diele „O odeve panien“ sú zmienky o latinskej Biblii z 3. storočia.

⁷ V 43. kapitole, ktorá má názov „Medzi prekladmi Písma prvé miesto si zasluhuje Septuaginta“ blažený Augustín píše: „Hoci boli aj iní prekladatelia Svätého Písma z hebrejčiny do gréčtiny ako Aquila, Symmachus, Theodotion a hoci je aj preklad od neznámeho prekladateľa, ktorý sa nazýva „Piate vydanie“, predsa preklad Septuaginty prijala Cirkev tak, akoby bol jediný a používajú ho grécki kresťania, z ktorých mnohí nevedia, či jestvuje aj dajaký iný preklad. Z toho prekladu vznikol aj preklad latinský a používajú ho latinské cirkvi“. Pozri: AUGUSTÍN, S: *Boží štát*. II. zväzok, Bratislava 2005, s. 196.

⁸ РЫБИНСКИЙ, В.: *Юлиний Африканский и его руководство к изучению Библии*. Москва

riadených Rímu. Tieto preklady boli robené z gréckeho prekladu Septuaginty² a boli svojim spôsobom akísi predchodcovia Hieronymovej Vulgáty. Blažený Hieroným³ sa pustil do prekladu Vulgaty po tom, čo Itala⁴ sa pri vývoji starolatinského jazyka stala nezrozumiteľnou, gramaticky nesprávnou a jej preklad bol považovaný za nekultivovaný a hrubý.

Zoznam bibliografických odkazov:

- AUGUSTÍN, S.: *Boží štát I.* zväzok, Bratislava 2005. ISBN 80-7162-571-X.
AUGUSTÍN, S.: *Boží štát II.* zväzok, Bratislava 2005. ISBN 80-7114-530-0.
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 учителя Церкви III. века . 2 Т.* Москва 1996. ISBN 5- 86568- 115-X.
ЮНГЕРОВ, П.: *Введение в Ветхий Завет.* К. I. Москва 2003.
КЕРН, К.: *Патрология.* Киев 2003. ISBN 485-975.
MILKO, P.: *Órigenés učitel.* Praha 2008. ISBN 978-80-86818-60-3.
МЕНЬ, А.: *Исагогика - Ветхий Завет.* Москва 2000. ISBN 5-89831-003-7.
РЫБИНСКИЙ, В.: *Юний Африканский и его руководство к изучению Библии.* Москва 2005.
ХРИСТИАНСТВО. Т. 1. Москва 1995. ISBN 5-85270-050-9.
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.

2005, s. 2. Junilij Africký je známy svojim dielom zo 6. storočia pod názvom „De partibus legis divinae“ – O častiach Božieho Zákona – pričom išlo o učebnicu a pomôcku pre biblicko-teologické cvičenia.

¹ BIČ, M.: *Ze světa Starého zákona I.* Praha 1986, s. 574–575.

² DUKA, D.: *Úvod do Písma Svatého Starého Zákona.* Praha 1992, s. 31.

³ ИЕРОНИМ, С.: *Толкование на Евангелие.* Минск 2008, s. 11.

⁴ ХРИСТИАНСТВО. Т.1. Москва 1993, s. 233.

SYN ČLOVEKA

(*Pokus o výklad*)

episkop Antonij (Bogoslovskij)

V akom zmysle nazýval seba Hospodin Synom Človeka? Teológovia sa často namáhali nad touto otázkou, veľa kníh o nej napísali, no samotná otázka až do dnešného dňa zostala otvorenou. Jedni sa ju snažili interpretovať v zmysle protimonofyzitskom, druhí zasa naopak v zmysle protiariánskom, rozumejúc v nej poukázanie raz na ľudskú, inokedy na božskú prirodzenosť Christa, či na obe zároveň. Nie málopočetné sú aj iné pokusy nájsť v tomto vyjadrení poukázanie na podstatný cieľ príchodu Hospodinovho, a z takéhoto hľadiska slovo Syn Človeka vysvetľovali buď v zmysle Vykupiteľa, či v zmysle Pastiera, Učiteľa, alebo Mesiáša obecné.

Jednako všetky tieto výklady sa ukázali natoľko nepresvedčivé a neúspešné, že známy nebohý profesor Sankt Peterburskej Duchovnej akadémie V.V. Bolotov zostavil celý referát, v ktorom vyvrátil všetky výklady, pričom prišiel k tomu záveru, že vo vede niet uspokojujúceho vysvetlenia tohto mena Christovho, a preto je tiež potrebné uznať ho za také, ktoré nepodlieha akémukoľvek presného obsahu, a jednoducho považovať ho za podmienený výrok, zamieňajúci meno prvej osoby.

No mysliť si, že neprítomnosť akejkoľvek idey v náuke dokazuje jej neprítomnosť aj v realite, je veľmi chybné. Súhlasiť s týmto nemôžu ani ctitelia súčasnej náuky, pretože takouto tézou je negovaný vedecký progres, a tým menej odmietači súčasnej školskej teológie, pretože vypočítavané pokusy sú diela školy, ale nie svätootcovského nazerania. A skutočne, záver prof. V.V. Bolotova je veľmi jasne vyvracajúci Evanjeliom, z ktorého teraz uvedieme niekoľko výrokov, svedčiacich o tom, že Hospodin Spasiteľ nielen sám spájal rozoberané pomenovanie s presným obsahom, ale aj predpokladal, že posledné je známe národu, v krajnom prípade a do istej miery aspoň niektorým. „Za koho považujú ľudia Syna Človeka?“ (Mt 16, 13). Je jasné, že si želel počuť od ľudí záver smerujúci od čohosi známeho k neznámemu: „**Že ja som Syn Človeka, toto všetci vedia, za koho však považujú Syna Človeka?**“ Odpoveď

znela: „**Jedni za Jána Krstiteľa, iní za Eliáša**“ a pod. – Z toho je jasné, že nielen Hospodin a apoštoli, ale aj všetci Židia zovšeobecňovali známe príznaky pod pojmom „**Syna Človeka**“, no rozchádzali sa v názore na to, kto práve z tých najspravodlivejších či najpovolanejších má ich v sebe vteľiť. Práve takúto otázku s veľkými rozpakmi kládli Spasiteľovi nepriateľsky naladení Židia pred koncom Jeho pozemského života, keď už bolo všetkým jasné, že On sám seba vyznáva ako prisľúbeného Mesiáša či Christa. On im hneď na to hovorí o očakávaní Ho ukrižovania. Avšak oni to v žiadnom prípade nemohli prijať. „**My sme počuli zo Zákona, že Christos zostane na veky. Nuž ako Ty teda hovoríš, že Syn Človeka musí byť povýšený? Kto je to ten Syn Človeka?**“ (Jn 12, 34). Pokiaľ si Ty Syn Človeka – Christos, potom nemôžeš zomrieť, pokiaľ však hovoríš, že budeš usmrtený, nám zjavíš seba ako Syna Človeka, tak kto si potom Ty, ktorý si sa nám zjavil ako Syn Človeka? Mysleli sme si, že Synom Človeka bude Christos – Mesiáš, ale teraz vidíme v Tebe Syna Človeka, no nemôžeme Ťa priznať za Christa, pokiaľ budeš usmrtený.

Nasledujúci výrok Hospodina obsahuje v sebe ešte jasnejšie poukázanie na to, že slovami „**Syn Človeka**“ Hospodin nielen jednoducho zamieňal pomenovanie prvej osoby, ale kládol do nich zvlášť presný zmysel. „**Ako má Otec život v Sebe Samom, tak dal aj Synovi, aby mal život v Sebe. A dal Mu moc súdiť, pretože je Synom Človeka**“ (Jn 5, 26-27).

Tento výrok požaduje dať definitívnu odpoveď biblického bohoslovca na predloženú otázku: Čo rozumel Hospodin pod slovom: „**Syn Človeka?**“

Obťažné pre pochopenie slová a výroky Nového Zákona je nutné objasniť Zákonom Starým, ako to robil sv. Ján Zlatoústý a iní cirkevní exegéti, a od čoho takmer úplne odklonili náuku protestanti. Nakoniec, v danom prípade nie je bez pozornosti ponechaný ani Starý Zákon, ale bezúspešne. Pri preskúmaní veľmi mnohých starozákonných výrokov so slovami: Syn Človeka – súčasná náuka pripúšťa obvyklú chybu. Nevyhnutne sa snaží v nich všetkých nájsť jednu a tú istú myšlienku a pritom sa ju snaží vyhľadávať podľa číselnej väčšiny výrokov so známym zmyslom. Okrem toho je nepochybné, že v Biblii má toto vyjadrenie niekoľko zmyslov – jednoduchý aj odvodený, ako aj iné výroky,

napr. kráľovstvo Božie, Kráľovstvo nebeské, viera, spása, zákon a pod., čo je však zriedkavo zahliadnuté scholastickou náukou.

A tak nás bude teraz trochu zaujímať väčšina starozákonných výrokov, v ktorých Syn Človeka označuje človeka vo všeobecnosti, prevažne ako človeka, človeka na rozdiel od zvierat a anjelov, nakoniec – jednoducho človeka na rozdiel od veľmoža, kráľa a pod. Navyše je nevyhnutné poznamenať aj tú okolnosť, že vyjadrenia akéhokoľvek pojmu, či vlastnosti pridaním syn alebo dcéra (synovia kráľovstva – Matúš 8, 12, 13, 38; synovia geheny (pekla) – Matúš 23, 15; synovia hromu – Marek 3, 17; synovia pokoja – Lukáš 10, 6; synovia vzkriesenia – Lk 20, 36; synovia svetla – Ján 12, 36; synovia zahynutia – 17, 12; synovia protivenia – Efezanom 2, 2; 5, 6; Kolosanom 3, 6 a i.; dcéra Sionu; dcéra Izraelova, namiesto Sion, Izrael – Matúš 21, 5; Ján 12, 15; taktiež v Starom Zákone) označuje osobitne hlboké osvojenie tejto vlastnosti, ako by ňou plné preniknutie. Zvlášť vyjadrenie Syn Človeka na väčšine miest označuje výhradne človečenskosť. Aké hlavné vlastnosti ľudskosti označoval v sebe napr. prorok Ezechiel, ktorý sám seba takto neustále nazýval (človeče – poz. prekl.), sa nedá ľahko povedať: či tu on chápal ničotnosť svojej prirodzenosti v protiklade k všedokonalému Bohu, ktorý s ním hovoril, alebo svoju spravodlivosť, svoje vyplnenie pravého ľudského predurčenia v protiváhe usvedčovaným kňazom a celému národu, alebo nakoniec – v tom istom protiklade – neželanie prisvojovať si akékoľvek iné práva (hoci aj bol kňazom), okrem práv skutočného človeka. No v každom prípade sa nám zdá, že teológovia zbytočne venujú svoju hlavnú pozornosť knihe Ezechielovej, želajúc si objasniť pomenovanie Christa – Spasiteľa. Ezechiel hovoril o sebe, ale v Starom Zákone je predsa miesto, kde sa Synom Človeka priamo nazýva budúci Mesiáš, nie obyčajný človek, ale ktosi Božský, a je mimo akýchkoľvek pochybností, že práve toto miesto, toto videnie proroka Daniela samotný Spasiteľ neraz vzťahoval na seba. V ňom je tiež obsiahnuté rozlúštenie zaujímajúcej nás otázky. Toto miesto je dobre známe všetkým, ktorí študujú Sväté Písmo alebo Dogmatické bohoslovie. Prorok Daniel videl rozličné obludné zvieratá, ktoré zavládli nad zemou nad „svätým národom“ a ktoré nafúkane hovorili proti Bohu. Jednako ich moc trvala len krátko. **„Nakoniec som videl, že boli postavené prestoly (tróny) a Vetchý**

dňami (Starý vekom) si zasadol. Jeho rúcho bolo biele ako sneh a vlasy na Jeho hlave boli ako čistá vlna. Ohnivá rieka vytekala spred Neho, tisíce tisícov Mu slúžili a desaťtisíce desaťtisícov stáli pred Ním. Súd zasadol a knihy sa otvorili“, atď. Zvery boli zbavené moci a potrestané spálením ohňom. Kto však namiesto ich krátkodobej vlády obdržiava moc? V nočných videniach som videl, že na nebeských oblakoch prichádzal ktosi ako Syn Človeka. Dostal sa k Vetchému dňami (a dokonca k Vetchému dňami dôjde), priviedli Ho k Nemu. A bola Mu daná moc, sláva i kráľovstvo, aby všetky národy, plemená (kmene) a národy Mu slúžili. Jeho vláda je vláda večná, ktorá nepominie, a Jeho kráľovstvo nezanikne (Daniel, 7.kapitola).

Čitatelia Nového Zákona sotva môžu pochybovať o tom, že práve nie na toto videnie sa odvoláva Hospodin, keď sám seba v niekoľkých výrokoch pomenováva Synom Človeka. Židia v Danielových slovách jednomyselne videli poukázanie na Mesiáša, na ktorého oni mysleli ako na sudcu všetkých národov, obnovujúceho kráľovstvo Izraela a podriaďujúceho Mu všetky pozemské kmene. S touto otázkou sa k Nemu obracia Nikodém: či si Ty Tým, kto má prísť v zhode s proroctvami? Hospodin to nevyvracia, no po prvé, ukazuje na to, že On nie je jedno-ducho zveličený človek, ako Židia ponímali Danielovo proroctvo, no sám seba umenšiaci Boh, a po druhé, že On napriek ich očakávaniam (založeným na nesprávnom chápaní toho istého proroctva), sa nezjavuje ako sudca, či pokiaľ sa ako taký zjavuje, potom v úplne inom vyložene morálnom zmysle. Jedine pri takomto mlčanlivom odvolaní spolubesedníkom na proroctvo, sa stáva pochopiteľnou postupnosť besedy. Áno, Ja som Ten, ktorý dôjde k Vetchému dňami, no vedz, že „**nikto nevstúpil na nebo, jedine zostúpia z nebies, Syn Človeka, tento je na nebesiach... lebo Boh neposlal Svojho Syna na svet, aby svet odsúdil“**, atď. (Ján, 3. kapitola, 13 – 17).

Ešte jasnejšia je blízkosť nasledujúcich Christových slov k Danielovmu videniu: „**Keď Syn Človeka zasadne na trón svojej slávy, aj vy, ktorí ste Ma nasledovali, zasadnete na dvanásť trónov a budete súdiť dvanásť kmeňov izraelských“** (Mt 19, 28). Sem sa tiež vzťahujú slová ap. Pavla: A či nevíete, že svätí budú súdiť svet (1 Kor 6, 2).

No zvlášť jasné a dokonale nespochybniteľné zblíženie Svojej osoby s Danielovým proroctvom nachádzame v Hospodinovej odpovedi Kai-fášovi: Či si Ty Christos, Syn Požehnaného? Isus povedal: Ja, a vy uvidíte Syna Človeka, sediaceho po pravici Moci a prichádzajúceho na oblakoch nebeských (Mk 14, 62; Mt 26, 64). Uvedením proroctva Hospodin odvracal od seba obvinenie z Bohorúhačstva, - totiž že On, súc človekom, činí zo Seba Boha (Jn 10, 33). Toto je zvlášť jasné z Evanjelia podľa Lukáša. I povedali Mu: Ak si Ty Christos, povedz nám. On im odpovedal: Keď vám poviem, neuveríte. A keď sa aj spýtam, neodpoviete Mi a neprepustíte Ma (Lk 22, 67 – 68). Je zrejmé, že Hospodin sa ich chcel spýtať na Danielovo videnie, (ako sa predtým pýtal podľa 109. Žalmu), kto je ten Syn Človeka, ktorý bol prirovnaný k Vetchému dňami, pretože ďalej On uvádza toto videnie: Ale od tej chvíle Syn Človeka bude sedieť na pravici moci Božej (Lk 22, 69). Toto bol citát, no keď chceli obviniť Christa v Bohorúhačstve, bolo potrebné zistiť, či On tento citát vzťahuje na Seba: Tu Mu všetci povedali: Si teda Syn Boží? Riekol im: Vy hovoríte, že som (Lk 22, 70).

Apoštolovia žili nádejou, že na vlastné oči uvidia realizovanie Danielovho proroctva o Christovi, a toho boli učinení hodnými Štefan, jeho prvý vyznávač (martýr), a Ján, prežijúci všetkých ostatných. „**Ajhľa, vidím nebesá otvorené a Syna Človeka stáť na pravici Božej**“ (Skutky apoštolské 7, 56). Apoštoli, súdiac podľa skutkov a listov, nikdy nenazývali Christa Synom Človeka, no tu sa Štefan vyjadril tak, lebo si spomenul na proroctvo Daniela a tiež samotného Christa. To isté je aj v Apokalypse, opäť jediné dve miesta, kde Hospodin sám seba pomenováva Synom Človeka, a opäť upotrebitelne k Danielovmu videniu: a hľa, biely oblak, a na oblaku sedel podobný Synovi Človeka, atď. (Apokalypsa 14, 14). Danielovo videnie bolo tak jasne reprodukované v histórii Nového Zákona, že Hospodin, aby dosvedčil svoju jednobytnosť s Otcom, Sám Seba odhaľoval vo videniach s tými istými vlastnosťami, s akými sa vtedy zjavil prorokovi Danielovi Boh Otec, t.j. v bielych, ako sneh, šatách, ako pri Premenení, alebo s bielymi, ako vlna vlasmi, s ohnivým podnožím, ako je tomu v prvom videní Apokalypsy (kap. 1, verš 13), a hoci sám sa nenazýva Vetchý dňami, no rovnakého významu menami: „**Alfa a Omega, začiatok a koniec**“ atď. (Apok. 1, 8).

„**Som prvý a posledný,**“ hovorí ďalej zjaviaci sa Syn Človeka: a živý, bol som mŕtvy a hľa, som živý na veky vekov. Amen (1, 18).

Takto sme objasnili, že pomenovanie Seba Synom Človeka Hospodin zakladal na videní Daniela, a práve na toto videnie sa On sám odvoláva v tom najslávnostnejšom, predsmrtnom vyznaní seba ako Mesiáša a Božieho Syna, za aké tiež prijal dobrovoľné a spasiteľné utrpenie a pochovanie.

Jednako týmto vysvetlením nielen, že sme nepristúpili k odpovedi na otázku našej state, ale ani sme ju nerozriešili. Teraz je našou úlohou zistiť, aký bol zmysel Danielovho videnia? Na aké vlastnosti Mesiáša dopredu poukázal prorok pomenovaním Ho Synom Človeka?

Teológovia vidia v tomto videní poukázanie na Božskú hodnotu Mesiáša. A majú pravdu. Týmto však vysvetlenie nielenže nie je vyčerpané, ale ani len nepoukazuje na jeho hlavnú myšlienku. Aby sme mohli pochopiť Svätú Bibliu, nikdy sa nesmieme ohraničovať definovaním metafyzických a historických vlastností osôb a javov, pretože takáto ich strana je prvoradou z Aristotelovského a zo scholastického hľadiska, ale nie z biblického. Toto hľadisko síce nechýba ani v biblickom pohľade, no v tomto nezaberá hlavné miesto, ktoré z väčšej časti patrí hľadisku teologickému. Mimochodom, ohľadom tohto metodologického predmetu navrhujem čítať traktát sv. Jána Zlatoústeho „O prorockých“, a my prejdeme k samotnému objasneniu Danielových videní.

Ani jeden čitateľ knihy proroka Daniela sa neocitne v rozpakoch výkladom tohto videnia, pretože ono je vysvetlené samotným prorokom. Kráľovstvá zverov sú kráľovstvá pohanské, ale kráľovstvo Syna Človeka je kráľovstvom Svätých, t.j. Christova Cirkev, avšak podľa judaistického výkladu – kráľovstvo židovské. Týmto sa tiež zakončujú súčasne výklady videnia, no toto je iba predslov, a nie samotný výklad. Je potrebné odpovedať na otázku, prečo sú pohanské kráľovstvá zobrazené v podobe zverov, ale Božie kráľovstvo v podobe Syna Človeka. Treba to objasniť v súvislosti s výkladom toho, ako Boh učil vyvolený národ o jeho povolaní (vyvolenosti) a ako túto skutočnosť pochopili vyvolenci Boží.

Biblisti vysvetľujú toto povolanie z pohľadu mesiášskeho, a je to zaiste správne, hoci zďaleka nie dostačujúce. Mesiášske učenie bolo pred-

nášané akoby zahalene, úplne jasne bolo **mravné určenie** židovského národa uprostred zákon nemajúcich (hriechnych) pohanov odhalené patriarchom aj zákonodarcovi. Hospodin sa zjavil Abrahámovi a povedal mu: Ja som Boh všemohúci, kráčaj predou mnou a buď bezúhonný a urobím Moju zmluvu (zákon) medzi Mnou a tebou (Genezis 17, 1). Cieľ tohto zákona Hospodin ešte jasnejšie stanovil v druhom videní, keď mu odhalil nastávajúci trest Sodomy za jej zvrhlosť a krutosť. Od Abraháma iste vzíde národ veľký a silný a požehnané budú v ňom všetky národy zeme. Pretože na to som si ho vyvolil, aby prikazoval svojim synom a svojmu domu chodiť po jeho smrti cestou Hospodinovou, činiac spravodlivosť a súd (Genezis 18, 18, 19).

Uzavrúc spojenectvo s národom izraelským na to, aby on (Izrael) činil spravodlivosť a súd (právo), Hospodin mu zakazuje priateľiť sa s národmi nemajúcimi zákon (pohanmi), aby tieto neuviedli do hriechu Jeho dedičstvo (Exodus 23, 32, 33), aby ho nenaučili svojmu smilstvu (Ex 34, 13 – 16). Hlásajúc zákony čistoty Svojmu národu Hospodin dodáva: Ničím z toho sa nepoškvrňujte, lebo všetkým tým sa poškvrňovali národy, ktoré vyhánam spreď vás. Tak sa zem poškvrnila, a Ja som pozrel na jej nepravosť a zvrhla zem zo seba žijúcich na nej, atď. (Leviticus 18, 24 – 30).

No Izrael nezachoval zákon s Bohom a zem Božia ho zvrhla v zhode s hrozným Hospodinovým varovaním, a hľa, on (Izrael) v otroctve u nezákonných pohanov sa spamätal a opäť sa oduševnil nádejaním sa na to, že Hospodin vyplní Svoje zasľúbenia dané Abrahámovi, Izákovi, Jákobovi a Mojžišovi. Žijúc uprostred pohanov ako **národ svätých**, stále viacej si uvedomoval svoju nekonečnú výnimočnosť v porovnaní s týmito služobníkmi hnusných vášní, no zároveň nemohol nevidieť, že jemu nie je predurčené, aby bol v čele historického života, ale na jeho chvoste, ako bolo vopred povedané Hospodinom. Ohromné ríše, rovnako cudzie mravnému obsahu a Božskej múdrosti, raz sa upevňujú, potom sa zasa navzájom boria a hľa, pokiaľ malý Izrael aj dostal slobodu od Nabuchodonozora, či Kýra a Dária, tak čo mohol očakávať vo svojom ďalšom osude? Pokiaľ bojujúce kráľovstvá, tieto navzájom sa vytesňujúce rôznorodé kultúry, ho budú prehadzovať ako loptu jeden pod druhého, potom niet nijakých dôvodov nádejať sa na navrátenie

mu jeho predchádzajúcej veľkosti. Ale v čom je potom vyjadrené jeho celosvetové predurčenie, a ako sa vyplní Slovo Božie o tom, že v ňom budú požehnané všetky pozemské národy? Práve tieto rozpaky lúšti Danielovo videnie a jemu sú tiež venované aj ďalšie neskoršie proroctvá Agea, Zachariáša, Malachiáša, III. Ezdráša a neskoršie apokryfy eschatologického obsahu. Daniel a ďalší proroci utvrdzujú Izrael v tom, že jeho predurčenie nie je politické, nie je svetské, ale mravné. Pozoruhodné a strašné sú kráľovstvá, ktoré ho lákajú ako hrozný a odporný netvor, no ich moc je krátkodobá a ich sláva márnosťou: Hospodin vidí ich nepravosť a čoskoro ich vydá na zničenie. Oproti tomu skromné a nebadateľné dielo, ktoré sa uskutočňuje v Izraeli, má celosvetové a večné predurčenie. Tie obludné kráľovstvá sa honosia silou a bohatstvom a hovoria pyšne. Izrael, národ svätých sa môže pochváliť iba tým, že vychováva skutočného človeka, syna ľudského, (syna človeka). O koľko je človek slabší než medveď, pardál a akékoľvek obludné strašidlo (Dan 7, 7), o toľko je však cennejší a krajší, než títo. Takýto istý je tiež vzťah národa svätých k tým národom, ktoré ho hania. A Vševládcu to vie. On pripravuje skorý trest strašným kráľovstvám pohanov, ale Syn Človeka, vyjadrujúci Sebou predurčenie národa, zachováajúceho pravý zákon, dôjde k Vetchému dňami a zavládne nad celým kozmom.

Uvidiac toto neobyčajné povýšenie pokorného Syna Človeka nad strašnými zvermi, prorok sa spýtal na jeho zmysel a dostal takúto odpoveď: Tie štyri veľké zvieratá označujú štyroch kráľov, ktorí povstanú zo zeme. Potom svätí Najvyššieho dostanú Kráľovstvo a budú kraľovať na večnosť, ba na večné veky (Dan 7, 17 – 18, a ďalej verš 26 – 27). A tak Syn Človeka, obdržiac rovnakú úctu ako Boh, Sebou vyjadruje počiatok tej svätosti, ktorou sa národ svätých odlišuje od pyšných, zverom podobných pohanských národov.

Keď prišiel na zem Hospodin, tak obecné naladenie národa bolo to isté ako aj v čase proroka Daniela. Vysoko si ceniac svoju duchovnú prevahu nad bezbožnými pohanmi, neustále pamätajúc na svoje výnimočné vyvolenectvo, Židia sa nemohli zmieriť s nesením pohanského jarma. Ich netrpezlivé očakávanie na oslobodenie sa teraz sústredilo na veľmi presnom obraze Vykupiteľa – Mesiáša, ktorý vyženie a porazí Rimanov, a zavládne na Sione vykoná súd nad národmi, prorokovaný

Danielom. Práve o tomto súde hovorí Hospodin s Nikodémom, a povzniesť na trón Ho chcel celý národ po zázraku nasýtenia ho piatimi chlebami.

Či je potrebné hovoriť o tom, že Hospodin si zo všetkého najmenej ženal takéto ponímanie Svojho poslanca, takého chápania Danielových videní? Syn Človeka, o ktorom hovorí prorok, to je skutočne On, zostúpiaci z neba, no On neprišiel kvôli vonkajšiemu pokoreniu národov, nie kvôli trestajúcemu súdu nad kráľmi a kráľovstvami, ale kvôli uvedeniu národa svätých do prisľúbeného večného, nie pozemského kráľovstva (nie tak ako Mojžiš a Abrahám, ktorí všetci zomreli), kvôli duchovnému súdu – obviňujúcemu, ale nie trestajúcemu. Jeho stúpenci nemajú očakávať pozemskú slávu – Syn Človeka nemá kde ani hlavu skloniť. Vo svojej dobe príde aj viditeľná sláva Syna Človeka, no už nie kvôli tomu, ale budúceho života, ktorú opisujúc Hospodin neustále nazýva Seba Samého Synom Človeka (Matúš 10, 23, 13, 41, 16, 27, 19, 28, 24, 30, 37, 39, 24, 44, 25, 13 – taktiež aj v iných Evanjeliách).

Takto Syn Človeka vojde do Svojej slávy v živote budúcom, ale v tomto živote On nie je jeden z podmaniteľov – kráľov, ktorých predvídal Daniel v obraze obludných zverov, no práve Syn Človeka, skutočný človek, aký má byť svätý celý národ. Ako hrdinský vodca, vodca stojaci na čele národa svätých, odmeňujúci a súdiaci za statočné duchovne činí. On (Christos), pomenovávajúc sám seba Synom človeka, ktorého videl Daniel, napomína týmto tiež všetkých Izraelčanov, aby sa vzdali pohanom vlastnej túžby pozemskej slávy a panovania, ale aby Ho nasledovali v tom, kvôli čomu uzavrel Boh zmluvu s Abrahámom: konať spravodlivosť a súd (právo). A tak namiesto očakávanej pozemskej veľkosti, Hospodin hovorí skutočnému Izraelu: „**blahoslavení budete, ak vás ľudia znenávidia a vylúčia vás a zhanobia vaše meno ako zlé pre Syna Človeka**“ (Lukáš 6,22).

Spojac všetko povedané, tvrdíme, že Hospodin nazýva Sám Seba Synom človeka ako vyjadrovateľa a hlásateľa pravej ľudskosti, to jest osobnej svätosti, v protíváhe tým podmieneným, politickým očakávaniam, ktoré boli do Neho vkladané Jeho súčasníkmi. Pre tento cieľ si tiež zvolil pomenovanie Syna Človeka, a to preto, že s takýmto obsahom bolo uvedené vo videní Daniela. Syn Človeka, zjaviac v sebe pravého,

svätého človeka, je vodcom duchovného Kráľovstva svätých, ktoré bude, podľa proroka, večným v živote budúcom, no v terajšom živote dokonale protikladným akémukoľvek pohanskému kráľovstvu a úplne iným, než ho očakávali vidieť samotní židia.

episkop Antonij (Bogoslovskij)

Vestník, 1903, str. 361-370

Preklad: prof. ThDr. Ján Šafin, PhD.

EXEGÉZA 7. ŽALMU

(3. časť)

Ján Husár

Nasledujúce slová kráľa Dávida obsahujú výzvu k Bohu o súd nad ním a hriešnikmi (v. 7–10) a vyznanie spravodlivosti Boha v pomoci a súdení (v. 11–14).

LXX: ⁷ ἀνάστηθι, κύριε, ἐν ὀργῇ σου, ὑψώθητι ἐν τοῖς πέρασι τῶν ἐχθρῶν μου· ἐξεγέρθητι, κύριε ὁ θεός μου, ἐν προστάγματι, ᾧ ἐνετείλω, ⁸ καὶ συναγωγῇ λαῶν κυκλώσει σε, καὶ ὑπὲρ ταύτης εἰς ὕψος ἐπίστρεψον.

CSL: ⁷ Κοιρανῆ, γᾶν, γηῆβομz τβοήμz, βοzνεήcα βz κοηcάχz βρᾶγz τβοήχz, ἡ κοcτᾶνн, γᾶн бῗе μόн, поβелῑнῑемz, ἡмже заповῑдалz cῑн, ⁸ ἡ cόνмz лηῑcῑ ὡβῑῑcῑtz тᾶ: ἡ ὡ тóмz нz βыcотῑ ὡβῑῑтῑcа.

TM: קוּמָה יְהוָה בְּאַפְּךָ הִנָּשָׂא בְּעִבְרוֹת צוּרְךָ יְעֹרֶךָ אֱלֹי מִשְׁפַּט צִיּוֹן ⁷
וְעֵדֶת לְאֲמִים הַסּוֹבְבִיךָ וְעֲלֶיהָ לְמָרוֹם שׁוּבָה ⁸

SVK: ⁷ Povstaň, Hospodine, v Tvojom hneve, vznes sa v končinách Tvojich nepriateľov a pozdvihni sa, Hospodine, Bože môj, podľa povelu, ktorý si sám nariadil, ⁸ a zhromaždenie ľudí Ťa obštúpi: a nad ním sa vráť do výšin.

7, 7–8 – Počnúc siedmym veršom začína Dávidova výzva k Bohu o súd nad ním a hriešnikmi. Prorok žiada spravodlivého Sudcu, aby vyriekol objektívny rozsudok nad tými, čo konajú zlo a neprijemnosti a aby ich tým poučil a napravil. Dokazujúc svoju nevinu vo vzťahu k nepriateľom a prenasledovateľom, Dávid prosí od Boha spravodlivú ochranu, poukazujúc, že strašný Boží súd nad bezbožníkmi poslúži k Jeho ešte väčšej sláve. V prevahe bezbožných vidí Dávid zneuctenie Božieho Zákona, o znovu nastolenie ktorého Dávid Boha prosí. Ak Hospodin Boh povstane, aby obránil pošliapanú spravodlivosť, vtedy Ho zástup verných obkolesí, všetky národy a sčasti aj Židia budú zbožne stáť, skláňať sa pred Ním ako jediným Sudcom. Obrana nevinného

prenasledovaného povýši Boha v očiach ľudí na výšinu, zaseje a posilní vieru ľudí v to, že len v Ňom samotnom je spravodlivosť aj ochrana. Viacerí svätí otcovia v týchto veršoch vidia mesiášske miesto a hovoria o tajomstve Ukrižovania, Vzkriesenia a Vznesenia sa na Nebo Isusa Christa. Svätý Atanáž Veľký jednoznačne tvrdí, že týmito slovami prorok jasne zvestuje Bohozjavenie Spasiteľa.¹

„*Povstaň, Hospodine, v Tvojom hneve*“ – Tento výrok žalmistu poukazuje na ohromnú silu Boha ako Sudcu, ktorý akoby s hnevom zasadne na súdny stolec. Je to počiatok výzvy o súd, pretože sloveso *povstaň* znamená začni svoj súd. Blažený Teodorit ešte poznamenáva, že sloveso *povstaň* znamená to isté, čo *nepreukazuj viac veľkú trpezlivosť*.² Podobný tomuto výrazu je výrok žalmistu „*Pozdvihni sa, prečo spíš, Hospodine?*“³ Aj tu snom nazval veľkú Božiu trpezlivosť; a ďalej dopĺňa: „*Povstaň, Hospodine, pomôž nám*.“⁴ Teraz nie je čas na ľudomilnosť, no na spravodlivý hnev, hovorí prorok. Polož hranice mojim nepriateľom, zastav ich nespravodlivé prenasledovanie – útok.

Hospodin občas povstáva aj nie v hneve, ako o tom svedčí Písmo. „*Vstaň, Hospodine,*“ hovorí ten istý prorok na inom mieste, „*zachráň ma, Bože môj!*“⁵ No tu prorok vyzýva Hospodina k pomste. Tak, ako sedenie Boha nechápe telesne, no obrazne, tak aj vstanie je potrebné chápať rovnako. Božie sedenie v skutočnosti označuje dôstojnosť Jeho kráľovského majestátu, hodnosť Sudcu, Jeho silu a vstanie označuje Jeho príchod k potrestaniu alebo k záštite toho hodných. Takto je potrebné chápať aj Jeho hnev, t.j. nie ako vášň hnevu, ale ako prejav k tým, ktorí si to zaslúžia.⁶

¹ Розрі АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения. Толкование на псалми*. Москва : Благовест 2009, с. 26.

² ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, бл.: *Изъяснение псалмов*. Творения Т. 2. Москва 2004, с. 33.

³ Ž 43, 24.

⁴ Ž 43, 27.

⁵ Ž 3, 8.

⁶ Розрі ЗИГАБЕН, Е.: *Толковая Псалтирь изъясненная по свято-отеческим толкованиям*. Ясенево 2000, с. 53.

Podľa svätého Vasilija Veľkého sa tu prorok modlí za uskutočnenie tajomstva Vzkriesenia, aby bol zničený hriech všetkých jeho a aj Božích nepriateľov.¹

„Vznes sa² v končinách Tvojich nepriateľov“ – Tieto Dávidove slová určujú smer, kam by mal Hospodin smerovať svoj spravodlivý hnev, t.j. na Jeho nepriateľov, k ich úplnému zahubeniu. Preto prosí, aby Boh zjavil svoju všemohúcnosť a slávu medzi najsilnejšími z jeho nepriateľov, nech všetci pocítia Jeho prítomnosť. Je potrebné si povšimnúť, že prorok nehovorí „potrestaj“, ale *povstaň a vznes sa*, čím stále dokazuje svoju blahosklonnosť k tým, čo mu činia zlo. Súd aj potrestanie ponecháva na spravodlivého Boha. V rímskom vydaní LXX a vo Vg je namiesto *Tvojich* výraz *mojich* (tak čítajú aj svätý Atanáž a blažený Teodorit)³ – no to nenaruša myšlienku verša, keďže Dávidovi nepriatelia sú aj Boží nepriatelia, pretože sa snažili zničiť to, čo vymedzil Hospodin pre Dávída, t.j. aby bol Dávid kráľom Izraela.

Svätý Vasilij Veľký tieto slová vysvetľuje vo vzťahu k smrti Spasiteľa na kríži, pretože podľa neho sa tu prorok modlí o povýšení Christa na kríž, ktoré sa malo uskutočniť vtedy, keď zloba hriešnikov dosiahla svoj vrchol. Do akejkoľvek výšky, poznamenáva svätiteľ, by vyrástla ich zloba, rozvíjala sa bez miery a bezhranične, Boh kvôli svojej nekonečnej sile môže, ako dobrý lekár, predbežne vymedziť hranice, zastaviť chorobu, ktorá sa všade rozprestiera a všetko preniká a preseknúť jej rozširovanie svojimi poučnými ranami.⁴

Svätý Atanáž Veľký pod *končinami* rozumie pevnosti, opevnenia nepriateľov, ktoré prorok prosí zničiť.⁵

„Pozdvihni sa podľa повелу, ktorý si sám nariadil“ – Prorok po tretíkrát vyslovuje veľmi osobné a viery plné oslovenie: *Hospodine, Bože môj*. O akom povelu, príkaze tu prorok hovorí? Chrániť ponížovaných, utlá-

¹ Pozri ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения*. Т. 1. *Беседы на псалмы. Беседа на псалом седьмой*, с. 474.

² Tento výraz je v žalmoch častý: 20, 14; 56, 6; 56, 12; 93, 2; 107, 2 a inde.

³ Pozri ПАЛЛАДИЙ, епископ: *Толкование на псалмы*. 2. издание. Вятка 1874, с. 23.

⁴ Pozri ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения*. Т. 1. *Беседы на псалмы. Беседа на псалом седьмой*, с. 474.

⁵ Pozri АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, cit. dielo, s. 26.

čaných a ukrivdených. Čo iné by malo Zákonodarcu primäť zasiahnuť, ak nie Zákon, ktorý sám dal, aby ho dodržiavali ľudia. Tieto slová môžeme chápať aj doslovne vzhľadom k vtedajšiemu stavu proroka, ktorý prosí Boha povstať a potrestať nepriateľov za porušenie prikázania, ktoré On sám dal. Bohom bolo dané prikázanie: *Cti si svojho otca a svoju matku, aby sa ti dobre vodilo a aby si dlho žil...*,¹ a teraz je porušované Dávidovým synom. Preto teraz, pre jeho nápravu a pre ponaučenie mnohých, prosí Boha, aby viac nebol dlho trpezlivý, no povstal s hnevom a potrestal ho za porušenie svojho prikázania. Hovorí, potrestaj ho nie kvôli mne, no kvôli opovrhovaniu prikázania, ktoré si sám dal.

Svätý Vasilij Veľký tu opäť vidí spojitosť so Spasiteľom a hovorí, že tieto slová môžeme vzťahovať aj k tajomstvu Vzkriesenia Isusa Christa tak, že prorok prosí Sudcu povstať a potrestať každý hriech a navždy obnoviť platnosť nám daných prikázaní.² Podľa svedectva Evanjelia, Hospodin o svojom tele hovoril toto: „Zborte tento chrám a ja ho za tri dni postavím.“³ A tak sa pozdvihni, hovorí, na základe Tvojho príkazu, ktorý si dal židom, hovoriac: *zborte, t. j. zničte – a oni zničia.*

„A zástup ľudí Ťa obkolesí“ – Keď bude zjavená Tvoja prozreteľnosť, Tvoj úmysel, všetci Ti prinesú pieseň a pomenujú Ťa Najvyšším Bohom, pretože dohliadaš nad všetkým a posielaš spravodlivé napomenutia tým, čo konajú zlo a ktorí Ťa tým urážajú. Kto je ten zástup? Veriaci v Teba, tí Ti budú vzdávať vďaky a chvály – podľa Atanáza Veľkého to je narážka na Christovu Cirkev.⁴ Tento výraz môže byť vzťahovaný priamo na Vzkriesenie Isusa Christa, pretože v tom čase boli okolo Christa zhromaždené národy zo všetkých koncov zeme, zobrazujúc sebou akoby kruh okolo Neho.

Býva častým javom, že po ponaučení jedného nespravodlivého sa obrátia mnohí. Preto Dávid prosí o potrestanie jedného, aby to prinieslo úžitok mnohým a tí potom, poučení Tvojou spravodlivosťou, obstúpia Ťa ako jeden veľký zástup. A vtedy Ťa mnohí obstúpia, pretože Židia

¹ 2Mjž 20, 12.

² Pozri ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения*. Т. 1. *Беседы на псалмы. Беседа на псалом седьмой*, с. 475.

³ Jn 2, 19.

⁴ Pozri АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, cit. dielo, s. 26.

mali obyčaj vo vážnych alebo sviatočných chvíľach spievať chválitebné piesne prostredníctvom chórov, postavených do kruhu v chráme a svätyni a takto prinášali Bohu chvály alebo vďakyvzdania. Práve toto tu, podľa svätého Jána Zlatoústeho¹, vyjadril prorok Dávid slovami: „A zástup ľudí Ťa obkolesí.“

„Ťa obkolesí“ – Tento výrok znamená, že sa národ obráti k Bohu, začne znovu dodržiavať Jeho prikázania a nikdy sa od nich neodvráti.

„A nad ním sa vráť do výšin“ – Tieto slová vyjadrujú vieru proroka, že Boh je prirodzene najvyšší, no nepoznaný mnohými ľuďmi a preto starostlivosťou o utlačaných ukáže, kto naozaj je. Hovorí, keď Ty, Hospodine, dokončíš dielo našej spásy, vráť sa, vystúp na piedestál, urob tak kvôli zhromaždeniu, ktoré Ťa obstúpilo a ktoré si získal svojím blahodätným zostúpením a ikonómiou, vráť sa do výšin tej slávy, „ktorú si mal skôr, ako povstal svet.“² Táto časť verša je tiež mesiášske miesto, ktoré hovorí o pozdvihnutí Christa na kríži, no hovorí najmä o udalosti Vznesenia sa na nebo Isusa Christa³, ktorý sa vzniesol nad zástupom ľudí – učeníkov a vrátil sa k Otcovi, t.j. k tej sláve, ktorú mal predtým: „Keď uplynul všetok čas, ktorý Boh Otec zo svojej svätej vôle určil pre pozemské pôsobenie Isusa Christa, nastala chvíľa, aby sa Isus Christos už nielen ako Boh a Boží Syn, ale aj ako Bohočlovek posadil po pravici Otca a vošiel tak aj s ľudskou prirodzenosťou do slávy, ktorú mal „skôr, ako povstal svet.“ Tento čin bol ďalším výrazným krokom k Jeho osláveniu, ktoré sa začalo zmŕtvychvstaním a ktoré sa v plnosti a definitívne dovŕši pri Jeho druhom a slávnom príchode.“⁴

¹ Pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Беседа на псалом 7*. In: Творения. Том V. Свято-Успенская Почаевская Лавра 2005, с. 74–75.

² Jn 17, 5.

³ Svätí otcovia tu vidia obe udalosti zo života Spasiteľa – pozri АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, cit. dielo, s. 26, no prikláňajú sa skôr ku Vzneseniu sa na nebo, keďže o povýšení na kríži hovorili už skôr – *vznes sa* (svätý Vasilij).

⁴ PRUŽINSKÝ, Š.: *Christovo vznesenie sa na nebo*. Prešov : PU v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta 2004, s. 4.

LXX: ⁹ Κύριος κρινεῖ λαούς· κρινόν με, Κύριε, κατὰ τὴν δικαιοσύνην μου καὶ κατὰ τὴν ἀκακίαν μου ἐπ' ἐμοί.

CSL: ⁹ גָּדַל עֲדֹנִיטָז לִוְדֵּמֵמֵז: עֲדֹנִי מִי, גָּדַל, פּוּ פֶּרָבֵּדֵעַ מוֹעֵי ה' פּוּ מַעֲלֹבֵעַ מוֹעֵי הָא מֵלָא.

TM: יהוה יִדִּין עַמִּים שְׁפָטֵנִי יְהוה כְּצַדִּיק וְכַחֲמִי עָלַי ⁹

SVK: ⁹ Hospodin súdi ľudí. Súď ma, Hospodine, podľa mojej spravodlivosti a podľa mojej nevinnosti (súď) proti mne.

7, 9 – V predchádzajúcich veršoch Dávid hovoril o svojej nevinnosti vo vzťahu k jeho nepriateľom a svedčil o tom svojím svedomím aj samotným Bohom, Vševediacim Sudcom. Tiež prizýval na súd samotného Hospodina, aby rozsúdil jeho a jeho nepriateľov na základe Božích príkazaní a príkazov. Teraz hovorí: Je jeden Najvyšší Sudca na celom svete, ktorý súdi všetky národy a aj pozemských sudcov a kráľov. Nech bude všetkým známe, že Hospodin je Sudca, ktorého spravodlivému súdu nikto neunikne. Prorok Dávid nás týmto učí, že nad našimi skutkami bdie blahá Božia prozreteľnosť, ktorá si bude vyžadovať súvahu nami vykonaných skutkov. Na mnohých miestach Svätého Písma je vložené slovo o súde, čo je veľmi dôležité, pretože nás v mnohom poučá k zbožnosti a viere v Boha cez Isusa Christa, ktorý bude súdiť svet.

Slovo *súd* sa v Písme používa v rozličných významoch, a tak je trochu ťažšie pochopiteľné pre tých, ktorí nepoznajú presný rozdiel významov tohto pojmu. Podľa svätého Vasilija Veľkého má tento výraz (gr. κρίσις; csl. съзъ) až sedemnášť významov, medzi nimi aj tieto: rozdelenie, oddelenie, súdenie, usudzovanie, rozhodnutie, rozsudok, spor, kríza a ďalšie. V Písme je napríklad povedané: „Kto verí vo Mňa, nebude súdený, ale kto neverí, už je odsúdený.“¹ No ak je slovo *neveriaci* rovnakého významu ako slovo *bezbožný*, tak prečo je povedané, že „bezbožní nebudú vzkriesení na súd?“² Ak sa veriaci svojou vierou stali Božími synmi a stali sa hodnými volať sa bohmi³, tak prečo je povedané „Boh stál v zástupe

¹ Jn 3, 18.

² Ž 1, 5.

³ Pozri Ž 81, 6 – Povedal som: ste bohovia a všetci ste synovia Najvyššieho.

bohov, uprostred však bohov rozsúdi“?¹ Zdá sa, že slovo *súdiť* sa niekedy v Písme používa vo význame *skúšať, vyskúšať*. V tomto význame je tento výraz použitý napríklad v týchto slovách: „*Súd' ma, Hospodine, lebo nevinnosťou mojou som chodil* /t.j. žil/,“ pretože tu prorok pridáva: „*Vyskúšaj ma, Hospodine, a posúd' ma.*“² Vo význame *odsúdiť* napríklad v slovách: „*Keby sme však sami seba súdili, neboli by sme súdení.*“³ To znamená: Ak by sme skúšali sami seba, neboli by sme uvrhnutí k odsúdeniu. O tých, ktorí sa odvracajú od Božieho učenia, a nesnažia sa o čistotu mravov, Hospodin hovorí, že oni, pri ich porovnaní s ich súčasníkmi, ktorí boli horliví k dobru, ponesú ťažšie odsúdenie za nimi nevykonané hriechy. Nie všetci, ktorí žijú na tomto svete, budú rovnako súdení spravodlivým Sudcom, pretože ich v živote postretli rozdielne vonkajšie okolnosti. Tie spôsobia, že aj súd nad každým bude rozdielny. Oveľa ťažšími alebo ľahšími naše hriechy urobí to, čo od nás nezávisí – deje sa okolo nás nie našou vôľou. Súdu sa vydá napríklad hriech smilstva. No jeden upadol do tohto hriechu už od detstva, pretože bol vychovávaný v skazených mravoch alebo ho na svet priviedli nemravní rodičia a vyrastal v náklonnosti k zlému, pijatike, hazardu a neslušným rečiam; no druhý mal veľa povzbudení k dokonalému životu – dobrú výchovu, učiteľov, počúvanie Božieho slova, duši vhodné čítanie, usmernenia rodičov, rozhovory posmeľujúce k čestnosti a duchovno-telesnej čistote, striedmosť v jedení – a potom upadol do toho hriechu a musí vystaviť účet za svoj život. Či nie je spravodlivé, že druhý v porovnaní s prvým si zaslúži väčší trest? Prvý bude vinný v tom jedinom, že nemohol použiť spasiťelné náklonnosti, ktoré má každý nasadené v mysli, druhý bude okrem toho vinný aj v tom, že pri mnohých činnostiach k spásu, kvôli nezdržanlivosti, lenivosti a nestaraní sa o svoju spásu sám seba predal hriechu.⁴

¹ Ž 81, 1.

² Ž 25, 1. 2.

³ 1Kor 11, 31.

⁴ Позрі ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Творения. Т. 1. Беседы на псалмы. Беседа на псалом седьмой, с. 475–476.

„Hospodin súdi¹ ľudí“ – Verš začína slovami o Božom súde nad ľuďmi. Hoci to žalmista v tomto konštatovaní nez dôraznil, no z ostatných miest Svätého Písma je zrejmé, že súd sa koná a vykoná nad všetkými ľuďmi. U proroka Jeremiáša je napísané, že Hospodin sa má súdiť s každým telom,² t.j. Hospodin počas života človeka sám privádza na súd každého a svoje prikázania dáva ako opozitum ku skutkom človeka, na dokázanie viny predkladá dôkazy, že urobil všetko, čo bolo od Neho potrebné, aby zachránil súdených. Hriešnici tak mohli ešte počas života spoznať svoje previnenia a napraviť sa; spravodliví sa z toho mohli poučiť a ešte horlivejšie plniť Božie prikázania. Súdom v tomto prípade prorok pomenúva nielen budúci, ale aj terajší.

„Súd' ma³, Hospodine, (súd') proti mne“ – Po všeobecných slovách o Božom súde nad ľuďmi, prichádza osobná prosba kráľa Dávida o súd nad ním. V tomto prípade máme rozumieť prosbu o vyskúšanie, preverenie, či všetky skutky, o ktorých hovoril skôr (v. 4–5), sú naozaj pravdivé. Dôvodom takejto prosby bola veľká viera Dávida v Božiu spravodlivosť a v seba samého v porovnaní so skutkami jeho nepriateľov. Veril, že ak Boh posúdi jeho skutky a skutky nepriateľov v danej veci (povstanie syna a prenasledovanie s úmyslom zabiť ho), nemôže prísť iný rozsudok, než trest pre všetkých jeho nepriateľov. Aby podporil túto svoju vieru, pridáva nasledujúce slová:

„Podľa mojej⁴ spravodlivosti a podľa mojej nevinnosti“ – Tieto slová na prvý pohľad pripomínajú pýchu modliaceho sa farizeja.⁵ No ten, kto sa na nich dostatočne pozrie, pochopí, že prorok vôbec nie je v takom duchovnom rozpoložení. Vôbec neodsudzuje svojich nepriateľov, prosí o svoju záchranu a nie ich záhubu, aj v tejto kriticknej situácii nevidí

¹ V niektorých rukopisoch *bude súdiť*. Pozri napr. u svätého Jána Zlatoústeho.

² Jer 25, 31.

³ Tento výraz v žalmoch stretávame častejšie: 25, 1; 34, 24; 42, 1; 53, 3; pozri aj 1Mjž 30, 6.

⁴ V niektorých vydaniach LXX je tu výraz *Tvojej*. No to je, píše blažený Hieroným, nepravdepodobné, pretože v hebrejskom texte stojí „sedeci“ – moja spravodlivosť a nie „sedecach“ – Tvoja spravodlivosť (86. list). Citované podľa: ПАЛЛАДИЙ, епископ: *Толкование на псалми*. 2. издание. Вятка 1874, с. 24.

⁵ Pozri Lk 18, 10–12.

zmysel vojenského riešenia sporu, pri ktorom nevyhnutne musí niekto zahnúť.

Dávid v týchto slová chápe spravodlivosť všeobecne, t.j. poukazuje na svoj život, v ktorom sa snaží neporušovať Božie prikázania a vie, že jediným naozaj spravodlivým je Hospodin, ktorého spravodlivosť ťažko ľudským rozumom pochopiť.¹ Dávid tu prosí o súd nad ním podľa spravodlivosti, ktorá sa dá človekom dosiahnuť a je možná pre telesné bytosti. Dodáva, aby bol súdený aj podľa svojej *nevinnosti*, čo potvrdzuje, že duševný stav hovoriaceho je veľmi vzdialený od farizejskej namyslenosti. Lebo *nevinnosťou* nazýva svoju prostotu, jednoduchosť a neskúsenosť. Keďže sa my, ľudia, v mnohých prípadoch neopatrnosťou, ale aj pre neskúsenosť, prehrešujeme voči Bohu, tak prorok prosí a modlí sa o darovanie odpustenia pre nevinnosť. A z toho je vidieť, že povedané ukazuje viac na pokornosť než namyslenosť prosiaceho proroka. Akoby hovoril: Zohľadni jednoduchosť mojich mravov, vzhľadni na to, že som neobratný, neskúsený a nepreniknutý svetskými skutkami, a vtedy ma súď za moje previnenia. Nevinnosť môžeme chápať dvojako: 1. Ako odcudzenie sa hriechu konané rozumom cez správne myslenie a usudzovanie. Dlhodobou starostlivosťou o dobro a cvičením sa v ňom odsekávame v sebe koreň zloby. Po jeho úplnom odťatí dostávame prívlastok *nevinný*. 2. Nevinnosť je ešte aj nepoznanie zla – niektorí, najmä kvôli mladosti alebo spôsobu života, nepoznajú cez osobnú skúsenosť žiadne poškvrny. Napríklad, dieťa nepozná namyslenosť, arogantnosť, nepozná pretváрку a potmehúdstvo. Sú aj ľudia, ktorí žijú na dedine, ktorí nepoznajú faloš, podvod v obchodovaní a odsudzujúce klebety. Týchto nazývame nevinnými nie preto, že by vôľou boli ďaleko od poškvrn, no preto, že skúsenosťou neprišli k zlým návykom. Dávid bol nevinným v skutočnom význame slova, sám hovorí: „*No ja som vo svojej nevinnosti chodil,*“² – prostredníctvom cvičenia sa v cnostiach vyhnal zo svojej duše všetku zlobu a stáva sa hodným večného dedičstva, pretože „*Hospodin neodníme blahá chodiacim v nevin-*

¹ Sú tri stupne spravodlivosti: ľudská, anjelská a Božia. Anjelská je vyššie než ľudská a nad oboma sa vysoko vznáša spravodlivosť Boha, ktorá je nevysloviteľná a nepochopiteľná pre celú stvorenú prírodu.

² Ž 25, 11.

nosti.¹ Takýto človek s presvedčením povie: „Súd' ma, Hospodine, lebo som vo svojej nevinnosti chodil,“² a tiež aj: Súd' ma, Hospodine, podľa mojej spravodlivosti a podľa mojej nevinnosti (súd') proti mne. Odlíšujúce črty nevinného sú – jednoduchosť mravov, šlachetnosť, nefalošnosť. Taký bol napríklad aj patriarcha Jakub.³

Podľa blaženého Teodorita si tu Dávid nepripísal spravodlivosť, t.j. že on je sám o sebe spravodlivý, pretože inde jasne hovorí: „Lebo moju nezákonnosť poznám a môj hriech je neustále predou mnou“⁴ a ešte: „Moju nezákonnosť poznám a môj hriech som nezakryl, povedal som: vyznám na seba moju nezákonnosť Hospodinovi a Ty si zabudol bezbožnosť môjho srdca.“⁵ Ničím, hovorí, som neukrivil ani Absolónovi, ani Achitofelovi, ani tým, čo sa s nimi vyzbrojili proti mne. Preto prosím súdiť ma podľa tejto mojej spravodlivosti a podľa tejto nevinnosti, vlúčnosti, šlachetnosti, a nie podľa hriechov, ktoré som predtým vykonal. Prosím túto vec rozsúdiť samostatne a netrestať ma za iné predchádzajúce hriechy.⁶ Hospodin neponechá bez povšimnutia to, čo bolo nepriateľmi pripravené proti Dávidovi, no všetko spravodlivo posúdi.

Prečo teda Dávid hovorí o svojej spravodlivosti a nevinnosti? Bol k tomu prinútený okolnosťami. Akými? Myslením nerozumných ľudí. Tí podľa vonkajších znakov – Dávidov úbohý stav, útek pred synom, opustenosť a podobne – odsúdili Dávida ako Bohom opusteného a potrestaného. Mnohí ľudia len podľa toho, čo vidia, vyvodzujú nesprávne závery o živote človeka – dopúšťajú sa hriechu odsudzovania.

Je tu ešte jedna okolnosť, ktorá sa môže zdať protirečením. V 142. žalme prorok hovorí: „A nevojdí na súd s Tvojím služobníkom, lebo nebude ospravedlnený pred Tebou nik živý.“⁷ Nie je to rozpor? Tu prorok prosí

¹ Ž 83, 12.

² Ž 25, 1.

³ Позрі ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Творения. Т. 1. Беседы. Беседа 12. На начало книги Притчей. Из: Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе (Т. 3.). Москва 2008, с. 982.

⁴ Ž 50, 5.

⁵ Ž 31, 5.

⁶ Позрі ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, бл.: Изъяснение псалмов. Творения Т. 2. Москва 2004, с. 33.

⁷ Ž 142, 2.

o súd a inde o nesúdenie. Nie, ak prijmem povedané skôr, že súd znamená aj posúdenie a vyskúšanie. Dávid tu prosí o posúdenie jeho konania vo vzťahu k nepriateľom, nechce, aby bol súdený v porovnaní s Božími blahými skutkami voči človeku, aby bol súdený v spore s Bohom a aby boli jeho skutky porovnávané so skutkami Boha – v takom súde nemôže obstať nik¹; tu prosí, aby Boh rozsúdil jeho a iných, teda tých, ktorí voči nemu postupovali nespravodlivo a ktorí si želali jeho smrť.

V učení o Božej spravodlivosti žalmisti bez pochyb tvrdia, že Boh je jediný spravodlivý, že miluje spravodlivosť,² že rád hľadá na spravodlivého človeka, o spravodlivosť sa snažiaceho. Hovoria aj o jej prejavovaní sa vo svete.³ Spoznávajú ju celé národy aj jednotlivci, pričom sa ku každému prejavovala osobite – jedných žehnala a chránila, druhých trestala a poučovala.⁴ V učení o Božej spravodlivosti žalmisti často používajú slová „Boh mojej spravodlivosti.“⁵ V tomto výroku je Božia spravodlivosť, vlastná Bohu, akoby pripisovaná ako osobná vlastnosť spravodlivého – žalmistu a každého človeka. Takáto viera sa zakladala na hlbokej životnej skúsenosti.⁶

LXX: ¹⁰ συντελεσθήτω δὴ πονηρία ἀμαρτωλῶν, καὶ κατευθυνεῖς δίκαιον· ἐτάζων καρδίας καὶ νεφροὺς ὁ Θεός.

CSL: ¹⁰ Да скончається злоба грѣшныихъ, ѿ неправды прѣлаго, ѿпытаѣхъ ердцѣ ѿ оутрѣбы, бже, прѣихъ.

TM: יגמרוֹנָא כּע רְשָׁעִים וּתְכוּנִן צִדִּיק וּבָחַן לְבוֹת וּכְלִיֹּת אֱלֹהִים צִדִּיק ¹⁰

¹ Presne takto rieši tento zdanlivý rozpor v slovách proroka svätý Ján Zlatoústy. Pozri: ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Беседа на псалом 7*, cit. dielo. 75–76.

² Pozri Ž 10, 7.

³ Pozri Ž 49, 6; 96, 6; 97, 2.

⁴ Pozri Ž 5, 9; 30, 2; 70; 128, 4.

⁵ Ž 4, 2.

⁶ Pozri ЮНГЕРОВ, П. А.: *Вероучение псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения*. Киев 2006, с. 56.

SVK: ¹⁰ Nech sa skončí zloba hriešnych a naprav spravodlivého, Bože, ktorý skúmaš srdcia a vnútra spravdivo.

7, 10 – Boh je v učení Knihy žalmov prozreteľný, všadeprítomný a aj vševediaci. Práve vševedomosť Boha je v žalmoch vyjadrená aj prostredníctvom slov o skúmaní srdca a vnútra človeka ako napr. v tomto žalme. Znamená to, že Boh vie nielen to, čo je samotnému človeku viditeľné či počuteľné, t.j. skutky, slová alebo gestá, no pozná aj pred človekom ukryté: myšlienky, želania, pocity, zmýšľanie či usudzovanie. To práve vyjadrujú pojmy srdca a vnútra.¹ Boh neustále a v plnosti (dokonalosť) pozná vnútorný stav každého človeka a všetky kroky jeho života. Všadeprítomnosť Boha, ako aj Jeho vševedomosť, sa v učení žalmov odкрýva vo vzťahu k človeku, t.j. aby človek pamätal, že hocikde by sa nachádzal, Boh je tam s ním a ako vševediaci ho vždy vidí a pozná. Žalmisti tu teda hovoria o psychologickom aspekte učenia o Božej vševedomosti a všadeprítomnosti. Hovoria o nich a hneď aj o dôsledkoch týchto Božích vlastností pre človeka, pre jeho život a srdce (duchovný život). Práve v tom nachádzali žalmisti svoje mravné uspokojenie. Uprostred mnohých utrpení a chorôb, prenasledovaní a útokov nepriateľov, všetkých životných skúšok a starostí boli žalmisti presvedčení, že Boh pozná ich dobré úmysly, nevinnosť a čistotu; a oproti tomu pozná aj vinu nepriateľov, ich zlé úmysly a nezákonnosti, zlobu a nenávisť. Takéto premýšľanie o Božej prozreteľnosti, všadeprítomnosti a vševedomosti je vlastné len žalmistom.

V učení o hriechu žalmisti nerozoberajú jeho podstatu, to pokladajú za všeobecne známy fakt, a preto ju neformulujú. Skôr opisujú rozličné konkrétne prejavy zla a hriechu vo svete a v živote človeka. Z ich vyjadrení môžeme zostaviť takéto starozákonné učenie o hriechu. Hriech je protiklad dobra, je to zlo,² hoci slovo zlo (hebr.: raah) sa žalmistami často používa vo význame utrpenia, smútku.³ Vo vzťahu k Bohu je

¹ Porovnaj Ž 16, 3; 32, 15. Pozri aj Ž 16, 4; 18, 13–14; 25, 2; 43, 22; 72, 21; 93, 11; 1Kr 16, 7; 1Krn 28, 9; Jer 11, 20; 17, 10; 20, 12; Zj 2, 23.

² Pozri Ž 7, 9; 9, 27; 35, 5; 36, 27; 49, 19.

³ Pozri Ž 22, 4; 26, 5; 37, 21.

hriech podľa žalmistov odpadnutie od Boha, neposlušnosť voči Bohu,¹ odklon od správnej cesty, ktorú stanovil Boh svojím Zákom,² a ktorý (odklon) je prejavom nevedomosti alebo slabosti ľudskej vôle alebo zblúdenia prirodzenosti,³ je tiež vedomé alebo nevedomé odklonenie sa od skutočného cieľa ľudského života,⁴ chodenie po falošnej, nesprávnej a zlej ceste,⁵ je to prejav bezbožnosti.⁶ Hriech je ničotnosť, pustota, daromnosť, márnosť,⁷ porušenie zmluvy a zväzku s Bohom a ľuďmi a aj zákernosť.⁸ Vo vzťahu k blížnemu je hriech nespravodlivým či násilným konaním, urážkami, klamstvom, zákernosťami – spôsobuje utrpenie a ťažkosti⁹ – aj pre samotných hriešnikov.¹⁰

„*Nech sa skončí*“¹¹ *zloba hriešnych*“ – Keď sa zloba žijúcich poškvرنene ukáže márna, vtedy učeníci cnosti s väčšou horlivosťou budú kráčať po správnej ceste. Ten, kto prináša túto modlitbu, je istotne učeník evanjeliových prikázaní: modlí sa za tých, čo pokúšajú a iným konajú zle a prosí vymedziť hranice, t.j. dať koniec zlobe hriešnikov podobne, ako keď sa niekto modlí za telesne chorých, hovoriac: Nech sa skončí ich bolesť. Aby hriech nezaujal v živote hriešnikov (Dávidových nepriateľov) významné miesto, prorok sa modlí k Bohu, aby zastavil a ukončil ďalšie šírenie hriechu a vymedzil mu hranice. Modlí sa tak preto, lebo miluje svojich nepriateľov a *koná dobro* tým, ktorí ho *nenávidia* a preto *sa modlí za tých, čo pokúšajú*.¹² Nechce pomstu, želá si ukončiť hriech.

„*A naprav spravodlivého*“ – Spravodlivý sa v nasledujúcom verši nazýva priamym a priame srdce je to, ktoré prospieva v dobre. Čo tu

¹ Pozri Ž 31, 1. 5.

² Pozri Ž 118.

³ Pozri Ž 18, 13; 24, 7.

⁴ Pozri Ž 24, 7.

⁵ Pozri Ž 31, 2; 106, 42.

⁶ Pozri Ž 5, 11; 31, 5; 64, 4.

⁷ Pozri Ž 4, 3; 57, 4; 61, 10.

⁸ Pozri Ž 34, 12; 68, 6; 100, 4; 108, 20.

⁹ Pozri Ž 7, 15; 72, 16.

¹⁰ Pozri Ž 7; 105.

¹¹ T.j. *dokoná sa*; Niektoré rukopisy: *naplní sa*. Pozri ПАЛЛАДИЙ, епископ: Толкование на псалми. 2. издание. Вятка 1874, с. 25.

¹² Pozri Mt 5, 44.

znamená táto prorokova modlitba? Modlí sa za napravenie toho, kto už je spravodlivý? Veď nikto nepovie, že v spravodlivom človeku je niečo nesprávne, nepriame, hriešne. No, istotne, aj za spravodlivého je nevyhnutná modlitba, aby jeho spravodlivosť, priamosť a neoblomná vôľa boli usmerňované pod Božím vedením, aby sa ani kvôli chorobe ani iným okolnostiam nikdy neodkláňal od pravidla pravdy a aby ho nepriateľ pravdy nemohol zneistiť svojimi nesprávnymi učeníami – klamstvami. Ak by sa, hovorí prorok, skončila akákoľvek zloba hriešnikov, vtedy by spravodliví išli priamo, t.j. bez prekážok by chodili po ceste cností.¹

„Bože, ktorý skúmaš² srdcia a vnútra spravodlivo³“ – Boh pozerá nielen na vonkajšok človeka, no na jeho srdce aj vnútro. Sväté Písmo na mnohých miestach termín *srdce* používa vo význame riadiaceho orgánu panujúceho v duši a termín *vnútro* vo význame jej túžobnej sily. V takomto význame ich máme chápať aj tu. Na spravodlivom súde Sudcu, ako Toho, ktorý skúma náš vnútorný stav, naše myšlienky, úmysly, želania, chcenia a pohnútky, budú preskúmané aj naše skutky. A preto nech nikto nepredbieha spravodlivého Sudcu a nesúdi prv: „Preto nesúďte nič predčasne, kým nepríde Hospodin, ktorý osvetlí to, čo je skryté v tme, a odhalí úmysly srdc.“⁴ V skúmaní srdca a vnútra Boh ukazuje svoje spravodlivé súdenie. Pre človeka je nemožné, pretože človek súdi (usudzuje o) len viditeľné prejavy vôle – slová a skutky. Svätý Vasilij Veľký tu poznamenáva, že skúšané bolo srdce Abraháma, či z celej duše a celého srdca Boha ľúbi, keď mu bolo prikázané priniesť syna Izáka ako celopalnú obeť, aby sa odkrylo, že neľúbi syna viac ako Boha. Skúšaný

¹ Позри ЗИГАБЕН, Е.: Толковая Псалтирь изъясненная по свято-отеческим толкованиям. Ясенево 2000, с. 55.

² Svätý Ján Zlatoústy pod výrazom *skúmaš* rozumie *presne poznáš*. T.j. Boh presne pozná naše srdcia a vnútra... Позри ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Беседа на псалом 7*, с. 80.

³ Vo viacerých rukopisoch je výraz *spravodlivo* umiestnený na počiatok nasledujúceho verša: *Spravodlivá pomoc pre mňa je od Boha...* Позри u svätého Jána Zlatoústeho: ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: *Беседа на псалом 7*, с. 80. Rovnako číta aj blažený Teodorit: Позри ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, бл., cit. dielo, s. 33; aj Zigaben: Позри: ЗИГАБЕН, Е., cit. dielo, s. 55. My sa budeme pridŕžiavať v tomto prípade CSL textu, ktorý tento výraz umiestňuje na koniec tohto verša – *испыталъ сердца и оутробы, бже, прѣнх*.

⁴ 1Kor 4, 5.

bol aj Jakub, keď znášal nepríjemnosti od brata, aby pri týchto zlých skutkoch Ezava zažiarila jeho neslabnúca láska k bratovi. Takto u nich boli skúšané srdcia, no v Jozefovi bolo skúšané aj vnútro, keď pri nerozumnom roztúžení k nemu žiadostivej panej, čestnosťou čistoty prekonal hnusnú vášeň smilstva. Skúšaný bol kvôli tomu, aby účastníci Božieho súdu priznali, že češť je mu daná spravodlivo, keď uprostred veľkých pokušení zažiarila jeho čistota.¹

Blazený Teodorit hovorí: „Keďže sa vo vnútri rodia žiadostivé želania, z nich potom vznikajú myšlienky zlých túžob, preto tu prorok myšlienky obrazne nazval vnútrom. Preto, hovorí (Dávid), Ten, ktorý pozná všetky najtajnejšie myšlienky ľudského rozumu, preukáže mi spravodlivú pomoc, ako to robí vždy, pretože vždy ochraňuje ukrivdených.“² Svojou blahou prozreteľnosťou budeš vždy pri spravodlivom. Ty toto vykonáš, lebo jediný poznáš, kto je naozaj spravodlivý a kto si to zaslúži, kto je toho hoden. Boh spravodlivo skúma srdcia a naše vnútro, t.j. skutočne to, čo tvorí plody hnevu a čo tvorí koreň našich žiadostivosti, pretože naše srdce je príbytkom hnevu a naše vnútro je prameňom našich žiadostivosti, jedno aj druhé spoločne rodí hriech.

Prorok, podľa výkladov svätých otcov, v tomto verši poukazuje na Boží súd (posledný) a na to, ako bude Boh súdiť svet. Nebude potrebovať svedkov, usvedčovania, argumenty ani písomné dôkazy, pretože úplne pozná stav (smerovanie, náklonnosť) srdca každého človeka aj jeho vnútra, t.j. aj tie najtajnejšie myšlienky.³

LXX: ¹¹ δικαία⁴ ἡ βοήθεια μου παρὰ τοῦ Θεοῦ τοῦ σωζόντος τοὺς ἐνθεῖς τῇ καρδίᾳ.

CSL: ¹¹ Помощь моѧ ѿ бг҃а, сп҃асающая пр҃квыѧ ердцемя.

TM: מִגְּנִי עַל־אֱלֹהִים מוֹשִׁיעַ יִשְׂרָאֵל ¹¹

¹ Rozří ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Творения. Т. 1. Беседы на псалмы. Беседа на псалом седьмой, с. 478–479.

² ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, бл., cit. dielo, s. 33–34.

³ Rozří Псалтирь в святоотеческом изъяснении. Свято-успенская почаевская лавра 1998, с. 24.

⁴ My sme tento výraz umiestnili na koniec predchádzajúceho verša podľa CSL prekladu.

SVK: ¹¹ Pomoc pre mňa je od Boha, ktorý zachraňuje priamych srdcom.

7, 11 – V učení o spáse človeka žalmisti zastávajú jasné stanovisko, t.j. že spása pochádza len od Hospodina. Výraz *Boh môjho spasenia* je častým, častá je aj prosba žalmistov o záchranu – spasenie¹ k Bohu Spasiteľovi.² Jednoznační sú aj v tvrdení, že Boh zachráni len ľudí pokorných, krotkých, čistých a *priamych srdcom*.³ Žalmisti však neprosia len o svoje vlastné spasenie,⁴ ale aj o spásu ľudí vo všeobecnosti.⁵

„*Pomoc pre mňa je od Boha*“ – Hlavne počas vojny, v dobe invázie nepriateľov, hľadajú pomoc tí, na ktorých nepriatelia útočia. Preto Dávid, pocítiac svojich viditeľných aj neviditeľných nepriateľov a uvidiac blížiac sa nebezpečenstvo, hovorí: Moja pomoc nie je v bohatstve, nie je v telesných schopnostiach, nie je v mojej sile, ani v mojej moci, ani v ľuďoch, no moja pomoc pochádza od Boha. A akú pomoc posiela Hospodin tým, ktorí sa Ho boja, to vidíme z iného žalmu, v ktorom je povedané: „*Vyzbrojil sa anjel Hospodinov okolo tých, čo sa ho boja a vyslobodí ich.*“⁶ Dávid pomoc pre seba vidí len v jedinom Bohu. Nechce sa spoliehať na nikoho iného, ani nič iné. Zo všeobecnej formulácie o spravodlivom Božom skúmaní srdc a vnútra prorok vyvádza konkrétny záver a poukazuje, že nad sebou má spravodlivo súdiaceho Boha a na Jeho pomoc sa bude spoliehať. T.j. Ten, kto skúma srdcia a vnútra a pozná jeho spravodlivosť, že neoplácal zlom za zlo, Ten mu pošle spravodlivú, skorú a zjavnú pomoc, pretože Bohu je vlastné pomáhať nevinne prenasledovaným a zachraňovať priamych srdcom. Boh ho zachráni a jeho nepriateľov bude súdiť.

„*Priamych srdcom*“⁷ – Priamym srdcom je ten, kto sa v úsudkoch, rozmyšľaní a konaní drží prostrednej cesty a nevtlačie sa k prebytku alebo nedostatku, t.j. k extrémom. Ako sa čiara môže stať krivou, usu-

¹ Pozri Ž 17, 47; 37, 22; 41, 6. 12; 42, 5; 50, 16; 61, 2. 8; 87, 2.

² Pozri Ž 23, 5; 24, 5; 26, 1; 61, 3. 7.

³ Pozri aj Ž 17, 28; 33, 19; 55, 10.

⁴ Pozri Ž 3, 8; 6, 5; 11, 2; 30, 17; 53, 3; 108, 26.

⁵ Pozri Ž 67, 21; 68, 36; 71, 4. 13; 105, 47; 144, 19.

⁶ Ž 33, 8.

⁷ Pozri aj Ž 120, 1-2; Jer 16, 19.

dzuje svätý Vasilij Veľký, tak sa aj srdce človeka môže stať vzdorovité – keď sa vyvyšuje nadutosťou alebo ho umárajú utrpenia, úzkosti a zúfalstvo. Kto sa napríklad z mužnosti odklonil k nedostatku, ten sa nechal zviesť k bojzlivosti, nesmelosti, a kto sa zameral na prebytok, ten prechádza k drzosti. Preto Sväté Písmo nazýva tvrdohlavými¹ ľudí, ktorí sa prebytkami alebo nedostatkami odkláňajú od stredu.²

Svätý Ján Zlatoústý hovorí, že Dávid naozaj mohol očakávať spravodlivú pomoc od Boha, pretože si neželal nič nespravodlivé, napr. pomstu či smrť nepriateľov. Ak teda aj my chceme dostať pomoc od Boha, mali by sme prosiť to, čo je v súlade so spravodlivosťou, aby sme už samotnou vlastnosťou prosby priklonili k sebe Spasiteľa. Takýmto prosbám je súčinný, takýmto želaniam naslúcha. Taktiež, ak človek prosí o bohatstvo, krásu alebo čosi podobné pre seba, výsledok bude opačný.³

LXX: ¹² ὁ θεὸς κριτὴς δίκαιος καὶ ἰσχυρὸς καὶ μακρόθυμος μὴ ὀργὴν ἐπάγων καθ' ἑκάστην ἡμέραν.

CSL: ¹² БГЪЗЪ СДАНТЕЛЪ ПРЪНЪЗЪ, НЪ КРЪПОКЪЗЪ, НЪ ДОЛГОТЪРПЪЛНЪЗЪ, НЪ НЕ ГНЪБЪЗЪ НАВОДАНЪ НА БЪАКЪЗЪ ДЕНЪ.

TM:

¹² אֱלֹהִים שׁוֹפֵט צְדִיק וְאֵל זֶעַם בְּכָל־יּוֹם

SVK: ¹² Boh je Sudca spravodlivý a mocný, aj dlho trpezlivý, nepreukazuje hnev každý deň.

7, 12 – Spôsob prejavovania Božej spravodlivosti v živote ľudí objasňujú všetci žalmisti v učení o Božom spravodlivom súdení. Jeho súd je v úzkej spojitosti s Jeho spravodlivosťou a Jeho spravodlivosť sa prejavuje v súdení.⁴ Preto sa žalmisti často obracajú k Bohu o Jeho súd. Podľa ich viery sa Boží súd koná každodenne a neustále a odráža sa

¹ Pozri Pr 16, 28.

² Pozri ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Творения. Т. 1. Беседы на псалмы. Беседа на псалом седьмой, с. 479.

³ Pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: Беседа на псалом 7, с. 80–81.

⁴ Pozri tiež Ž 98, 4; 118; 137.

v živote každého človeka.¹ A pritom veria, že Boh je Sudcom spravodlivým, mocným, dlho trpezlivým, ktorý, hoci súdi každodenne, no nepreukazuje svoj hnev každý deň. Tým, čo sú priami srdcom, preukazuje pomoc a na tých, čo sú bezbožní, posiela smrtonosné strely (v. 13–14). Okrem tohto každodenného súdu žalmisti veria aj v tzv. všeobecný posledný súd, ktorý odkrývajú vo vzťahu k jednotlivcovi.²

„Boh je Sudca spravodlivý a mocný“ – Po tom, čo Dávid hovoril o sebe, vyzval Boha k súdu, nádejal sa na Jeho pomoc, teraz hovorí o Božích vlastnostiach. Zdá sa, že prorok tieto slová hovorí k tým jeho prívržencom, ktorí sa trápia, vidiac nepomsteným povstanie syna proti otcovi a úspešný protizákonný úmysel Absolóna. Dávid ich chcel týmito slovami uspokojiť, aby nestrácali vieru v Božiu prozreteľnosť, ktorá sa o všetko stará. Kvôli tomu, aby napravil ich nerozumné usudzovanie, svedčí im: *Boh je Sudca spravodlivý a mocný* – spravodlivo súdi každého človeka a svoj rozsudok môže okamžite a s ľahkosťou vykonať. To, čo sa s ním teraz deje, nedeje sa bez príčiny. Keďže vykonal nejaký hriech (svoju hriešnosť videl neustále pred sebou³), tak aj dostáva, čo si zaslúžil. A preto, „nehovorte na Boha nespravodlivosť“,⁴ lebo Boh je spravodlivý Sudca. Nepremýšľajte tak nízko o Bohu, akoby nemal silu zasiahnuť, pretože On je aj mocný. Akú to má príčinu, že trest pre hriešnikov neprichádza hneď? Tá, že On je *aj dlho trpezlivý*.

„Aj dlho trpezlivý, nepreukazuje hnev každý deň“ – Boh je dlho trpezlivý⁵ preto, aby nás obrátil k sebe. Keď sa s trestom neponáhl'a, vtedy čaká na naše pokánie. „Ale ty,“ hovorí svätý Vasilij Veľký, „neopovrhuj týmito slovami, pretože Boh spravodlivo odmení každého podľa skutkov. Spravodlivý Sudca spravodlivou mierou premeria každého, takou

¹ Pozri Ž 74, 8.

² Ž 7, 10: *Nech sa skončí zloba hriešnych...*; pozri aj Ž 9, 10.

³ Pozri Ž 50, 5.

⁴ Ž 74, 6.

⁵ Porovnaj 2Mjž 34, 6-7; 4Mjž 14, 18; Neh 9, 17; Ž 102, 8; 144, 8; Mudr 15, 1; Sir 5, 4; Joel 2, 13; Jon 4, 2; Naum 1, 3.

mierou, akou človek meral svoje skutky v živote,¹ t.j. podľa toho, kto koľko vedel a ako podľa toho konal.

„Prečo nie sme trestaní za svoje hriechy hneď, keď trest zadržiava človeka od poškvrny?“, pýta sa svätý Ján Zlatoústý. „Ak by tak bolo, ľudský rod by už dávno vyhynul a nemal by čas na pokánie. Spomeňme si na apoštola Pavla. Ak by bol hneď potrestaný za svoje prenasledovanie a zabitý, tak ako by mal možnosť pokáania a ako by po pokání mohol vykonať toľko dobrých skutkov, možno povedať – celý svet priviesť od poblúdenia k poznaniu pravdy? Veď aj lekári, ak má niekto veľmi veľa rán, použijú lieky nie tak silné (v takom množstve), ako by si to vyžadovala veľkosť rán, no také, aby ich zvládli sily chorého, aby, liečiac rany, nezahubili chorého. Preto aj Boh netrestá všetkých hneď a všetkých podľa zásluh, no zľahka a postupne – a častokrát cez potrestanie jedného ponaučí mnohých.“²

Slovami *nepreukazuje hnev každý deň* prorok objasňuje, v čom spočíva veľká Božia trpezlivosť. Keďže hrešíme každý deň, každodenne sme hodní Božieho dopustenia. No dlho trpezlivý Hospodin nám však vždy ponecháva čas na pokánie. Pod *hnevom* tu môžeme rozumieť trest, ktorý postihuje hriešnikov. Niektorí nechápu, ako môže Boh, spravodlivý a spravodlivo trestajúci hriešnikov, byť súčasne ľudomilný? Je spravodlivý, lebo každému dáva to, čo si zaslúži, je však aj ľudomilný, keďže na nás okamžite nevrhá zaslúžený trest, no trpí naše previnenia a dáva nám čas na naše obrátenie na cestu cností. Pritom ešte nedovolí nášmu nepriateľovi konať proti nám a všetkými spôsobmi sa starať o naše spasenie. Boh je ľudomilný, preto je veľmi trpezlivý a zhovievavý, dlho znáša ľudské previnenia. Ak aj vidí, že to ľuďom neprináša úžitok i tak čaká s trestom a najprv hrozí dopusteniami. No ak aj toto ľudia ignorujú, ak hrešia ďalej, potom už okamžite, podľa svojej spravodlivosti, predá ich definitívnemu súdu a zániku. To vyjadril prorok v nasledujúcich slovách – no aj v nich ukazuje na trpezlivosť a ľudomilnosť Boha: *Ak sa neobráťite...*

¹ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Творения. Т. 1. Беседы на псалмы. Беседа на псалом седьмой, с. 480.

² ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: Беседа на псалом 7, с. 78.

SVK: ¹³ Ak sa neobráťite, svoju zbraň vyleští. Svoj luk napol a prichystal ho, ¹⁴ a ním pripravil nádoby smrti, svoje strely pre rozpálených urobil.

Ak sa neobráťite, hovorí prorok, teda ak nezmeníte svoje mravy, správanie, konanie a neľutujete svoje hriechy pri pokání, vy, ktorí ste sa odklonili od správnej cesty na cestu hriechu a prilipli ste k hmotnému, vtedy *svoju zbraň vylešti* (v TM *svoj meč naostří*), no nielen svoj meč, ale aj luk napne a namieri, teda už napol a pripravil k streľbe. Prorok použil výrazy zbraň (meč) a luk³, aby nimi poukázal, že Boh môže zničiť i to, čo je nablízku a aj to, čo je ďaleko. Je to povedané kvôli nám, pretože sa často nazdávame, že existujú temné a vzdialené miesta, kde nás Boh nemôže vidieť a zastihnúť. No takých miest nie je – Boh je vša-

³ V žalmoch tieto slová stretávame viackrát: 36, 14; 57, 8; 63, 4.

deprítomný a vševediaci, má zbraň na blízkosť aj luk na vzdialenosť. Ako poznamenáva vladyka Palladij, keď je vina prestúpenia Zákona veľká a zjavná alebo zlodej spravodlivého prenasleduje zblízka, vtedy Boh udrie mečom; keď je zamýšľané zlo oddialené a akoby ukryté, vtedy z diaľky vypustí strely a nimi poráža útočníka.¹

„Ak sa neobrátite, svoju zbraň vylešti“ – Toto nie je trest, ale hrozba, nabádajúca k obráteniu tých, ktorí odkladajú pokánie. Prorok povedal *vylešti*, a nie „zabije“, povedal *luk napol*, a nie „vrhol strely.“² Nehrozí priamo ranami, údermi a smrťou, no očistením zbraní, čiže akoby ich prípravou na pomstu. Tí, ktorí čistia zbraň, samotným čistením poukazujú na pripravenosť na vojnu; aj Sväté Písmo takto vyjadruje Boží úmysel zasiahnuť.

„Svoj luk napol a prichystal ho, a ním pripravil nádoby smrti“ – Nie tetiva, hovorí svätý Vasilij Veľký, napína Boží luk, no karájúca sila, ktorá je raz napnutá a inokedy uvoľnená. Preto prorok hrozí hriešnikom tým, že ak zostanú prebývať v hriechu, je pripravený očakávajúci ich trest, pretože v luku sú pripravené nástroje smrti – šípy, a nástroje smrti sú sily, ktoré ničia Božích nepriateľov.³ Prorok toto povedal preto, aby si nik nepomyslel, že Božie strely je možné ľahko odraziť alebo uniknúť pred nimi, preto ich nazýva nádobami⁴ smrti (smrtonosnými nádobami). Smrtonosné strely Boha sú ako blesky, ktoré s nepostihnuteľnou rýchlosťou a veľkou silou preniknú cez všetko a tak odhadnúť, kam dopadnú či uniknúť pred nimi, je úplne nemožné.

Podľa Zigabena výraz *zbraň* v tomto verši označuje horkosť, trpkosť trestu a *luk* rýchlosť smrti, ktorá postihne nekajúceho človeka. Ďalej leštenie (ostrenie) zbrane, napnutie luku poukazuje na pripravenosť trestu, ktorý nás má postihnúť a súčasne aj na Božiu trpezlivosť k nám. Pripravenosť luku k strelbe poukazuje na blízkosť úderu. Ostrenie zbrane podľa neho, môže označovať silný stupeň trestu, napnutie luku

¹ Pozri ИРИНЕЙ, архиепископ: *Толковая псалтирь*. Москва 2010, с. 37.

² Pozri ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, бл., cit. dielo, s. 34.

³ Pozri ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения*. Т. 1. *Беседы на псалмы. Беседа на псалом седьмой*, с. 480.

⁴ Pojem *nádoba* je vo Svätom Písme chápaný často ako nástroj, zbraň – Ž 70, 22; Iz 22, 17; Jer 50, 25; 51, 20 a ďalšie.

potom označuje jeho blízkosť, pripravenosť luku k streľbe poukazuje na pripravenosť trestu, iba ak by sme medzi časom učinili pokánie. *Nádobami smrti* treba rozumieť všetky spôsoby smrti: smrť mečom, smrť v ohni, smrť vo vode, pri zemetrasení, zavalení zemou aj rozličné druhy chorôb.¹

„*Svoje strely pre rozpálených urobil*“ – Týmito slovami prorok povzbudzuje spravodlivých ľudí. Pre koho Boh pripravil svoj spravodlivý trest? Prorok hovorí: *pre rozpálených*. Kto sú rozpálení ľudia? Tí, ktorí svoj život žijú v hriechu bez Boha – sú spaľovaní ohnivými túžbami, vášnivými žiadostivosťami, zvrátenými želaniami a pýchou. Rozpálenými teda prorok nazýva tých, čo úplne stratili vlahu dobrých skutkov a ktorí sa už stali takými suchými vo vzťahu k dobru, že ľahko vzplanú ohňom trestu. Ich duše sú naozaj dobre horľavé, nachádza sa v nich mnoho vecí, ktoré sú hodné zničenia – spálenia. Ako poznamenáva svätý Vasilij Veľký, tí, ktorí už v sebe majú rozpálené strely diabla, tí privolávajú na seba aj Božie strely. Dušu spaľujú: telesná láska, chamtivosť, zúrivý hnev, dušu spaľujúce vášne, strach cudzí Božiemu strachu.² Kto však nie je zjazvený strelami nepriateľa, ale oblečený do plnej Božej výzbroje, toho sa smrtonosné strely nedotknú.³ Podľa svätého Atanáza Veľkého tu prorok hovorí o tých, ktorí sú hodní pekelného ohňa.⁴

Boh nedovolí víťazstvo nespravodlivosti a preto budú nečestní istotne potrestaní a zahynú tak, ako vojaci hynú od „*nádob smrti*“, t.j. striel, ktoré spôsobujú zasiahnutému páliace, zapálené, hnisajúce a tak smrteľné rany. Zobraziac rôzne podoby Božieho hnevu a hroziac týmto hnevom bezbožným ľuďom, prorok ďalej predkladá rady a potom svoju reč obracia k synovi Absolónovi.

¹ Pozri ЗИГАБЕН, Е., cit. dielo, s. 57.

² Podobne hovorí aj apoštol Pavol v 1Kor 3, 11–15: „*Lebo nik nemôže položiť iný základ okrem toho, ktorý je už položený, a je ním Isus Christos. Či na tomto základe stavia niekto zlato, striebro, drahé kamene, drevo, seno, slamu, dielo každého vyjde najavo. Ukáže to onen Deň, lebo sa zjaví v ohni a oheň preskúša dielo každého, aké je. Ak dielo, ktoré niekto postavil, zostane, dostane odmenu. Ak dielo niekoho zhorí, utrpí škodu; sám sa však zachráni, ale len ako cez oheň.*“

³ Pozri ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Творения. Т. 1. Беседы на псалмы. Беседа на псалом седьмой, с. 480.

⁴ Pozri АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св., cit. dielo, s. 27.

Zoznam bibliografických odkazov:

- BIBLIA – SEPTUAGINTA*. Vivliki etairia odos, Nikodimou 3, Athinai, 1935.
- BIBLIA HEBRAICA STUTTARTENSIA*, 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.
- ПСАЛТИРЬ*. 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 ИТ 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 священного писания Ветхого Завета. Том 3 – Учительные 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.

- 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.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Christovo vzkriesenie sa na nebo*. Prešov : PU v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta 2004. ISBN 80-8068-309-3.
- 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.

EXEGÉZA 7. ŽALMU

(4. časť)

Ján Husár

V záverečnej časti siedmeho žalmu nachádzame Dávidove slová o márnosti plánov hriešnikov (v. 15–17) a jeho vyznanie, ktorým ukončuje svoju modlitbu (v. 18). Keď prorok poukázal na rôzne podoby Božieho hnevu a pohrozil ním bezbožným ľuďom, svoju reč obracia k synovi Absolónovi a všetkým jemu podobným ľuďom.

LXX: ¹⁵ ἰδοὺ ὠδίνησεν ἀδικίαν, συνέλαβεν πόνον καὶ ἔτεκεν ἀνομίαν·

CSL: ¹⁵ Гѐ, болѣ неплѣдоху, злѣтъх болѣзнь ѿ родѣ беззаконїе:

TM:

¹⁵ הִנֵּה יִחְבֵּל-אֶן יִהְיֶה עִמָּל וְיִלֵּד שָׁקָר

SVK: ¹⁵ Hľa, v bolestiach zrodil nespravodlivosť, počal bolesť a porodil nezákonnosť.

7, 15 – Tieto slová proroka sú obrátené na jeho syna Absolóna¹, no možno ich vzťahovať na každého hriechom spútaného človeka (v. 10. 13. 14). Ten, kto súhlasí, kto sa vo svojom vnútri stotožňuje s hriešnymi myšlienkami a uskutočňuje ich vo svojom živote, ten vo svojom srdci počína a rodí každú protizákonnosť. V tomto výroku, usudzuje svätý Vasilij Veľký, je zjavne poprehadzovaný prirodzený poriadok. Pretože rodiaca žena najprv počína, potom znáša utrpenie ťarchavosti a nakoncom rodí potomka. No tu prorok opisuje najprv bolesti rodenia, potom počatie a následne porodenie. Nie je to nepresnosť. Vo vzťahu k počatiu myšlienky (želania, túžby) do srdca je tento výrok veľmi správny a vhodný. Pretože tu prorok bolesťami rodenia nazýva nerozumné úsilia žiadostivých duší, zúrivé a smilné žiadostivosti a túžby, pretože sa rodia v duši náhle a s utrpením. Ten, kto v dôsledku tohto úsilia nevíťazil nad poškvrnenými myšlienkami, ten počal bolesť (hriech, podľa

¹ Niektorí tu okrem Absolóna vidia aj Achitofela (napr. svätý Ján Zlatoústý, blažený Teodorit Kýrsky).

TM: zlobu), no a ten, kto poškodenie srdca roztúžil poškvrnenými skutkami, ten porodil protizákonnosť.¹

Pojem pôrodných bolestí tu prorok použil s cieľom ukázať, aké veľké utrpenie a aké veľké muky znášajú tí, čo chcú svojmu blížnemu vykonať krivdu. Takíto ľudia sa naplňujú zlosťou, mrzutosťou, lomcuje nimi hnev, poškvŕňujú sa myšlienkami, blúdia po nespočetných cestách nespravodlivosti, pociťujú strach, duševnú úzkosť a neoslobodia sa od týchto vnútorných bičov do tých čias, kým sa im nepodari vykonať nimi zamýšľané dielo. No ani potom necítia uvoľnenie a slobodu kvôli vlastnému svedomiu – výčitkám. Preto, keď chce Sväté Písmo poukázať na obzvlášť ťažké utrpenie, vtedy nazýva toto utrpenie obrazom pôrodných bolestí. Grécky pojem na označenie týchto múk *οδυνη* pochádza od slovesa *οιδαίνειν*, čo znamená vzdúvať sa, zväčšovať svoj objem. Keď je plod v útrobe matky úplne pripravený, t.j. ukončil svoj vývin, vtedy nemôže ďalej zostávať v lone a pripravuje sa na príchod na svet, pričom práve vtedy spôsobuje rodičke najväčšie bolesti. Toto porovnanie mravných bolestí, ktoré pociťujeme vtedy, keď rodíme nespravodlivosť, s fyzickými bolesťami rodičky, poukazuje na to, že zlo nie je súčasťou našej prirodzenosti, no že sa k nám dostalo zvonku, potom v nás dozrieva a nakoniec nám spôsobuje najväčšie muky podobné mukám rodičky.²

Kráľ Dávid slová tohto verša hovorí, lebo sa hanbí, že je otcom hriešneho syna. On nie je môj syn, hovorí prorok, no stal sa synom otca, ktorému sa stal synom cez hriech. Pretože podľa slov apoštola Jána ten, „kto koná hriech, je z diabla, pretože diabol hreší od počiatku.“³ A tak, diabol ho v bolestiach zrodil k nespravodlivosti, počal ho, t.j. akoby ho prijal do svojej útroby, do vnútra svojho skazeného stavu, ponúkol mu hriech a potom ho porodil, čiže vyviedol na svet Absolónovu nezákonnosť, pozostávajúcu z neprejavovania úcty voči svojmu otcovi, prenasledovania otca a poškvrnenia jeho žien.

¹ Позри ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: Творения. Т. 1. Беседы на псалмы. Беседа на псалом седьмой, с. 480–481.

² Obširne o tom hovorí svätý Ján Zlatoustý. Pozri ИОАНН ЗЛАТОУСТ, св.: Беседа на псалом 7, с. 86–88.

³ 1Jn 3, 8.

Podľa mienky blaženého Teodorita, prorok Dávid mal na mysli svojho bývalého radcu Achitofela, ktorý bol s čímsi nespokojný, prešiel na stranu Absolóna a spôsobil sprisahanie syna proti vlastnému otcovi. Achitofel ochorel nespravodlivosťou, rozhodol sa zradiť zákonného kráľa, bol zachvátený zločinnosťou, pripravoval sprisahanie s Absolónom proti kráľovi a porodil nezákonnosť – vyzbrojil syna proti otcovi.¹

„Počal bolesť a porodil nezákonnosť“ – Je to obrazné opísanie toho, že hriešnik najprv zosnuje plán a potom ho uskutoční. Každý hriešnik či bezbožník, prv než uskutoční protizákonný skutok, spútava sa zlou myšlienkou, ktorá privádza do jeho srdca hriešne želanie. Toto želanie ho potom privedie k vykonaniu hriechu – nezákonnosti. Všetka nezákonnosť je hriech² a hriech sám o sebe je už choroba duše. Všetka hriešna činnosť sa začína hriešnym želaním, hriešnou myšlienkou, ktorá sa rodí v srdci. „Lebo zo srdca vychádzajú zlé myšlienky, vraždy, cudzoložstvo, krádeže, krivé svedectvá, rúhania.“³

Vo vzťahu k Absolónovi počatie bolesti môže odrážať ohromnú intenzitu nepriazne a nenávisti voči svojmu otcovi. Výraz *hľa* tu označuje výsmech alebo opovrhnutie.

LXX: ¹⁶ λάκκον ὥρυξεν καὶ ἀνέσκαψεν αὐτὸν καὶ ἐμπεσεῖται εἰς βόθρον, ὃν εἰργάσατο

CSL: ¹⁶ Рѡкъ ѡзры и ѡкопѧ ѡ, и падѣтъ въ ѡмѡ, ѡже оудѣла.

TM: ¹⁶ בֹּרַךְ יִתְפַּרְהוּ יִפְלַ בְּשַׁחַת יַפְעַל

SVK: ¹⁶ Vykopal priekopu a vyhlbil ju, no padne do jamy, ktorú urobil.

7, 16 – Tento a nasledujúci verš sú pokračovaním predchádzajúcich slov proroka. Keď nám predstavil ukrutnosť utrpenia hriešnikov, ktorí sa mučia od samotného počiatku svojho hriešneho plánu (hryzie ich svedomie, majú výčitky, starosti, či uspeje ich plán, ...), teraz poukazuje

¹ Позри ФЕОДОРИТ КИРСКИЙ, бл.: *Изъяснение псалмов*. Творения Т. 2. Москва 2004, s. 34.

² Pozri Iz 59, 12.

³ Mt 15, 19.

na to, že všetko zlé, čo spriadajú voči blížnemu, sa ako bumerang vráti na nich samotných.

Prorok Dávid hovorí, že Absolón a s ním aj Achitofel mu pripravovali také nebezpečenstvo, pred ktorým by sa len ťažko zachránil, preto ho teraz prirovnáva k priekope. Ako z jamy nemôže uniknúť ten, kto do nej spadol, najmä vtedy, ak je jama dobre vyhlbená, podobne aj toto nebezpečenstvo má na jednej strane hĺbku zákernosti a na druhej strane je vyzbrojené smrteľnými nástrahami. No oni sami vpadnú do toho nebezpečenstva, prijímú trest za to, že chceli doň dostať zákonného kráľa: Absolón bol v čase vojenskej zrážky zabitý strelou v lese a Achitofel sa v zúfalstve z neúspešnosti sprisahania obesil. Tak aj každý hriešnik, ktorý je zlomyseľný voči blížnemu a chystá sa mu uškodiť – kope blížnemu hrob, neskôr do neho sám spadne. „Kto druhému jamu kope, sám do nej spadne“ – to je nám veľmi známe ľudové príslovie, ktoré má svoj základ v slovách tohto žalmu a ktoré vyjadruje neodvratný koniec pre chytrácke úmysly hriešneho človeka proti blížnemu.

Svätí otcovia¹ tieto slová proroka (v. 16–17) vzťahujú nielen k Absolónovi či Achitofelovi, no aj k Judášovi Išariotskému. Vidia v nich plán pripraviť leš Spasiteľovi, no tá sa ukázala nakoniec márnou (Christovo Vzkriesenie), pričom samotný Judáš ukončil svoj život obesením sa podobne ako Dávidov a Absolónov radca Achitofel.

„Vykopal priekopu a vyhlbil ju“ – Prorokom použité slovesá poukazujú na veľkosť námahy, ktorú musí hriešnik vynaložiť, aby uškodil blížnemu. Každá leš pre spravodlivého je namáhavá, úmorná a vyčerpávajúca, najmä vtedy, ak je hriešnik mučený aj zvnútra. *Vykopal a vyhlbil* sú zosilnením predchádzajúcich slov *počal a porodil*.

„Priekopa“ – Zo Svätého Písma vidíme, že termín *priekopa* (λάκκος, ρόβς) sa v ňom nachádza nie vo veľmi peknom význame, no iný termín *studňa* (φρέαρ, ϣτδηνείς) má častejšie pozitívny význam. Napríklad: *Priekopou* bola jama, do ktorej bol hodený nevinný Jozef svojimi bratmi; keď Hospodin ničí od prvorodeného faraónovho do prvorodeného za-

¹ Pozri АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения. Толкование на псалми*. Москва : Благовест 2009, s. 27.

jatkyne, hovorí sa o nej, že je v priekope¹; aj v žalmoch je povedané: „Porovnaný som bol so zostupujúcimi do priekopy;“² aj u proroka Jeremiáša sa píše: „Mňa opustili, prameň živej vody a vykopali si ničotné priekopy, ktoré nemôžu zadržať vodu“³ a aj u proroka Daniela je opísaná priekopa s levmi, do ktorej bol Daniel hodený.⁴ No napríklad *studňu* vykopal patriarcha Abrahám, vykopal ju aj Izákovi sluhovia. Pri studni si odpočinul Mojžiš, keď vyšiel z Egypta.⁵ Od Šalamúna máme prikázanie piť vodu zo svojich nádob a zo svojich studní prameňov.⁶ Aj Spasiteľ rozprával pri studni so Samaritánkou o Božích tajomstvách.⁷ Prečo má priekopa zlý význam a studňa dobrý? Svätý Vasilij Veľký hovorí, že je to pravdepodobne kvôli samotnej vode, keďže priekopa aj studňa sú v podstate jamy, vyhlbeniny. Voda v priekopách je však voda padajúca z neba, no a v studniach sa nachádzajú podzemné vodné tepny, zakryté dovtedy, pokým to miesto človek nevyhlíbi, neodkryje a nesníme všetky vrstvy zeme či kamenia, ktoré vodu zakrývajú. Voda v studniach je preto čistá, no voda v priekopách, hoci padá čistá, stáva sa špinavou, pretože pri dopade na zem berie so sebou na dno priekopy všetku nečistotu, ktorá sa nachádza na povrchu. Niečo podobné priekope býva aj v tých ľudských dušiach, do ktorých padá dobré, no stáva sa zvráteným a pomiešaným, pretože človek to dobré od seba odháňa, obracia ho na zlé a protívne pravde – nechce mať v sebe ani kúsok dobra. Taktiež, v dušiach býva niečo podobné aj studniam, a to vtedy, keď po odstránení zlých prikryvok (želaní) zažiarí svetlo a vytryskne prameň pitnej vody (dobré slová a skutky).⁸ Preto každý by mal pripraviť v sebe studňu, aby naplnil vyššie spomínanú radu Šalamúna.⁹ V takomto prípade sa aj my budeme nazývať deťmi tých, čo vykopal studňu – Abraháma, Izáka

¹ Priekopou sa poukazuje na neblahý stav zajatých – pozri 2Mjž 12, 29.

² Ž 87, 5.

³ Jer 2, 13.

⁴ Pozri Dan 6. kap.

⁵ Pozri 2Mjž 2, 15.

⁶ Pozri Pr 5, 15.

⁷ Pozri Jn 4, 1–42.

⁸ Pozri ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, св.: *Творения*. Т. 1. *Беседы на псалмы. Беседа на псалом седьмой*, с. 481.

⁹ Pozri Pr 5, 15.

a Jakuba. Vykopať v nás priekopu nie je dobre, aby sme nespadli do jamy, ako sa hovorí v tomto žalme, a nevypočuli si slová zapísané u Jeremiáša, kde sám Boh hovorí o hriešnikoch: „Mňa opustili, prameň živej vody a vykopali si ničotné priekopy, ktoré nemôžu zadržať vodu.“¹

„Padne do jamy, ktorú urobil“ – Námaha hriešnika je síce veľká, no celé jeho úsilie vyjde navnivoč dvojito. Spravodlivý sa do jeho lesti nechytí a samému sa jeho lešť stane záhubou. Zamotá sa do svojich vlastných sietí, no dostane odmenu za svoju námahu – bude ulovený sieťou, ktorú nastražil, aby ulovil iných.

LXX: ¹⁷ ἐπιστρέψει ὁ πόνος αὐτοῦ εἰς κεφαλὴν αὐτοῦ, καὶ ἐπὶ κορυφὴν αὐτοῦ ἡ ἀδικία αὐτοῦ καταβήσεται.

CSL: ¹⁷ Ѡбратѣтсѧ болѣзнь ѣгѡ на главлѣ ѣгѡ, ꙗ на вѣрхъ ѣгѡ непрѣда ѣгѡ снѣдетсѧ.

TM: ¹⁷ יָשׁוּב עֲמָלֹו בְּרָאשׁוֹ וְעַל קִרְקָרוֹ חָמְסוֹ יָרֵד

SVK: ¹⁷ Jeho bolesť sa obráti na jeho hlavu a na jeho temeno zostúpi jeho nespravodlivosť.

7, 17 – Tieto slová sú rozvinutím myšlienky predchádzajúceho verša. Zločiny, zlé skutky a úklady proti spravodlivému prorok nazýva *bolesťou* (podľa TM: zlobou) a *nespravodlivosťou*² a poukazuje, že ten, kto kope jamu blížnemu, sám do nej spadne (v. 16) – to isté tu prorok vyjadril zdvojeným výrazom: *na jeho hlavu, na jeho temeno*. Ak by bol niekto aj úplne zvrátený, aj tak súd (hlas) jeho svedomia nie je úplne zahubený, pretože je človeku daný Bohom ako súčasť prirodzenosti. Hriešny človek najprv klame svoju dušu, jeho bolesť (zloba) sa však obráti na jeho vlastnú hlavu a temeno, t.j. na neho samého. A preto sv. Antonij Veľký radí: „Nespolčuj sa s hriešnym človekom, lebo priateľstvo s hriešnikom je priateľstvo s diablom.“³

¹ Jer 2, 13.

² Význam týchto výrazov (bolesť a nespravodlivosť) je zhodný ako v 15. verši.

³ Псалтирь в святоотеческом изъяснении. Свято-успенская почаевская лавра 1998, с. 25.

Slová tohto verša úplne korešpondujú s biblickou históriou.¹ Tá ne-spravodlivosť, ktorou sa Absolón riadil voči iným, porazila, v súlade s vôľou všemohúcej Božej prozreteľnosti, aj jeho samého, smrteľne ho zranila na samotnom temene. Tak sa aj naozaj stalo. Keď začal boj proti svojmu otcovi s cieľom zabiť ho, sám sa stal obeťou tejto vojny. Absolón, spoliehajúc sa na svoje vojsko pri vzájomnom strete a cválajúc pod vetvami jedného stromu, zachytil sa svojimi vlasmi do jeho konárov a zostal na nich visieť. Tam zakrátko zahynul v strašných mukách.²

Svätý Ján Zlatoústý dodáva, že Absolón visel za svoje vlasy dlhý čas, že visel akoby pred súdnym tribunálom a dlho visel preto, aby podľa Božieho rozhodnutia zakúsil silu výčitiek vlastného svedomia. Namiesto dreva šibenice poslúžilo drevo stromu, namiesto povrazu jeho dlhé vlasy, namiesto kata nerozumné zviera, ktoré odcválalo a nechalo ho visieť, nikto z jeho vojakov ho neprišiel zvesiť, hoci bol dostatok vhodného času urobiť to – toto všetko sa takto stalo preto, aby sme pochopili, že to nebolo výsledkom ľudského úsilia, ale rozhodnutie Všemohúceho Boha.³

LXX: ¹⁸ ἐξομολογήσομαι κυρίῳ κατὰ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ καὶ ψαλῶ τῷ ὀνόματι κυρίου τοῦ ὑψίστου.

CSL: ¹⁸ Исповѣмца гдѣви по прѣвѣтѣ ѿгвѣ ѡ поудѣ ѡмѣни гдѣ вѣшнѣгв.

TM: אוֹדָה יְהוָה כְּצִדְקוֹ וַאֲמָרָה שִׁמְיָהוּהָ עַל־יָיִן ¹⁸

SVK: ¹⁸ Vyznám sa Hospodinovi podľa Jeho spravodlivosti a menu Hospodina najvyššieho spievam.

7, 18 – Vyznanie Bohu ukončuje tento žalm. Vyznanie sa vo Svätom Písme chápe ako pochvala a oslávenie, pretože ten, kto chváli, ten vyznáva alebo priznáva, že chválený je hoden chvál a pôct.

¹ Platí to aj na ostatných: faraóna pri Mojžišovi, kráľa Saula, radcu Achitofela, zradcu Judáša, smilného vraha Herodesa...

² Pozri 2Kr 18, 8–15.

³ Pozri ΙΟΑΝΝ ΖΛΑΤΟΥΣΤ, св.: *Беседа на псалом 7*, с. 90–91.

Keď sa vojna takto skončila, hovorí prorok, chcem vzdať Bohu vďačnosť za Jeho spravodlivý súd a rozhodnutie. Budem spievať Jeho menu vďaka za víťazstvo, ktoré mi daroval, pretože som vzýval Jeho meno (*Hospodine, Bože môj*) a On mi pomohol. Ak je teda Jeho meno tak mocné, tak kto sa nebude báť Hospodina? – Toho, ktorý je nad všetkým, nad všetkými, vyššie než nebesá.

Poznamenáme, že vyššie uvedené slová nie sú slová človeka, ktorý sa teší cudzej smrti, a to tým viac, preliatej krvi vlastného syna – inak by prorok spieval, a nie žiaval v deň víťazstva. To sú slová muža, ktorý prijal všetko to, čo sa udialo, ako Božie rozhodnutie, ako spravodlivé dopustenie, trest pre hriešnikov.

Vyznám sa Hospodinovi pre Jeho spravodlivosť, t.j. budem chváliť a oslávim Boha, ako sa to patrí pre Jeho spravodlivosť, ktorá tak ohromujúcimi skutkami vyslobodzuje spravodlivých a trestá bezbožných. *A menu Hospodina najvyššieho spievam*, t.j. chválitebnú pieseň prinesiem najvyššiemu Vladárovi a Sudcovi, ktorý sedí na najvyššom tróne. Čo priviedlo Dávida k týmto záverečným slovám? Viera v nemennosť, nevyhnutnosť a neodvratiteľnosť záhuby pre jeho nepriateľov. Viera v ňom vzbudzuje neobyčajné pozdvihnutie ducha a je prameňom zostavenia chválitebného žalmu na počesť Boha ako Dobrodinca, Zástancu a Obhajcu spravodlivosti.

Prorok Dávid oslavuje Hospodina udivený Jeho spravodlivosťou a veľkou trpezlivosťou. Nehovorí vyznávam sa, no vyznám sa, čím poukazuje, že aj po tom, čo od Boha dostane blaho, pomoc, ochranu bude Mu ďakovať. Nie preto, že by si to Hospodin vyžadoval, ale preto, lebo je to osožné pre samotného človeka. Boh si veľmi želá, aby sme prosperovali v cnostiach. A tomu nič tak nenapomáha ako časté rozhovory s Bohom – neustále prosby, vďaka a chvály.

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.
- ПСАЛТИРЬ*. 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.
- ФЕОДОР ИТ 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.: 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.

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.

BIBLICKÉ CHÁPANIE VZŤAHU ADOPCIE¹

Miroslav Župina

Adopcia predstavuje po manželstve najstaršie ustanovenie v rámci rodinného práva a „lieči“ bezdetnosť i potrebu zachovania kontinuity rodiny.² Prvé svedectvá o ustanovení adopcie sa nachádzajú v textoch z Mezopotámie (r. 2100 – 2000 pred Christom) a zmieňujú sa o adoptovaní opustených a osirelých detí. Taktiež v známom Chammurapiho kódexe sa nachádzajú informácie, ktoré upravujú špecifické prípady adoptovania detí, avšak bez zmienok dedičného práva adoptovaných. Je vhodné poznamenať, že vtedajšie ustanovenia týkajúce sa adopcie zahŕňali aj adoptovanie otrokov s cieľom ich oslobodenia spod otroctva.³

Aj v starovekom Egypte bola adopcia známa, avšak zachovaných svedectiev je málo. Najstaršie sa nachádza na papyruse z epochy Ramzesa XI. a je zaujímavé tým, že sa zmieňuje o zaužívaných a značne rozvinutých formách adopcie.⁴

1. Adopcia v Starom Zákone

V Starom Zákone sa zmienka o pojme *adopcia* nenachádza, a ani židovské zákonodarstvo ju nepozná ako právnu prax. Starozákonné príhody ohľadom Mojžiša i Ester sa viac vzťahujú k prejavom ochrany a záštity, ako adoptovania. Napriek tomu sa aj v Starom Zákone objavujú osobité prípady adopcií, t. j. existujú určité konkrétne zmienky a príklady o skutkoch alebo aj obradoch adoptovania u izraelského národa. Napríklad Sárra žiada od Abraháma, aby spal na spoločnom lôžku so svojou otrokyňou Hagar a takto počaté a narodené dieťa menom Izmael bolo považované za jej vlastné. Naopak, v prípade Ráchel, jej

¹ Táto štúdia je výsledkom riešenia grantovej úlohy č. 1/2012 VGA *Súčasná bioetická otázka z pohľadu pravoslávnej teológie a ich duchovný rozmer* v rámci Vedeckej grantovej agentúry Pravoslávnej cirkvi na Slovensku.

² Pozri ΓΑΛΑΝΗ, Ι.: *Υιοθεσία. Η χρήση του όρου παρά Παύλω εν σχέσει πρὸς τα νομικά και θεολογικά δεδομένα των λαών του περιβάλλοντός του*. Θεσσαλονίκη 1977, s. 20.

³ Tamže, s. 28.

⁴ Tamže, s. 30-32.

slúžka Bilha porodila dvoch synov, Dana a Naftalího. Pôrod sa uskutočnil na kolenách adoptívnej matky a objatie novorodenca malo za následok aj priznanie sa k nemu a jeho osvojenie.¹

Pri požehnaní, ktoré dáva Jakub svojmu synovi Jozefovi v Egypte ešte pred svojou smrťou, žiada vziať na kolená svojich dvoch vnukov – Efraima a Menašeho, uskutočňujúc takýmto spôsobom samotný akt adopcie.² Napriek tomu, samotné adoptovanie predstavuje legalizovanie týchto detí a priznanie sa k nim, a nie určitá konkrétna prax, teda určitý akt adopcie.³ Samozrejme, cirkevní Otcovia vysvetľujú túto prax profetickým spôsobom, t. j. v požehnaní druhého narodeného Efraima namiesto prvorodeného Menašeho vidia budúce požehnanie, ktoré od prvorodeného Izraela prechádza na nový Izrael, teda novozákonnú Cirkev.⁴

V knihe *Rút* sa nachádza zmienka, že keď svokre Rúť – Noémi, hrozilo, že z dôvodu smrti svojich synov nebude mať potomkov, dovoľuje svojej neveste vydať sa za Bóaza, to znamená, aby deti z tohto manželstva boli považované za jej vnukov: „Potom Noémi vzala chlapca, položila si ho do náručia a bola mu pestúnkou.“⁵ Ako osvojenie je uvádzané objatie dieťaťa a u izraelského národa je chápané ako konkrétna prax a skutok adopcie. Avšak z dôvodu, že Rúť nebola izraelitka, prax Noémi symbolizuje viac legalizovanie a priznanie svojho vnuka a nie jeho adoptovanie.

V chápaní izraelského národa osoby, ktoré neboli chránené rodinným zväzkom a vzťahy, ktoré z toho vyplývali, boli vystavené rôznym nebezpečenstvám. Z tohto dôvodu vdovy a siroty sa nachádzali vo veľkom potenciálnom nebezpečenstve. V Svätom Písme sú vdovy a siroty takmer navzájom od seba neoddeliteľné a skoro vždy sú v rôznych súvislostiach uvádzané spoločne. Bolo samozrejmé, že siroty mali mať ochranu zo strany ostatných členov spoločenstva, osobitne v období kráľov. Napokon proroci túto citlivú záležitosť vnímali veľmi zreteľne

¹ Pozri 1Mjž 30, 3-8.

² 1Mjž 48, 5-12.

³ Pozri ΓΑΛΑΝΗ, I.: *cit. dielo*, s. 35.

⁴ Pozri ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΥ ΚΥΡΟΥ: *Ερωτήσεις εις τήν Γένεσιν*. PG 80, 213.

⁵ Rúť 4, 15-17.

a otvorene o nej aj hovorili.¹ Ak absentuje ľudská spravodlivosť, čo nie je výnimočný jav, Boh je v konečnom dôsledku ten, ktorý sa o siroty stará a je ich ochrancom.²

2. Adopcia v Novom Zákone

Na základe už vyššie uvedených starozákonných svedectiev ako aj celkového poznania Svätého Písma môžeme konštatovať, že pojem *adopcia* je z pohľadu biblického chápania rozlišovaný z troch uhlov pohľadu:

a) ako fyzické adoptovanie jednotlivca (ochrana) – príklad nachádzame u faraónovej dcéry, ktorá si takto osvojila Mojžiša,³ alebo u Mordochaja, ktorý sa stal nevlastným otcom – vychovávateľom Ester,⁴

b) ako adoptovanie národa – Boh si takýmto spôsobom adoptoval izraelský národ.⁵ K tejto adopcii nedošlo na základe právneho postupu, ale ako zjavenie a odhalenie Boha a jeho vôle, čo bolo v histórii Izraelského národa sprevádzané aj konkrétnymi historickými udalosťami.⁶ Izraelský národ, aby sme boli presnejší, nie je chápaný ako adoptívny syn, ale duchovný,

c) ako duchovné adoptovanie, ktoré je skutkom a prejavom Božej blahodate. Tá vracia človeka do stavu pred pádom, teda duchovne ho obnovuje a činí z neho Božie dieťa (syna).

Ak sa pozrieme na stránky Svätého Písma Nového Zákona, konštatujeme, že pojem *adopcia* nie je v rámci novozákonnej terminológie cudzí. Ako prvý ho použil svätý apoštol Pavol. Hoci tento pojem bežne používa pri písaní a formulovaní svojich listov, ako aj uvidíme neskôr, význam slova *adopcia* nechápe v zmysle už známej a zaužívanej praxe adoptovania, teda osvojenia, ale dáva mu osobitý význam. Nie je to

¹ Iz 1, 23: „Sirotám právo neprisudzujú, spor vdovy sa k nim nedostáva.“

² Ž 146, 9: „Hospodín chráni cudzincov, ujíma sa siroty a vdovy.“

³ 2Mjž 2, 10: „Keď dieťa odrástlo, priviedla ho k faraónovej dcére, ktorá ho prijala za syna. Dala mu meno Mojžiš hovoriac: Z vody som ho vytiahla.“

⁴ Est 2, 7: „Ten (Mordochaj) vychovával Hadassu, teda Ester, dcéru svojho strýka, lebo nemal otca ani matku... Keď zomrel jej otec i matka, vzal si ju Mordochaj za vlastnú.“

⁵ 2Mjž 4, 22: „Takto hovorí Hospodín: Izrael je mojím prvorođeným synom.“

⁶ Pozri ГАААНН, I.: cit. dielo, s. 77-79.

vôbec ojedinelý prípad, čo bol nejaký termín „importovaný“ z pohanského prostredia s tým, že mu bol následne daný úplne iný, nový obsah. Veľmi známe sú podobné príklady pri formulovaní kresťanského učenia, kde sa takýmto spôsobom udomácnili mnohé termíny predovšetkým z pohanskej filozofie.¹ Apoštol Pavol dal pojmu *adopcia* v zmysle Božej *adopcie* veľmi presné teologické chápanie, ktoré sa vzťahuje k soteriologickej realite človeka, teda jeho spásy, čím tento pojem nadobúda zásadný ontologický význam.

3. Teologické chápanie adopcie (synovstva) v Christu

V nasledujúcej kapitole sa naša pozornosť sústreďí na teologické chápanie skúmanej problematiky. Hneď v úvode považujeme za potrebné uviesť, že už I. Galanis sa vo svojej doktorskej práci obsírne a dôsledne venoval používaniu pojmu *adopcia* (*osvojenie*, *synovstvo*) v učení apoštola Pavla,² pričom vychádza z teologického chápania Božej *adopcie*, teda možnosti človeka stať sa Božím dieťaťom (synom).

Ako sme už vyššie uviedli, svätý apoštol Pavol si termín *adopcia* (*osvojenie*, *synovstvo*) požíchal z pohanského antického prostredia, zatiaľ čo zo Starého Zákona vzal podnet a spôsob myslenia, keďže vtelený Boží Logos ponúka bohatý obsah pre rozvinutie pojmu Božej *adopcie* aj v teologickom kontexte.

Samotný pojem *adopcia* – *synovstvo*³ v zmysle Božej *adopcie* sa v Novom Zákone nachádza päťkrát, zatiaľ čo v Starom Zákone, ako sme už vyššie konštatovali, ani raz. Tých päť miest, kde sa uvedený pojem vyskytuje, tvorí súčasť listov svätého apoštola Pavla. Konkrétne ide o list rímskym kresťanom, kde sa nachádza hneď trikrát, a po jednej zmienke sa pojem *adopcie* vyskytuje v listoch galatským a efezským kresťanom. Pozrime sa bližšie na uvedené listy a konkrétne miesta, ktoré nás zaujímajú.

¹ Pozri ŽUPINA, M.: *Kresťanská etika a jej miesto v systematickej teológii*. Prešov 2003, s. 30-31.

² Pozri ΓΑΛΑΝΗ, Ι.: *Υιοθεσία. Η χρήση του όρου παρά Παύλω εν σχέσει πρὸς τα νομικά και θεολογικά δεδομένα των λαών του περιβάλλοντός του*. Θεσσαλονίκη 1977.

³ Υιοθεσία (gr.), υἱογνωβένιε (csl.), усыновление (rus.).

a) Rim 8, 15-16: „Ved’ ste neprijali ducha otroctva, aby ste opäť žili v strachu, ale prijali ste Ducha **synovstva**, v ktorom voláme: Abba, Otče!¹⁵ Tento Duch sám dosvedčuje nášmu duchu, že sme Božie deti.¹⁶“

V uvedenom verši je obsiahnutý zmysel a význam adopcie v Christu, ktorá človeku prináša možnosť na základe duchovného vzťahu stať sa Božím dieťaťom, čo znamená, že Boha môže osloviť Abba, Otče!

b) Rim 8, 23: „Vieme totiž, že všetko stvorenstvo až podnes spoločne vzdychá a spoločne trpí pôrodné bolesti.²² A nielen to, ale aj my sami v sebe vzdycháme, očakávajúc **synovstvo**, vykúpenie svojho tela.²³“

V týchto slovách je vyjadrená pevná viera, presvedčenie, že keď človek prijme Božie synovstvo a stane sa Božím dieťaťom, bude zachránený, teda spasený a nepodľahne porušenosti a rozkladu.

c) Rim 9, 4: „Sú to Izraeliti, im patrí **synovstvo**, aj sláva, aj zmluvy, im bol daný zákon, aj bohoslužba, aj zaslúbenia.“

V uvedených slovách sa nachádza zmienka o duchovnom vzťahu jedného konkrétneho národa – Izraela. Tento vzťah je vyjadrený na základe vyobrazenia konkrétnych činností a celkového Božieho pôsobenia, čo predstavuje neoddeliteľnú súčasť synovstva vyvoleného národa.

d) Gal 4, 5-6: „Keď však prišla plnosť času, poslal Boh svojho Syna, zrodeného zo ženy, zrodeného pod Zákonom,⁴ aby vykúpil tých, čo boli pod Zákonom, aby sme mohli dostať právo **synovstva**.⁵ A keďže ste **synovia**, poslal Boh Ducha svojho Syna do vašich srdiec, volajúceho: Abba! Otče!⁶“

(Na vyššie uvedené slová svätého apoštola Pavla je napísaný presný a podrobný výklad, ktorý je súčasťou celkovej exegézy tohto listu.¹)

e) Ef 1, 5: „Podľa svojej milostivej vôle nás predurčil (povolal) k **synovstvu** prostredníctvom Isusa Christa.“

V tomto i predchádzajúcom verši má synovstvo taký význam, aký sme uviedli v prvých dvoch prípadoch, to znamená duchovnej možnosti človeka stať sa Božím dieťaťom vierou v Božieho Syna Isusa Christa a životom v Christu.

¹ Podrobnejšie pozri PRUŽINSKÝ, Š: *Listy svätého apoštola Pavla. IV. List Galatánom*. Košice 1993, s. 72-86.

Adopcia, teda synovstvo, necharakterizuje vzťah medzi Bohom a človekom podľa prirodzenosti, avšak vierou v Božieho Syna – Isusa Christa, je pre človeka možné a reálne stať sa Božím synom podľa blahodate. Spojenie človeka s Božím Synom, participácia na Jeho živote a predovšetkým viera v Neho, predstavujú garancie toho, že samotný človek sa stáva Božím synom – Božím dieťaťom.¹ Takéto chápanie synovstva ako Božej adopcie cez vieru v Christa je skutočnou spoluúčasťou na synovstve vteleného Christa.² „Tu je zreteľne viditeľný už skôr uvedený soteriologický charakter adopcie v Christu, nakoľko toto synovstvo má za cieľ spásu človeka, ktorá prichádza ako prirodzený dôsledok života človeka v Christu.“³

4. Sloboda v Christu a charizmatická adopcia

Sloboda človeka žijúceho v Christovej Cirkvi je úzko spojená s jeho charizmatickou adopciou zo strany samotného Boha. Pod chápaním charizmatickej adopcie sa rozumie oslobodenie človeka spod otroctva diabla a hriechu. Vďaka pôsobeniu nestvorenej Božej blahodate a ľudskej synergii môžeme toto ontologické oslobodenie človeka postaviť do roviny charizmatickej adopcie, kde človek je Bohom podľa blahodate adoptovaný, t. j. stáva sa Božím dieťaťom.

Svätý Nikolaj Kavasilas vo svojom diele *O živote v Christu* hovorí, že Christos svojím víťazstvom nad diablom a oslobodením človeka spod nadvlády zla ponúka človeku spolu so slobodou aj jeho adopciu.⁴ Tak ako ontologickú slobodu, aj charizmatickú adopciu môže človek dosiahnuť len na základe života v Christu v Jeho Cirkvi tým spôsobom, že bude synergickým Božím spolupracovníkom. Len tak môže človek za pomoci a pôsobenia nestvorenej Božej blahodate stať sa Božím dieťaťom, teda byť skutočne Bohom adoptovaným, osvojeným synom.⁵

¹ Pozri PRUŽINSKÝ, Š.: *cit. dielo*, s. 73.

² Pozri ΓΑΛΑΝΗ, Ι.: *cit. dielo*, s. 134-135.

³ ŽUPINA, M.: Adopcia ako konkrétny prejav lásky k blížnemu. In: *Pravoslávny teologický zborník*, zv. XXXVIII (23). Prešov 2012, s. 48.

⁴ Pozri ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΚΑΒΑΣΙΛΑ: *Περί της εν Χριστώ ζωής, Λόγος Α΄*. PG 150, 520B.

⁵ Tamže, PG 150, 508C. Porovnaj s *Λόγος Δ΄*. PG 150, 616B.

Aj svätý Gregor Palama pripomína, že ak hovoríme o charizmatickej adopcii človeka, musí byť zrejmé, že ide o adopciu zo strany Boha Otca, teda osvojenie človeka na základe Christovho daru podľa blahodate.¹

Základ charizmatickej adopcie človeka sa nachádza v skutočnosti vtelenia sa Božieho Loga, pretože práve tým, že Boží Syn sa stal človekom, došlo k hypostáznemu spojeniu Božej a ľudskej prirodzenosti, čím toto spojenie v podstate otvorilo dvere človeku k tajomstvu jeho adopcie podľa blahodate. Samozrejme, človek je a aj zostal stvorenou bytosťou, avšak podľa blahodate sa stal Božím synom, nakoľko prijal ducha Božieho Syna, ktorý svedčí o skutočnosti charizmatickej adopcie človeka volajúc v jeho srdci: „*Abba! Otče!*“² Je teda zrejmé, že synovstvo človeka nesmie byť stotožňované ani zamieňané so synovstvom Božieho Loga. „Boží Logos – Syn sa rodí od Otca, z tohto dôvodu je jediným prirodzeným Synom Boha Otca. Osvojený človek – syn je stvoreným a ako stvorený nie je prirodzeným synom, ale adoptovaným.“³ Takto Bohom osvojený syn (Božie dieťa) ako účastník nestvorenej Božej blahodate, ktorý je živým údom Christovej Cirkvi – Jeho teandrického tela, stáva sa nielen adoptovaným synom, ale aj adoptovaným duchom.⁴

Charizmatická adopcia má zreteľný a zásadný ontologický obsah, z tohto dôvodu sa odlišuje od adopcie, ktorá sa uskutočňuje v rovine vzťahov medzi ľuďmi. Pri ontologickej a charizmatickej adopcii existuje totiž skutočné narodenie sa a následné spoločenstvo medzi adoptovanými deťmi a ich osvojiteľom – Bohom. Takto adoptovaný človek aktívne participuje na celom bohatstve toho, kto si ho osvojil, to znamená, nič nie je pred ním ukryté, zatajené, odopreté, pretože milujúci Otec mu z lásky dáva všetko.

Ako dodáva D. Tseleggidis, adoptovaní veriaci majú s Christom spoločné nielen údy, ale aj život. Charakteristickým znakom skutočného

¹ Pozri ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ: *Ομιλία* 16. PG 151, 217C.

² Pozri Gal 4,6; Rim 8, 15-16. Porovnaj s ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΚΑΒΑΣΙΛΑ: *Περί της εν Χριστώ ζωής, Λόγος Γ΄*. PG 150, 580C.

³ ΤΣΕΛΕΓΓΙΔΗ, Δ.: *Χάρη και ελευθερία κατά την πατερική παράδοση του ΙΔ΄ αιώνα*. Θεσσαλονίκη 1987, s. 84-85.

⁴ Pozri ΓΑΛΑΝΗ, Ι.: *cit. dielo*, s. 134-135.

spoločenstva (spoločenstva vo svojej plnosti) je to, keď všetci súčasne participujú na tej istej záležitosti.¹ Povedané presnejšie, „len s Christom sa vytvára skutočné spoločenstvo, pretože údy Jeho Cirkvi sa zúčastňujú na tej istej veci.“² Teda charizmatická adopcia, ktorá je tajomným spôsobom možná a reálna len v Christovej Cirkvi, vytvára a integruje aj mystické spoločenstvo osvojených členov v Christu.³

Táto charizmatická adopcia nepredstavuje statickú, ale dynamickú skutočnosť. Keď svätý Gregor Palama vysvetľuje slová svätého Jána Teológa o adopcii veriacich, hovorí, že adopcia sa pre človeka začína jeho krstom, odkiaľ čerpá duchovnú silu, aby sa mohol stať Božím dieťaťom. „Tým však, ktorí Ho prijali, dalo moc stať sa Božími deťmi...“,⁴ tieto slová svätého evanjelistu Jána podľa Gregora Palamu naznačujú, že ten, kto sa vo svätom krste znova narodil, dostal moc stať sa „podobným oslávenému telu Božieho Syna.“⁵ Uvedená podobnosť s Bohočlovekom Isusom Christom bude v plnosti uskutočnená až v budúcom veku, samozrejme, s podmienkou, že už súčasný život človeka je životom v Christu. Pri duchovnom znovunarodení človeka platí istá analógia s tým, čo sa deje pri telesnom narodení. Napríklad novonarodené dieťa má potenciu vynikať v istej zručnosti alebo vlastnosti, kým však je malé, má iba predpoklad sa takým stať, avšak keď bude aj adekvátne vychovávané a vedené, jeho predpoklady sa môžu naplniť a zrealizovať. Tá istá analógia platí, ako sme uviedli vyššie, aj pri duchovnom znovunarodení človeka – veriaceho kresťana. Ten svojím charizmatickým narodením sa z Boha je aj Ním adoptovaný, avšak nie hneď, zaraz a automaticky sa stáva Božím dieťaťom. Tým, že sa mu dostáva duchovných síl, teda Božej blahodäte predovšetkým prostredníctvom jeho aktívnej a synergetickej participácie na sviatosťnom živote v Cirkvi, môže sa natrvalo stať Božím dieťaťom v budúcom Božom kráľovstve.⁶

¹ Pozri ΤΣΕΛΕΓΓΙΔΗ, Δ.: *cit. dielo*, s. 87. Porovnaj s ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΚΑΒΑΣΙΛΑ: *Περί της εν Χριστώ ζωής, Λόγος Δ΄*. PG 150, 600BC.

² ŽUPINA, M.: *Kresťanská etika a jej miesto v systematickej teológii*, s. 99.

³ Pozri ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΚΑΒΑΣΙΛΑ: *Περί της εν Χριστώ ζωής, Λόγος Δ΄*. PG 150, 601AB.

⁴ Jn 1, 12.

⁵ Porovnaj s Filip 3, 21.

⁶ Pozri ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ: *Ομιλία* 16. PG 151, 217CD.

Zoznam bibliografických odkazov:

- ΦΑΝΑΡΑ, Β. Γ.: *Υιοθεσία Τέκνων. Ορθόδοξη Ηθική Θεώρηση*. 1. vydanie. Θεσσαλονίκη 2005. ISBN 960-7814-24-X.
- ΓΑΛΑΝΗ, Ι.: *Υιοθεσία. Η χρήση του όρου παρά Παύλω εν σχέσει προς τα νομικά και θεολογικά δεδομένα των λαών του περιβάλλοντός του*. 1. vydanie. Θεσσαλονίκη 1977.
- HANGONI, T.: *Osobnosť kresťanského sociálneho pracovníka*. 1. vydanie. Gorlice 2011. ISBN 978-83-63055-00-4.
- KUZYŠIN, B.: *Patristické pohľady na sociálnu a charitatívnu službu*. In: *Sociálna a duchovná revue*, roč. I, č. 2. Prešov 2010, s. 12-18. ISBN 978-80-555-0180-2.
- LIFTON, B. J.: *Lost and found. The adoption experience*. 3. vydanie. New York 1988. ISBN 0-06-097132-0.
- MACHALOVÁ, M.: *Psychológia vo vzdelávaní dospelých*. 1. vydanie. Bratislava 2004. ISBN 80-969339-6-5.
- MANTZAPIΔΗ, Γ.: *Χριστιανική ηθική II*. 2. upravené vydanie. Θεσσαλονίκη 2009. ISBN 960-242-272-6.
- NIKULIN, A.: *Dušpastierska starostlivosť pri psychických ochoreniach*. In: *Sociálna a duchovná revue*, roč. I, č. 3. Prešov 2010, s. 41-48. ISBN 978-80-555-0213-7.
- ΠΑΡΑΣΚΕΥΟΠΟΥΛΟΥ, Ι.: *Εμπειρίες και απόψεις των θετών γονέων για τον θεσμό της υιοθεσίας*. 1. vydanie. Θεσσαλονίκη 1971.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Listy svätého apoštola Pavla. IV. List Galaťanom*. 1. vydanie. Košice 1993. ISBN 80-7097-244-0.
- ΤΣΕΛΕΓΓΙΔΗ, Δ.: *Χάρη και ελευθερία κατά την πατερική παράδοση του ΙΔ' αιώνα*. 1. vydanie. Θεσσαλονίκη 1987.
- VOJTAŠEKOVÁ, I.: *Profesionálne rodičovstvo ako najvhodnejšia forma náhradnej starostlivosti*. In: *Pravoslávny teologický zborník*, zv. XXXVII (22). Prešov 2011, s. 127-135. ISBN 978-80-555-0417-9.
- ŽUPINA, M.: *Kresťanská etika a jej miesto v systematickej teológii*. 1. vydanie. Prešov 2003. ISBN 80-8068-237-2.
- ŽUPINA, M.: *Niektoré sociálne a duchovné aspekty adopcie dieťaťa*. In: *Sociálna a duchovná revue*, roč. III, č. 2. Prešov 2012, s. 42-48. ISSN 1338-290X.

ŽUPINA, M.: Adopcia ako konkrétny prejav lásky k blížnemu. In: *Pravoslávny teologický zborník*, zv. XXXVIII (23). Prešov 2012, s. 45-53. ISBN 978-80-555-0578-7.

Internetový zdroj:

ŽUPINA, M.: Antropologicko-etické chápanie blížneho v kontexte kresťanskej lásky. In: *Sociálna práca – pomoc blížnemu*. Zborník príspevkov zo IV. študentskej konferencie. Gorlice 2011, s. 84-94. (online). [cit. 2012-06-05]. Dostupné na internete: <http://www.okp-elpis.pl/book,0,0,Wydawnictwa.html>. ISBN 978-83-931180-8-3.

OTEC PORFYRIOS O ZÁRMUTKU A RADOSTI

vladyka Kryštof (Pulec), metropolita

Otec Porfyrios neúnavně opakoval, že každý kdo otevře své srdce Kristu, stane se jiným člověkem. Jeho myšlení bude Kristovým. Když má člověk mysl i srdce plné Krista, stane se moudrým, je veden duchem Božím. Svým duchovním dětem říkal: „V jakémkoli zármutku a těžkostech, které tě v životě potkají, neztrácej naději. Modli se ke Kristu, jehož máš v sobě a vždy najdeš řešení, jak je překonat. Každý, kdo dal své srdce Kristu, netrpí, i když jej potkávají velké těžkosti. Je plný vnitřní radosti. Je pilný a pozorný. Nedělá chyby, ani škody. Myšlení, ruce, nohy vše rozhýbává milostí Boží. Nemůže být hloupý. Někdy se jen takovým zdá, když reaguje na nějaké zlé podněty přicházející ze světa.... Nosíme-li v sobě Krista, neurčujeme si sami náš život. Žije v nás Kristus, který sám určuje podobu našeho života.“

Když cítí soudcové únavu, přerušují přelíčení. Podobně činil i otec Porfyrios se slovy: „Dělám to jen, že jsem zcela vyčerpán, avšak je mi líto lidí, kteří na mne tolik hodin čekají.“ Stávalo se to po léčení následků infarktu. Odpočinek netrval dlouho a otec Porfyrios dále poskytoval duchovní útěchu. „Musím ti něco říci,“ obrátil se k prvnímu z čekajících, který jevil známky velikého smutku, „nepropadej nikdy smutku. Když se to stane, dávej pozor. Veliký smutek a stesk není od Boha, ale je to ďábelská past.“

Jindy navštívil otce Porfyrie člověk s velmi vážným problémem. Když se mu svěřoval, hořce plakal. Jednalo se o problém lidsky neřešitelný. Otec Porfyrios mu tehdy řekl: „Poslyš, dítě moje, Bůh tě navštívil pokušením malým problémem těžkostí... Místo, aby ses radoval z toho, co ti světil, jsi smutný? Řekni, Kriste můj, nechť je Tvé jméno požehnané! Když jsi mi to vybral, či mi to způsobila moje slabost a Ty to trpíš, nechť je to požehnané. A děkuji Ti, Bože můj! Zapomínáme říkat děkuji i v trápení a bolestech.“

Kdysi jedno dítě škádlili, protože bylo slaboučké, stydlivé, atd. Trápilo se a bylo smutné. Běželo domů a plakalo. O své bolesti povídalo babičce, neboť maminka mu umřela. Věřící babička jej těšila se slovy:

„Nebud' smutné, mé dítě, poděkuj Bohu za své trápení a děkuj mu za všechno!“ Uplynul nějaký čas a dítě pochopilo. Dobrá slova, když padnou do duše, zůstávají tam, pomalu zakořeňují, vydávají plody a jdou dále.¹

Při loučení s jiným věřícím, který se svou rodinou často vyhledával otce Porfyrie, mu stařec rozptýlil vleklý smutek těmito slovy: „Myslím si v tvé záležitosti, že platí, čím více ti dělají těžkosti, tím více ti připravují věnců slávy. Věz, že se to vše děje z Božího dopuštění, aby to prospělo tvé duši. Tam směřují všechny útoky proti tvé osobě. Čili je to ku prospěchu tvé duše, která je vším. Mimochodem, pronásledování křesťanů mělo stejný smysl. Nezapomněl jsi, co říkal Ježíš Kristus? Připomeni ti to: ‚Jestliže pronásledovali mne, i vás budou pronásledovat.‘² Když si tato slova budeš alespoň jednou za den připomínat, přestaneš se zabývat svým problémem. Neboť to budeš považovat za něco přirozeného, něco co víš, že přijde. A nyní přišla hodina, abych ti nakonec vyjevil: Máš velmi dobrou duši! Proto tě Bůh tolik miluje. Slyšíš, to mluví za všechno. Běž ven a Kristus ti žehnej!“ Slova otce Porfyrie způsobila v duši tohoto věřícího zemětřesení. Jak sám později vyznal: „Můj veliký smutek se změnil v nesmírnou radost.... Je to pevný štít proti všemu smutku, když ti takový svatý člověk, jako je otec Porfyrios řekne, že tě Bůh miluje....“³

Hluboký smutek měla na duši mladá vdova, které nečekaně zemřel manžel. Otec Porfyrios jí pomohl touto radou: „Když tě přepadne nesnesitelný smutek, vstaň, jdi ven a stoupej do kopce, jak daleko můžeš.“ „Avšak jak mohu jít ven,“ namítla žena, „když je noc?“ „Pokud nemůžeš vyjít z domu, vybav si příjemné obrazy vašeho života. Například park, kam jste s mužem a dětmi chodili, nebo západ slunce, na nějž jste se dívali u moře. Tímto způsobem vyženeš z mysli špatné představy a řekneš si: ‚Pane Ježíši Kriste, smiluj se nad mým manželem a též se smiluj nad námi.‘“⁴

¹ ἸΩΑΝΝΙΔΗ, Κ.: *Ο Γερων Πορφύριος, Μαρτυρίες και ἑμπειρίες*. Αθῆνα 1993. „Archimandrita Ananaios Koysteni, Slova 2, s. 75“, s. 208.

² BIBLE, Český ekumenický překlad, Praha 1979. Evangelium sv. Jana, 15. kap., 20. verš.

³ KALIATSOS, A.: *Starec Porfýrij. Človeče, vieš kam kráčaš?* Atény 2000, Prešov 2008, s. 196.

⁴ ἸΩΑΝΝΙΔΗ, Κ.: *Ο Γερων Πορφύριος, Μαρτυρίες και ἑμπειρίες*. Αθῆνα 1993, s. 171.

Jiní lidé se otci Porfyriovi svěřovali, že je často přepadá stav těžké melancholie. Starec se jednoho z nich zeptal: „Proč jsi celý den zavřený ve svém domě? Běž na výlet do hor nebo se účastni nějakého zájezdu. To dělá velmi dobře.“¹

Často svým duchovním dětem zdůrazňoval: „Nebud'te, děti moje, nikdy smutní. Kristus vstal z mrtvých, aby nám již nyní dával mnoho své lásky a radosti. Již od této chvíle vstupujeme a stále více intenzivně do světlého dne, kdy zavládne království Kristovy lásky a kde se nikdy nebude stmívat.“²

Otec Porfyrios se snažil vysvětlovat, že duchovní zápas se smutkem a všemi dalšími problémy má být veden úsilím o stále větší blízkost Bohu. Když byl někdo v jeho okolí smutný, povzbuzoval jej slovy: „Neříkal jsem ti již několikrát, že když otevřeš dokořán své srdce, Hospodin bez nesnází do něj vejde, a učiní jej neschopným činit hříšné věci. Rozumíš? Neschopným dělat zlo. Hospodin v našem srdci nás miluje, přináší nám čistotu a dobrotu. I když bychom se chtěli na druhého zlobit a udělat mu něco zlého, nemůžeme. Tehdy se stalo skutečností to, co napsal sv. apoštol Pavel: „nežiji už já, ale žije ve mně Kristus...“³ To opravu prožíváš a jsi tím ohlušený. Sv. Pavel málem přišel o rozum z radosti a výkřiků. Copak se Kristus může změnit? Je tentýž, jak byl dříve, tak je i nyní.... Proč však, dítě moje, to říkáme a rozhodujeme se tak a pak se nám stává, že se vracíme k tomu samému a musíme opět říkat to samé? Vezmi to osobně, nedej čertu prostor. Oddej se cele Kristu, s vroucí láskou a dychtivostí. Když něco vidíš a jsi vnitřně proti a nutíš se mlčet, již nejsi na stejné úrovni s tím, co tě tísní.“⁴

Pro duchovní zápas se smutkem, tísní, depresemi a s ostatním, co je špatné a zlé měl otec Porfyrios oblíbenou metaforu: „Čemu se podobá křesťanský zápas? Duše se podobá zahradě rozdělené na dvě části. Na jedné polovině roste bodláčí a na druhé květiny. Máme vodní nádrž (duchovní síly) se dvěma vývody. Z jednoho vytéká voda na bodláčí

¹ ΙΩΑΝΝΙΔΗ, Κ.: *Ο Γερων Πορφύριος, Μαρτυρίες και ἑμπειρίες*. Αθῆνα 1993, s. 300.

² ΓΙΑΝΝΙΤΣΙΩΤΗ, Κ.: *Κοντα στο Γεροντα Πορφύριο*. Αθῆνα 1995, s. 430.

³ BIBLE, Český ekumenický překlad, Praha 1979. List ke Galatským, 2, kap., 20. verš.

⁴ ΑΓΑΠΙΤΟΥ Μοναχου, *Ἡ Θεϊκή ἀφλόγα πού αναψε στὴν καρδιά μου ὁ Γέρων Πορφύριος*, Αθῆνα 2000, s. 51.

a z druhého se zalévají květiny. Avšak jenom u jednoho vývodu mohu otevřít kohoutek. Proto nezalévám bodláčí, jež časem uschne, ale zalévám květiny, které krásně pokvetou.“ Přístup otce Porfýrie k duchovnímu životu byl pozitivní. Cílem jeho otcovských rad jsou rozkvetlé květiny „andělských ctností“, kdy mizí smutek a pláč.¹

Ptali se otce Porfýrie co dělat, aby člověk měl v životě radost? Odpovídal podle svědectví mnohých takto: „Čti Písmo svaté, chod' na bohoslužby, najdi si zpovědníka, přijímej svaté Dary.... Jinými slovy – buď dobrým křesťanem. Tehdy nalezeš radost, kterou hledáš. Podívej se na mne. Mám veliké bolesti, ale přesto jsem šťastný. Když se jen trochu přiblížíš ke Kristu, najdeš u Něho životní radost.“²

Dále k tomu říkal: „Snaž se nedávat průchod zlému, které v sobě nosíš, ale otevři dveře svého srdce, aby do něj mohlo Kristovo světlo. Potom zmizí všechno temné a budeš prožívat nevyslovitelnou radost.“³

Otec Porfýrios nepřipouštěl, aby se jeho děti zabývaly negativním vnímáním života. Učil řešit problémy pozitivně; temno přemáhat větším světlem. „Představ si“, vysvětloval obrazně, „že jsi v temné místnosti a rukama se snažíš vyhnat tmu pryč. Nikdy se ti to nepovede. Ale když otevřeš okno a do místnosti vejde světlo, tehdy tma zmizí. Otevři okno svého srdce a zmizí z něho všechno temné. Je to světlo, které vyhání tmu. Čteme Písmo svaté a životy svatých – to je to světlo, které vyhání tmu a dává radost.“⁴

Jeden z jeho duchovních synů se rozhodl po dlouhé přípravě svěřit otci Porfýriovi své problémy a životní naděje. Dříve však než stačil cokoliv říci stařec mu začal odpovídat na jeho otázky.⁵ Byl úplně vyveden z míry. Ztratil řeč, ale pevně se rozhodl zůstat dále v Africe. Totiž zůstat v Africe představovalo hlavní problém, se kterým se chtěl svěřit.

¹ ΓΙΑΝΝΙΤΣΙΩΤΗ, Κ.: *Κοντα στο Γερωντα Πορφύριο*. Αθηναι 1995, s. 281.

² ΙΩΑΝΝΙΔΗ, Κ.: *Ο Γερων Πορφύριος, Μαρτυρίες και Έμπειρίες*. Αθηναι 1993, s. 174.

³ ΤΖΑΒΑΡΑ, Α. Σ.: *Αναμνήσεις από τον Γέροντα Πορφύριο*. Αθήναι 2001, s. 107.

⁴ ΙΩΑΝΝΙΔΗ, Κ.: *Ο Γερων Πορφύριος, Μαρτυρίες και Έμπειρίες*. Αθηναι 1993, s. 84.

⁵ Podobnou zkušenost jsem měl také, jak se s ní svěřuji jinde.

Přestože byl život misionáře velmi těžký, stále jej provázela nevýslovná radost, jež mu dala slova otce Porfyrie. Pomáhala mu řešit nejruznější problémy, snášet tělesné nemoci a přitom být šťastný.¹

Největší radostí, kterou otec Porfýrios prožíval a spolu s ním všichni v jeho okolí, byla radost z Kristova vzkříšení: „Kristus nás skrze své vzkříšení převedl přes chaos, jenž by člověk nikdy sám nedokázal překonat. Převedl nás ze smrti do života. Nyní je všechno jen radost, radost z Kristova vzkříšení! Podívejte se na kůzlátka, jak na jaře skotačí na zelené trávě...! Tak se máte radovat ze vzkříšení Páně a svého budoucího vzkříšení.“

Duchovním dětem vždy radil: „Opakujte si při každém neúspěchu či bolesti v duchu paschalní tropar: ‚smrtí, smrt překonal...‘. Budete pak mít jasno, který je ten největší zázrak na světě i ve vašem osobním životě. Vzkříšení Kristovo, naše spása! Všechny zlé věci ve vašem životě budou najednou velmi malé a zanedbatelné, aby nám vzaly radost: ‚Vstal z mrtvých Kristus!‘“²

Seznam bibliografických odkazů:

ΑΓΑΠΙΤΟΥ, Μοναχου, *Ἡ Θεϊκὴ ἀφλόγα πού ἀναψε στὴν καρδιά μου ὁ Ἐρῶν Πορφύριος*. Αθήναι 2000.

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

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

ΙΩΑΝΝΙΔΗ, Κλειτου: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί ἔμπειρίες*, Εκδοση, Ιερου Γυνακειου Ησυχαστηριου Η Μεταμορφωσις του Σωτηρος, Αθήναι 1993. ISBN: 960-220-372-2.

¹ ΙΩΑΝΝΙΔΗ, Κ.: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες καί ἔμπειρίες*. Αθηνα 1993, σ. 164.

² ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ, Γεροντος Ιερομοναχου: *Ἀνθολόγιο Συμβουλων*. Αθηνα 2007, σ. 441.

- ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ, Γεροντος Ιερομοναχου: Ἀνθολόγιο Συμβουλων, Ἐκδόσεις Ἡ Μεταμορφωσις τοῦ Σωτηρος, Μηλεσι 2002, ΣΤ΄ ἐκδοσις. Ἀθήναι 2007.
- ТЗАРА, А. С.: Анаμνήσεις ἀπό τόν Γέροντα Πορφύριο. Ἀθήναι 2001.

OTEC PORFYRIOS O NEMOCI

vладыка Крыštof (Pulec), metropolita

Tělesně nemocní prosili otce Porfyrie, aby se za ně modlil. Domnívali se, že se překonáním tělesné nemoci prohloubí jejich víra v Krista. Otec Porfyrios byl však přesvědčen, nepoznaná nemoc duše jim zastínila oči, aby neviděli výchovný smysl tělesné nemoci, již dopustila láska Boží. Nemohl se proto modlit jen za jejich tělesné zdraví, neboť by v podstatě zůstali nevyлечení. Spjoval vždy tělesné léčení s léčením duchovním.

Tělesné nemoci, podle otce Porfyrie, slouží mnohým k poznání Boží lásky. Nesouhlasil se vžitým názorem, že Bůh trestá člověka tělesným onemocněním za jeho hříchy a tělesné zdraví dává ctnostným jako odměnu. Duše zmítaná hříšnými vášněmi si vytváří vhodnou půdu pro nejružnější tělesné choroby. Naopak duše čistá a plná Božího míru nese vhodné podmínky pro úspěšné léčení nemocí a uchování tělesného zdraví. Avšak nakonec ať již tělesné zdraví neb nemoci jsou součástí Boží výchovy člověka, o které více ví jen On a jeho svatí.¹

Otec Porfyrios neodmítal léky. Nepřikládal jim ale klíčový význam v léčebném procesu. Jednomu ze svých duchovních dětí položil otázku, co jsou pro něj léky. Dostal prostou odpověď, že léky jsou chemického původu a pomáhají při léčení nemoci. S odpovědí nebyl však spokojen a znovu se zeptal: „Řekni mi, co jsou léky? Neříká ti slovo ‚lék‘ něco více? Lék, dítě moje, znamená v lidovém překladu jed. Nemysli si, že léky dělají v lidském organizmu jen dobře. Také mu škodí. Proč bereme léky, protože jsme onemocněli. Proč jsme onemocněli? Protože jsme sklíčení. Proč jsme sklíčení? Protože hřešíme. Když ovšem umožníme Kristu, aby se usídlil v naší duši, tehdy nás opustí hříchy, smutek i nemoc a nepotřebujeme více žádné léky.“

Při jiném rozhovoru na podobné téma řekl tomu samému člověku: „Když onemocníme, abychom neudělali nějakou chybu, musíme se řídit

¹ ΙΩΑΝΝΙΑΔΗ, Κ.: *Γερωντικό του 20ού αιώνα*. Αθήνα 2002, s. 206-208.

pokyny lekářů. Avšak nade vše máme konat vŕli Boží a mít důvěru v jeho lásku.“

O příčinách tělesných i duševních nemocí měl otec Porfyrios jasný názor: člověk onemocní ve spojení s nesprávnými lidmi a nevhodnými věcmi.: „Náš život záleží na naší vůli. Můžeme žít, jak sami chceme. Žádné překážky ani těžkosti nám v tom nemohou zabránit. Nemůžeme se na nic vymlouvat. Je třeba žít podle Krista, a to dělat můžeme. Tělesný půst je dobrá věc. Půst nikoho neohrožuje. Člověku se nemůže nic stát. Mám zkušenost, že půst chrání před onemocněním.“¹

Pro sebe si otec Porfyrios přál, jen spásu duše. Nic jiného. I když mnoho let trpěl velkými bolestmi a někdy se blížil i ke smrti, nikdy neopustil toto své duchovní pravidlo. Nikdy a v žádném případě neprosil Boha, aby jej zbavil nemocí. Neboť, jak všem říkal, nemoc pro něj znamenala Boží navštívení. Líto mu bylo každého, kdo neprožil takovou návštěvu. Je ztracen pro duchovní život. Zdraví jsou totiž daleko od raské brány. Bohatý, jako zdravý, mají stejné předpoklady k tomu, aby zůstali venku. Aby tedy zůstali bez nebeského „ženicha“.

Otec Porfyrios prosil své duchovní děti, aby se za něj modlili, když těžce a dlouho churavěl. Svědčí o tom tento zápis: „Jednoho dne, když jsem jej navštívil, měl tak veliké bolesti, že mne nemohl ani pozdravit. Nedokázal si ani setřít pot z čela pro palčivou bolest, která jej sužovala. Řekl jsem mu s úžasem: ‚Otče, vy, který jste udělal tolik zázraků, vyléčil tisíce chorob, včetně rakoviny....! Proč neužijete vašeho upřímného slova u Boha, jež máte, a neprosíte jej, aby vás zbavil nemocí a bolesti?‘ Na to otec Porfyrios odpověděl: ‚Dítě moje, to nikdy neudělám!‘ ‚Ale proč? O nic špatného jej nebudete prosit!‘ ‚Nechci Boha k ničemu nutit!‘ Jeho odpověď mě překvapila a odzbrojila. Dále jsem již jen mlčel a zůstal s ním v jeho těžkých chvílích a modlil se. Za celou dobu tohoto velkého strádání jsem neslyšel nic, co by rušilo atmosféru míru a ticha... Jenom tato slova: ‚Ježíši můj, Ježíši můj, Ježíši můj!...‘“ Otec Porfyrios řešil své těžké a časté zdravotní problémy tímto způsobem. Radil to dělat podobně i svým duchovním dětem.²

¹ ἸΩΑΝΝΙΑΗ, Κ.: *Ὁ Γερων Πορφύριος, Μαρτυρίες καὶ ἑμπειρίες*. Αθήνα 1993, s. 194.

² KALIATSOS, A.: *Starec Porfýrij, Človeče, vieš kam kráčaš?* Atény 2000, Prešov 2008, s. 174.

Jakoukoli nemoc prostě pokládal za Boží požehnání. Sám, jak víme z jeho životopisu, trádal mnohými chorobami. Tvrdil, že, když člověka trápí bolesti, cítí velmi jasně svoji slabost..., chce však své těžkosti překonat. Tehdy se učí důvěře v lásku a lidumilnost Boží. Skrze vroucí a stálou modlitbu, vchází do obecenství s Bohem. Svůj život pak pokládá do vůle Boží a ten přechází do skutečné síly pramenící v Bohu a dávající spásu.¹

Když se dozvěděl, že se jeho duchovní děti modlili za jeho zdraví, zavolal si jednoho z nich a řekl mu doslova: „Prosím, modlete se za mne, abych byl dobrý a ne jen zdravý!“

Když měl otec Porfyrios tělesné trápení, byl šťastný. Protože prožíval Boží blízkost. Proto všem radil: „Čti Písmo svaté, navštěvuj chrám, zpovídej se a přistupuj ke svatému přijímání. Jinými slovy, buď dobrým křesťanem. Tehdy nalezněš radost, kterou hledáš.“²

„Víš, co máš udělat, když jsi nemocný?“ Zeptal se jednoho ze svých blízkých a snažil se, aby dobře pochopil, co chce říci. „Pros Boha, aby ti odpustil tvé hříchy. Bůh pak, když jej prosíš v bolestech a pokorně, ti tvé hříchy odpustí a tělesně tě uzdraví. Avšak dávej pozor: nemodli se nikdy za odpuštění hříchů s myslí ‚přilepenou‘ k tělesné nemoci. Taková modlitba je k ničemu. Když se modlíš, musíš zapomenout na tělesnou chorobu. Přijímej ji jako svůj ‚κακovou‘ (trest), aby ti mohlo být odpuštěno. Dále pak se o nic nestrachuj. Poruč se Bohu. Bůh ví, co má dělat.“³

Otec Porfyrios zdůrazňoval nemocným, aby svůj stav a všechny bolesti přijímali trpělivě, jak to sám dělal. Když však viděl, že je to nad síly nemocného a že je to lépe pro jeho spásu, modlil se k Bohu, aby mu daroval tělesné zdraví. Existují stovky osobních svědectví, kdy po modlitbách otce Porfyrie, Bůh daroval nemocným zdraví. Často šlo o těžce nemocné. Uvedme jako příklad jednu vysokoškolačku, které zjistili rakovinový nález velikosti vejce. Přišla k otci Porfyriovi s pláčem... „Proč pláčeš?“ Zeptal se jí. „To je tvá víra v Boha? Zapomněla jsi, co

¹ ΙΩΑΝΝΙΔΗ, Κ.: *Ο Γερων Πορφύριος, Μαρτυρίες και ἑμπειρίες*. Αθήνα 1993, s. 244.

² Tamtéž, s. 174.

³ ΙΩΑΝΝΙΔΗ, Κ.: *Γεροντικό του 20ού αιώνα*. Αθήνα 2002, s. 153 -157.

jsem ti říkal do telefonu? Snad si nemyslíš, že rakovina je silnější než Bůh? Když to tak je, tak tedy děláš velkou chybu. Nic není více, než náš Pán. Jen On a pouze On je nade vším. Na něm všechno záleží! Přestaň tedy plakat. Nechci vidět své děti smutné a bolavé. Ale šťastné a plné radosti. Pojďme, pomodlíme se spolu, jak jsem ti slíbil. Uvidíš, že se uzdravíš a to rychle...”

Tak se také stalo. Dlouho se modlili. Nakonec otec Porfyrios udělal znamení kříže na místě, kde měla nemocná zhoubný nádor. Veliká síla prošla jejím tělem. Rakovina zmizela. Pláč děvčete se proměnil v radost. Nemoc ve zdraví. Vidina smrti v nový život.¹

Svým duchovním dětem otec Porfyrios říkal, aby se podřizovali léčebnému procesu, když onemocní a aby brali řádně léky. „Víš, dítě moje, tato nemoc se vyléčí pomocí léků, které předepíše lékař, neboť je to vůle Boží.” Jindy však své blízké upozorňoval: „Když ale léky nezabírají, není nemocné tělo, ale duše. Uzdravit duši je možné jenom v blízkosti Krista! Rozumíte! Duši může uzdravit jenom Kristus!”²

K nemocným přistupoval otec Porfyrios s citem a láskou. Každému vysvětloval, jak se má v nemoci chovat. Jako milující otec hovořil se svými nemocnými: „Dodržuj, prosím, dietu. Nejez, co škodí zdraví a způsobuje tloušťku. Nebuď příliš dlouho v posteli, abys znovu onemocněl. Musíš chodit, ale ne rychle, ani pomalu, ani do kopce, ani s kopce, ani dlouho, ani krátce. Chod' po rovině a dávej pozor, aby ses neunavil. Vycházej z domu. Běž tam, kde se ti bude líbit. Jed' také mimo Athény na čerstvý vzduch, protože smog ničí tvé zdraví... Uvidíš, že ti rekonvalescence bude k užítku. Když jsi daleko od svých pracovních povinností, vnitřně se uklidníš. Když budeš dělat něco jiného, zmizí napětí, které tě v práci sužuje. Čti duchovní literaturu a modli se. Hlavně však nebuď smutný. Tak se brzy uzdravíš. Čím více budeš milovat Krista, tím více budeš šťastný a méně smutný. Všechno dělej s láskou a pocitem vděčnosti, bez napětí a stresu. Ber pravidelně léky a uvidíš, že je za chvíli nebudeš potřebovat.”³

¹ KALIATSOS, A.: *Starec Porfýrij, Človeče, vieš kam kráčaš?* Atény 2000, Prešov 2008, s. 126.

² Tamtéž, s. 170.

³ ΙΩΑΝΝΙΑΔΗ, Κ.: *Γερωντικὸ τοῦ 20οῦ αἰῶνος*. Αθήναι 2002, s. 177.

Lékařům, kteří se stali jeho duchovními dětmi, otec Porfyrios stále připomínal nezastupitelnou roli modlitby při každé tělesné terapii: „V ordinaci, když se skláníte nad pacientem, modlete se za něj a říkejte Ježíšovu modlitbu. (Pane Ježíši Kriste, smiluj se nade mnou hříšným.)“ Jeden z nich tuto radu učinil součástí svého modlitebního pravidla a po smrti otce Porfyrie ještě přidal: „Na přímlyvy starce Porfyria, pomoz mi, Hospodine, abych určil správně diagnosu nemocnému a překonal všechny s tím související těžkosti.“¹

Jednomu ze svých blízkých pediatriů položil otázku: „Jak prohlížíš děti?“ Lékař mu popsal, jak to dělá. Otec Porfyrios k tomu dodal: „Poslyš, co ti řeknu. Když prohlížíš děti, pokaždé se vroucně a s láskou modli: ‚Pane Ježíši Kriste, smiluj se nad svým služebníkem.‘ Při těchto slovech se hluboce nadechni a ruce se ti rozevrou. S otevřeným srdcem pros Boha za každé dítě. Jsou to duše, které Bůh svěřil do tvých rukou.

Když jim pokládáš ruku na hlavičku, modli se za ně tiše. Milost Boží se tak přelije do dětské duše. Dělej to ale tajně, aby se kolem nikdo nic nedovtípl. Pak naordinuj léky podle lékařské vědy, ale nakonec Kristus děti vyléčí, když se budeš za ně modlit ty i jejich rodiče.“

Po nějaké době otec Porfyrios vyhledal tohoto pediatra a řekl mu: „Vidím, že neprohlížíš děti, jak jsem ti řekl. Zažírám se lékařská rutina a na to podstatné zapomínáš. Prosím tě, člověče, poruč ta malá stvořeníčka Kristu skrze modlitbu. Pohleď, Kristus uzdravoval různým způsobem: bral za ruku, dotýkal se očí, jazyka. Dělej to také!

Když vezmeš do náručí malé dítě, nebo dospělého vezmeš za ruku, s tichou, ale vroucí modlitbou ke Kristu, přelije se do něj Boží milost. Podobně to dělá kněz při každé svaté tajině. Prosí, aby sestoupil svatý Duch. Klade viditelnou ruku na hlavu těch, kteří přicházejí ke zpovědi nebo ke křtu či při svatbě, apod. Modlitba má tajemnou sílu, která přináší Boží milost do duše druhých.“²

¹ ΙΩΑΝΝΙΑΔΗ, Κ.: *Ο Γέρων Πορφύριος, Μαρτυρίες και ἔμπειριες*. Αθῆνα 1993, s. 173.

² ΑΓΑΠΙΤΟΥ, Μοναχου: *Ἡ Θεϊκὴ ἀφλόγα ποὺ ἀναψε στὴν καρδιά μου ὁ Γέρων Πορφύριος*, Αθῆνα 2000, s. 109.

Seznam bibliografických odkazů:

- ΑΓΑΠΙΤΟΥ, Μοναχου, *Ἡ Θεϊκὴ ἀφλόγα πού αναψε στήν καρδιά μου ὁ Γέρων Πορφύριος*. Αθήναι 2000.
- ἸΩΑΝΝΙΔΗ, Κλειτου: *Ὁ Γερων Πορφύριος, Μαρτυρίες καί ἔμπειριες*. Ἐκδοση, Ἱερου Γυναικειου Ησυχαστηριου Ἡ Μεταμορφωσις του Σωτηρος. Αθήναι 1993. ISBN: 960-220-372-2.
- ἸΩΑΝΝΙΔΗ, Κλειτου: *Γεροντικό τοῦ 20οῦ αἰῶνος*. Ἀθήναι 2002.
- KALIATSOS, Anargyros: *Starec Porfýrij, Človeče, vieš kam kráčaš?*, původní řecké vydání: Svätý ženský skýt Premenenia Hospodina, Atény 2000, z ruštiny přeložil jeromanch Alexij (Oleksa). Prešov 2008. ISBN: 978-80-969870-7-8.

OTEC PORFYRIOS – PROZŘETELNOST A ZÁZRAČNÉ ČINY

vладыка Крыštoф (Pulec), metropolita

Když jsem šel jednoho dne s otcem Porfyriem po aténských ulicích, vyprávěl mi o různých událostech ze svého života, a zvláště vzpomínal na počátky své mnišské cesty.

Vzpomínal na to, jak ve dvanácti letech odešel od rodičů na Svatou horu Athos, kde se stal poslušníkem u dvou milých a duchovně zkušených starců. Při sekání dřeva se mu stala vážná nehoda, kterou jsme zmínili již na začátku této knížky. Jen upřímné a oddané zvolání: „Přesvatá Bohorodice pomoz mi!“, mu krvácení zastavilo!¹

Můj otec Jan byl pravoslavným knězem. S otcem Porfyriem jej pojily přátelské vztahy. Velmi si jej vážil a měl ho rád. Můj otec se do ničeho nepouštěl, aniž by před tím nepožádal a nepoprosil o jeho radu. Otec Porfyrios lásku k mému otci opětoval. Jednou mi jen tak mezi řečí pověděl: „Tvůj otec je svatý člověk. Řekni mu, aby se za mě modlil.“ Také mi můj otec často říkal: „Popros otce duchovního Porfyrie, aby se za mě modlil.“ Považovali jeden druhého za svatého a věřili tomu. V roce 1970, myslím, že se nemýlím v letopočtu, zjistili, že má otec nádor na tváři. Zvětšoval se směrem k levému oku. Onemocnění se projevovalo velkými bolestmi. Otec nakonec odcestoval do Atén za starcem, který mu otevřeně sdělil, že se jedná o rakovinu kůže.

Otcí řekl: „Neměj obavu, všechno přejde.“ Doprovodil otce na polikliniku, kde lékaři potvrdili jeho diagnózu a navrhli mu terapii ozařování. Lékař určil, že postačí 10 ozařování. Otec poprosil starce o radu a on mu řekl: „Bude potřebné absolvovat ne 10, ale 19.“ Máš před sebou strašné bolesti, protože nádor je blízko oka. Ozařování vyvolá bolestivou reakci kůže i oka. Budeme se za tebe modlit, aby ti Bůh ulehčil tvá trápení.“

Všechno se odehrálo tak, jak předpověděl otec Porfyrios. Můj otec se podrobil 19-ti ozáření. Trpěl takovými bolestmi, že plakal jako malé

¹ KALIATSOS, A.: *Starec Porfýrij, Človeče, vieš kam kráčaš?* Atény 2000, Prešov 2008, s. 15.

dítě. Všechno ale přetrpěl a uzdravil se přesně tak, jak to předpověděl otec Porfyrios.¹

V jednom rozhovoru s otcem Porfyriem jsme probírali otázku lidské psychiky. Povídali jsme o tom, jaký mají na člověka vliv emoce – radost, žal, zármutek, smutek a podobně. Starec zastával názor, že ve shodě s emocemi jsou stavy příjemné nebo nepříjemné. Od emocí závisí naše konkrétní reakce, jež mohou změnit náš psychický stav. Uvedl následující příklad: „Několik let se mnou žil v monastýru jistý profesor bohosloví. Byl o mnoho let mladší než já, tak mohl být mým duchovním synem. Denně jsme si povídali především o náboženských tématech. Profesor navrhl, abychom si popovídali o Boží existenci. Když jsme tuto tematiku rozebrali ze všech možných aspektů, došli jsme k závěru, že Bůh je. Přesto mě ale profesor poprosil: „Všechno, co jsi řekl, je správné a oba dva věříme, že Bůh existuje. Prosím tě, slib mi, že když zemřeš dřív než já, navštívíš mě a řekneš mi, zda Bůh opravdu je!“

Zeptal jsem se ho: „Proč jsi přesvědčený, že zemřu dřív já a ne ty?“, odpověděl mi v tom smyslu, že je přirozené, že odejdu dřív než on, protože jsem podstatně starší. Věděl jsem však z milosti Boží, že on zemře dřív než já a to za krátkou dobu a slíbil jsem mu splnit jeho přání. Po své smrti mu přijdu říci, zda-li Bůh je a zároveň jsem ho požádal o to samé. Dohodu jsme zpečetili podáním ruky.

Zanedlouho odešel profesor bydlet do města. Neuplynul ani rok, kdy jsme se rozloučili. Nepamatuji si přesně, zda-li to bylo v paschalní době anebo v jiný svátek, kdy jsme připravovali sváteční oběd. Bylo po půstu a já jsem byl dost netrpělivý. Tehdy do monastýru zavítal člověk ze sousední vesnice a řekl nám, že profesor zemřel. Všichni jsme strnuli, nikdo už neměl ani pomyšlení na oběd. Zpráva nám všem sebrala chuť k jídlu. Vidiš, dítě moje, do jakého stavu může člověka přivést neočekávaná a nepříjemná zpráva. Duše člověka je křehká. Podobá se tenké pavučině a pocítit ji může jen ten, kdo žije s Bohem.“

Otec Porfyrios ještě dlouho mluvil o duši. A já, i když mám vysokoškolské vzdělání, nejednalo se jenom o terminologii, slova a myšlen-

¹ KALIATSOS, A.: *Starce Porfýrij, Človeče, vieš kam kráčaš?* Atény 2000, Prešov 2008, s. 15 – 16.

ky, ale i o logiku. Nedokázal jsem pochopit podstatu celé problematiky. Nesmíme zapomínat na to, že starec nikdy neseseděl ve školní lavici. Abych skryl svoji nepřipravenost vést s ním na toto téma řeč, položil jsem mu neočekávaně otázku: „Dodržel profesor dané slovo?“ Starec odpověděl: „Samozřejmě, večer po dlouhých modlitbách jsem v kelii zhasl světlo a snažil jsem se usnout. Nečekaně v temnotě zazněl hromový hlas, doprovázený nepochopitelným šumem: „Bůh je! Bůh je! Bůh je!“ Třikrát to hlas, který jsem znal, opakoval. Byl to hlas profesora. V bázni jsem poklekl a modlil jsem se za spásu jeho duše až do rána.“¹

„Uvěř mi, synu můj Anarygyre, že je možné činit i nemožné. Samozřejmě, nemáme takovou víru, abychom hory přenášeli, také nemůžeme dělat zázraky, jaké dělali svatí za pomoci Boží milosti. A přece můžeme mi hříšní, když vložíme všecku svou naději v Krista, uskutečňovat zázračné činy. Můžeme běh událostí ovlivňovat tak, že i vzdělání s údivem složí svoje zbraně.“

Tématem naší druhé besedy s otcem Porfyriem byla víra v Krista. Díval jsem se upřeně do jeho očí, neboť jsem se snažil zachytit sled jeho myšlenek. Blažený starec si mého pohledu všiml a zeptal se mě: „Ty mi nevěříš? Povím ti, co se mi přihodilo, a uvidíš, jaká velká je síla víry, jen poslouchej:

Na hlavě se mi udělala malinká bradavice, jako hrášek. Postupně se zvětšovala a velmi bolela. Pomoci daru Božího milosrdenství jsem věděl, že je potřeba bradavici vyoperovat nebo se změnit ve zhoubný nádor. S lékaři jsme dohodli operační den. Žádal jsem, aby mě operovali bez narkózy. Na základě mé prosby vznikl na chirurgii rozruch a zodpovědní lidé nesouhlasili s mým požadavkem. Lékaři předpokládali, že operace bude zdlouhavá a bolestivá. Trval jsem na svém a ještě jsem žádal, aby bradavici neoperovali, ale aby ji vypálili. Lékaři mi tvrdili, že z lékařského hlediska to není vůbec možné. Trval jsem na svém, a protože byli lékaři mými duchovními dětmi, souhlasili uskutečnit podle mého přání a na moji vlastní zodpovědnost.“ Všichni jsme se pokřižovali a začali jsme konat. Zavřel jsem oči a vnukl si představu Ježíše Kris-

¹ KALIATSOS, A.: *Starec Porfýrij, Človeče, vieš kam kráčaš?* Atény 2000, Prešov 2008, s. 16 – 17.

ta na kříži a v myšlenkách jsem opakoval modlitbu: „Pane Ježíši Kriste, smiluj se nade mnou.“ Lékaři s třesoucíma se rukama vypalovali bradavici. Operační sál se naplnil zápachem hořícího lidského těla. Po čase se moje víra tak upevnila, že jsem v některých chvílích necítil vůbec nic. Lékaře obléval studený pot, nevěřili vlastním očím, stále se mě ptali, co cítím a já jsem je prosil, aby pokračovali. Zákrok trval asi čtyři hodiny. Když to všechno skončilo, postavil jsem se na vlastní nohy a s úsměvem jsem Bohu poděkoval a lékařům řekl: „Velká věc je hrdinství víry.“

Vidiš, dítě moje Anargyre, co dokáže člověk, když má pevnou víru v Boha, ty měj také takovou víru, ničeho se neboj, protože Bůh je nade vším a ve všem.“¹

Otec Porfyrios se jednou svěřil svému duchovnímu synovi o přátelství, které rozdělila cesta přítele do Ameriky, kde měl hlásat slovo Boží. „Když jsme se loučili, slíbili jsme si, že se budeme jeden za druhého modlit až do konce pozemského života. Každý večer po jeho odchodu jsem se za něj modlil. Také on mi psal, že přináší denně za mě modlitby. Psal mi, že se za mě modlí před spaním, a že tehdy pocituje kolem sebe zvláštní vibrace. Cítí, jakoby jeho tělem procházel elektrický proud vysokého napětí. Někdy jsou ty vibrace tak silné, že nemůže spát a opakují se každý večer. Myslel si nejprve, že je to důsledek časového rozdílu mezi naší zemí a Amerikou. Protože vibrace nepřestávali, zatelefonoval mi a svěřil se mi o nich. Uklidňoval jsem jej, že to nic není a zároveň jsem mu připomenul, aby nezapomněl na daný slib při loučení a chtěl jsem vědět, kdy se modlí. Řekl, že večer, když jde spát. Hned mi bylo jasné, protože večer v Americe je u nás ráno a to je doba, kdy se modlím za něho... prosil jsem jej, aby se za mě dále modlil, neboť jsem velký hříšník. Těmito slovy náš rozhovor skončil.

Poznal jsem, že síla modlitby dosáhne i Americký kontinent. Mohu k tomu doplnit ještě jasnější příklad. Jednou v noci můj přítel pocítil strašnou zimu, vzbudil se a zjistil, že dveře do jeho pokoje jsou otevřené dokořán. Podivil se, protože si byl jistý, že je nejenom zavřel, ale také zamkl. Když mi po několika dnech telefonoval a řekl, co se přihodilo,

¹ ΙΩΑΝΝΙΑΔΗ, Κ.: *Ο Γερων Πορφύριος, Μαρτυρίες και `εμπειρίες*. Αθήνα 1993, s. 231 – 240.

řekl jsem mu, ře jsem ho viděl, jak se ukládá do spánku bez modlitby. Povařoval to za nemořné. Aby mi uvěřil, podotkl jsem: ‚Ano, byl jsem u tebe a nechal jsem tvoje dveře otevřené dokořán.‘ Byl z toho vyvedený z míry, ale nemohl nevěřit mým slovům.“¹

Mnoho lidí se svěřovalo s tím, ře modlitby otce Porfyrie jim přinášely mír v duši, radost tělesnou i duchovní, a zbavovaly je neklidu a stresu. Jeho modlitby upevňovaly ve víře v sebe samého a vedly k modlitbě a chvále Boží.

Jistá řena, která před nedávnm ovdověla, popsala tuto hlubokou duchovní zkušenost. V den smrti svého muže navštívila otce Porfyrie a když se vrátila domů, pocítila, ře jí opustily všechny těžkosti v duši a v hloubce své bytosti pocítila radost a řekla: „Bože můj! Je to možné, abych ve své situaci pocířovala něco takového?“ Později si všechny okolnosti se starcem Porfyriem vysvětlila, neboť ji potvrdil, ře se v ten řas za ní vroucně modlil.

Jiná řena prosila starce Porfyrie, aby jí pomohl vyřešit těžkou rodinnou situaci. Starec jí poradil, aby se večer v 10 modlila. Ona však nemohla, protože v tu dobu se plně věnovala rodinným problémům. Otec Porfyrios ji poradil, aby se tedy modlila ráno ve 4. Ani tato doba ji nevyhovovala, protože se sama od sebe nevzbudí a budík by vzbudil celou její rodinu. Starec jí přislíbil, ře jí bude budít sám. Jeho příslib se stal tvrdou realitou a ona každé ráno ve 4 pocítila lehký dotyk na rameni. Věděla, ře je to signál od starce a tak každé ráno pravidelně vstávala a nikoho nevyruřovala.

Otec Porfyrios sám vyprávěl o jednom našem společném známém, kterému někdo dluřil peníze. Na základě jeho prosby se starec modlil k Bohu, aby dlužníkovi vnukl povinnost dluh vrátit. Dlužník, který dluh vrátit nechtěl, nakonec prosil otce Porfyrie, aby se přestal za něho modlit, neboť jej trápily výřitky kvůli nesplacenému dluhu.

Existují další příklady toho, ře někteří lidé ztráceli klid, když se za ně starec modlil. Stávalo se to hlavně tehdy, když se dotyčný člověk dopouřtěl poklesků a hříchů.

¹ KALIATSOS, A.: *Starec Porfýrij, Človeče, vieš kam kráčaš?* Atény 2000, Prešov 2008, s. 20 – 21.

Vraťme sa však k príтели otce Porfyrie. Asi za dvacet dní mu telefonovali jeho priatelia a prosili ho, aby sa za neho už nemodlil, pretože nemôže spať, nemôže sa soustreďiť na prácu a cirkevná obec jej bude považovať za lenocha, ktorý o práci nemá záujem. Starec jim to sľúbil...

Z toho vyplýva, že sa otcov priateľ podriadil obecným ľudským zásadám. Bol presvedčený, že môže rádně pracovať, len keď sa dobre vyspí. Otec Porfyrios mal však inú zásadu a bol presvedčený, že keď človek prebýva v Boží milosti, nepociťuje únavu. Keď človek koná asketické hrdinství z lásky Boží a z lásky ke spasiteli Ježiši Kristu, získava milosť Boží. Tehdy človek, i keď celou noc probděl v modlitbách, nepociťuje telesnú únavu a nasledujúceho dňa môže sloužiť Bohu v chráme a plniť povinnosti bez príznakov únavy. Priateľ otce Porfyrie neprojevil chuť riadiť sa jeho pokyny a vybral si cestu logiky... cestu, ktorou kráči väčšina ľudí.¹

V jednej z aténskych nemocníc už niekoľko dní ležala nemocná matka otce Porfyrie. Lékaři tvrdili, že sa uzdraví, ale on díky Božímu milosrdenství věděl, že sa už živá z kliniky nevráti. Antonios, bratr otce Porfyrie se při své návštěvě v poliklinice informoval u lékařů o zdravotním stavu své matky. Tvrdili mu, že se má výborně a že už zítra bude propuštěna z nemocnice domů a že už dnes připraví propouštěcí a lékařskou zprávu. Antonios odcházal domů velmi spokojený. Po příchodu domů nečekaně zazvonil telefon. Ve sluchátku se mu ohlásil bratr – otec Porfyrios: „Antonii, hned jdi do nemocnice, naše maminka umírá a musíme ještě stihnout od ní dostat požehnání.“ „Co to říkáš? Před chvílí jsem se vrátil z kliniky, s maminkou je všechno v pořádku a již píše pro ni lékařskou a propouštěcí zprávu.“ Na to mu starec řekl: „Nevím, co ti říkali lékaři, ale vím, že naše maminka umírá, tak si pospěš.“ Skutečně, jen co došli do nemocnice, maminka jim stihla dát svoje požehnání a Hospodin Bůh si ji vzal k sobě. Dar prozířetelnosti otce Porfyrie nikdy nezklamal.

Mnoho věřících prosilo otce Porfyrie, aby nad nimi vykonal svatou tajinu Pomazání olejem anebo jim posvětil jejich příbytek. Často byl

¹ KALIATSOS, A.: *Starec Porfýrij, Človeče, vieš kam kráčaš?* Atény 2000, Prešov 2008, s. 21 – 25.

proto velmi zaneprázdněný a proto i unavený a ne vždy mohl přijmout všechna pozvání. Nakonec bylo jen málo těch šťastných, kteří ho mohli přivítat ve svém domě. Mezi ně patřila i moje sestra, bylo to pro mě velkou poctou.

Uplynulo již 25 let od doby, kdy jsem studoval na Právnické fakultě Aténské univerzity a nebyl jsem ještě ženatý. Mé sestry Kateřina a Elena mi navrhly, abych poprosil otce Porfyrie o vykonání svaté tajiny Pomazání olejem v domě, ve kterém by se sešla celá naše rodina. Souhlasil jsem s návrhem, ale bral jsem to s rezervou, neboť jsem věděl, jak je starec velmi vytížený. Zpovídal často až do hluboké noci a na odpočinek či jídlo mu zbývalo velmi málo času.

Když jsem se mu svěřil o prosbě své rodiny, odpověděl mi: „Dítě moje, vždyť máte otce Jana, je to svatý člověk! A vy prosíte mě, abych u vás vykonal svatou tajinu Pomazání olejem?“ Nakonec jsme se domluvili a starec přišel do domu mé sestry Kateřiny, ve kterém bylo všechno připravené ke konání svaté tajiny pomazání olejem. Shromáždila se tu celá naše rodina. Každý chtěl otce Porfyrie obejmout a políbit mu ruku. Byl mile dojatý těmito projevy lásky a řekl nám: „Hospodin nechť žehná vám všem! Všichni jste tak upřímní, srdečně dobří! Ve své dobrotě se podobáte svému otci. To jste zdědili po něm, ale také budete mít jako on v životě mnoho strádání. Po tomto srdečném přivítání jsme začali konat svatou tajinu Pomazání olejem. Před jejím začátkem starec poprosil všechny přítomné, aby se postavili do půlkruhu. Zaujali jsme požadované postavení a ani jsme se do místnosti všichni nevešli. Otec Porfyrios začal sloužit za absolutního ticha. Zněl pouze jeho a můj hlas, neboť jsem dělal službu žalmisty. Při bohoslužbě si starec všiml každého z nás a měli jsme dojem, že nás všechny podrobuje jakési rentgenové prohlídce. Postavil si nás do půlkruhu proto, aby mohl uskutečnit tuto rentgenovou prohlídku Božího milosrdenství, jímž byl obdarován. Měl dar prozívatelnosti a předvídatosti... Když jsem dočetl apoštola, starec nespíchal se čtením evangelia. Myslím, že dokončoval svou rentgenovou terapii u všech přítomných, aby jim potom při pomazání olejem mohl říci: „Tento má zvětšenou štítnou žlázu, toho bolí žaludek, ten má problémy s dýcháním, tato má podrážděnou nervovou soustavu... Budu se za vás modlit, abyste byli zbaveni všech neduhů a bolestí.“

V domě mé sestry jsme se během svaté tajiny Pomazání podrobili rentgenovému vyšetření. Dej Bože, aby se otec Porfyrios, který nám pomáhal na Zemi, za nás modlil i tam, kde nyní přebývá.¹

Na jaře, roku 1972 jsem po probuzení zjistil, že mám červené oko, bolí mě a špatně na něj vidím. Polekal jsem se a okamžitě jsem šel na polikliniku na oční oddělení. Lékaři konstatovali, že mám silný zánět sítnice. Poslali mě na vyšetření do aténské nemocnice, kde diagnózu potvrdili a začali mě léčit. Zlepšení však nepřicházelo, naopak, stav se zhoršoval. Když mě chtěli dávat injekce přímo do oka, vystrašil jsem se tak, že jsem v duchu volal starce Porfyrie o pomoc. Když mi lékař chtěl píchnout injekci, došel do ordinace jiný lékař, který se kategoricky postavil proti tomuto zákroku. Mezi lékaři vznikl spor, který vyřešil vedoucí kliniky. Pozorně mě vyšetřil a dospěl k závěru, že není potřebná léčba kortizonem, ale že bude lepší zůstat při léčení konzervativním způsobem. Po odchodu z kliniky jsem hned šel za otcem Porfyriem, který byl v chrámu svatého Gerasima a všechno jsem mu vyprávěl. Starec mi na to řekl: „Dobře jsi udělal, že jsi odešel, neboť by ses jinak nevyhnul velkým bolestem. Vzal si epitrachil a požádal mě, abych si klekl. Začal se nade mnou hlasitě modlit. Modlil se asi dvacet minut. Během modlitby mi položil obě ruce na hlavu a silně ji stiskl. Modlitbu ukončil slovy: „Na přímlyvy nejsvatější vládyně naší, Panny Marie, zázraky tvořících archandělů...“ Dále pak uváděl jména mnohých svatých, mezi kterými byl i svatý Gerasim a svatá mučednice Paraskeva. I když jsem synem kněze, nikdy jsem tuto modlitbu neslyšel.

Asi po pěti minutách mi řekl: „Neboj se, oko se ti vyléčí, ale vždy na jaře a na podzim přijdou nebezpečné recidivy, buď proto opatrný.“

Pocítil jsem úlevu a můj zdravotní stav se začal zlepšit. Nakonec se mi oko vyléčilo. Otec Porfyrios opět učinil zázrak!²

Před mnoha lety se jednomu malému děvčeti stalo strašné neštěstí, které se dotklo celé naší obce, zvláště pak naší rodiny, neboť jsme s nimi byli v příbuzenském svazku. Děvčátko při automobilové nehodě si vážně poškodilo část břicha a ženské orgány, ztratilo mnoho krve, bylo

¹ KALIATSOS, A.: *Starec Porfýrij, Človeče, vieš kam kráčaš?* Atény 2000, Prešov 2008, s. 33 – 35.

² Tamtéž, s. 43 – 44.

v bezvedomí, všetci očakávali, že zemre. Prosili jsme Boha o pomoc. Záchranka odvezla dēvče do nedaleké nemocnice. Lékaři jí poskytl první pomoc a převezli ji do aténské nemocnice. Tam dēvče ihned operovali. Operace trvala několik hodin, dēvče se pohybovalo mezi životem a smrtí. Řekli jsme to otci Porfyriovi, který potvrdil, že je ve vážném stavu a v nebezpečí smrti: „Přesto se však budeme modlit Bohu a dēvče se nakonec uzdraví.“

Podle mínění lékařů, kteří dēvče operovali, ji může zachránit jen zázrak. Následující den jsem potkal starce v chrámu a sdělil jsem mu, že dēvčátko úspěšně operovali. „Bude mít vysokou horečku a bude nutná další operace. Neříkej to ale jejím rodičům, aby se neznepokojovali. Budu se modlit, a všechno se stane podle našich modliteb.“

Skutečně! Následující den jsem potkal u chrámu svatého Gerasima otce dēvčátka. Jeho tvář byla tak nešťastná, že se mi srdce sevřelo. Oslovil jsem jej a zeptal se na zdravotní stav jeho dcery. Odpověděl mi, že má vysokou horečku, která lékaře znepokojuje. Řekl jsem mu, že o tom hovořil i otec Porfyrios a že podle něj všechno dopadne dobře.

Později jsem se ještě jednou zeptal otce Porfyrie, jak to s dēvčátkem vypadá a jaké ještě komplikace mohou nastat. Kategoricky mi odpověděl: „Řekl jsem ti, aby ses neznepokojoval. Totéž pověz i jejím rodičům. Stále se za ní modlím, všechno bude dobré. Nebezpečí již pominulo. Hospodin na ni vložil svou svatou Pravici. Za nějaký čas na všechno zase zapomeneme a dēvče se úplně uzdraví. Dospěje, vdá se a bude mít dvě děti. Řekni to všecko jejím rodičům.“

Velmi jsem byl potěšený těmito slovy. Čas potvrdil prorockou předpověď otce Porfyrie! Dēvče se uzdravilo, vyrostlo, vdalo se a porodilo dvě děti. Děti - dēvče a chlapec studovali na technice a stali se z nich učení lidé.

Bůh dokáže i změnit přírodní jevy, vítězí nad přírodními zákony, toto nám často říkal otec Porfyrios.¹

Otec Porfyrios byl obdařen nejenom jasnozřivostí, ale Bůh jej učinil hodným i zjevení světců. Hluboký vztah choval ke svatému Gerasimu

¹ KALIATSOS, A.: *Starec Porfýrij, Človeče, vieš kam kráčaš?* Atény 2000, Prešov 2008, s. 62 – 64,

Kefallonskému, ktorý bol jeho duchovným ochráncem a patronem. Bol totiž duchovným správcem v nemocničnom chráme v Aténach, ktorý mu bol zasvätený. Všetchno, čo malo vzťah ke svätému Gerasimovi, mu bolo blízke. Zvlášť to bol den jeho sviatku a pouť, ktorou vykonal na ostrov Kefallonia k jeho svätým ostatkům.

Svätý Gerasim se starci Porfyriovi zjevil, když byl již mnoho měsíců připoutaný k posteli. Nemohl se obrátit ani z jedné strany na druhou. A najednou se stal zázrak. Lehce vstal z postele a začal konat hluboké poklony. Po nich pak hovořil se svým milovaným světcem. To vše trvalo velmi dlouho a byli při tom svědkové, kteří nechápali, co se děje. Viděli, že dělá poklony, že s někým hovoří, ale nikoho neviděli. Tím neviditelným byl svatý Gerasim.

Otec Porfyrios o tomto setkání vyprávěl svým blízkým a prosil je, aby o tom dále nikomu nic neříkali. Z Boží milosti hovořil i s jinými svatými.

Duchovní děti otce Porfyrie vyprávěli o událostech, které vypadali velmi nepravděpodobně. Vždy se odvolávali na Kristovu milost, která ve starci přebývala. Jeden muž tvrdil, že se mu otec zjevil při jeho cestě do Německa. Druhý zase, že ho starce provázel na cestě do zahraničí, šel před ním, jeho nohy se nedotýkaly země. Vypráví se o starci Porfyriovi mnoho, co se nedá logicky vysvětlit, a zdá se být fantastické. Sám si nepřál, aby se o milosti Boží, která v něm působila, veřejně vyprávělo.

Hluboké duchovní zkušenosti ze setkání s otcem Porfyriem se však nedali utajit. Lidé stále více a více vyprávěli o starcových zázračných činech. Například jedna ředitelka gymnázia, profesorka řečtiny na jednom německém gymnáziu, svědčila o neuvěřitelných věcech, které se za jeho působení v zahraničí děly. Otec Porfyrios se tam věřícím lidem často zjevoval a konal zázraky, i když byl toho času v Řecku. Mnozí, kteří těmto zprávám nevěřili, měli možnost se o svatosti starce osobně přesvědčit. Uvedme jedno svědectví dříve nevěřících Tomášů:

„Jednoho odpoledne jsme se vraceli s manželkou od lékaře, který žil v blízkosti Atén. Cesta byla strmá a samá zatáčka. Bylo právě po bouři a vozovka byla kluzká. Nezvládl jsem řízení a ztratil jsem kontrolu nad autem. V zoufalství jsem prosil otce Porfyrie o pomoc. Přišla okamžitě. Než jsem stačil vyslovit jeho jméno, viděl jsem auto, které se

rychle blížilo proti nám. Zeptáte se, kdo seděl za volantem? Že to byl otec Porfyrios? Nepochopitelné, ale bylo to tak. Jako blesk z čistého nebe! Jediné, co jsem stihl, bylo říci manželce: „Podívej, náš duchovní otec!“

Já, nevěřící Tomáš, tvrdím, že to byl skutečně otec Porfyrios. Za prvé, zjevil se přesně ve chvíli, kdy jsem na něho pomyslel. Za druhé, člověk za volantem byl tak starý, že jenom světec ho mohl v takovém věku řídit a jet takovou rychlostí. Za třetí, vzdálenost mezi auty nebyla větší než jeden metr a proto jsem nemohl nepoznat otce Porfyrie, se kterým jsem se znal a setkával desítky let.

Svým posledním zjevením mi chtěl dokázat, že se zjevuje tehdy, když je to potřeba a zázraky dělá tehdy, když se pro to rozhodne. Já jsem to dříve díky své naivnosti zavrhoval.¹

Jasnozřivost otce Porfyrie se projevovala nejenom v duchovní oblasti, ale i při zjišťování zcela praktických, ale pro život důležitých oblastech. Starec měl dar poznat, kde se nalézají podzemní prameny. Mnohokrát dokázal otec Porfyrios najít místo vhodné pro vyhloubení studny a dokázal říci i jaké kvality je spodní voda. Máme o tom svědectví mnoha jeho duchovních dětí.

Starec se prostě prošel po pozemku a ukázal v jednom případě na tři vydatné podzemní prameny. Vyprávěl totiž o jejich existenci majiteli na cestě ke zmíněnému pozemku. Jeho poslední část měla název Chilia-du, podle města, které se tam dříve nalézalo. Toto město mělo název podle toho, že v něm bylo kdysi vybudováno tisíc domů.

Otec Porfyrios měl problémy s přesným určením místa, kde se nalézá podzemní pramen. Příčinou těchto problémů byl člověk výjimečně dobrý a úslušný, jménem Christos. Tento muž totiž, když starec hledal vodu, začal svým přátelům potichu vyprávět vtipy o duchovních osobách. I když je otec nemohl slyšet pro vzdálenost, přes to věděl, o čem Christos mluvil. Velmi jej to znepokojilo a najednou nebyl schopen v hledání pramenu pokračovat. Obrátil se k majiteli pozemku a řekl: „Když tento člověk neodejde, nemohu v hledání pokračovat.“ „Ale

¹ KALIATSOS, A.: *Starec Porfýrij, Človeče, vieš kam kráčaš?* Atény 2000, Prešov 2008, s. 119 – 120,

proč, co vám udělal?“ „On to dobře ví, buď ho pošleš pryč, nebo budu muset odejít sám.“ Majitel pozemku se podrobil vůli duchovního otce a poprosil Christa, aby odešel. Pochopitelně ho zajímalo, o čem Christos hovořil. Ten mu to pověděl a všechno se vysvětlilo. Nikdo již nepochyboval, že starec má schopnost poznat myšlenky jiných.

Později otec Porfyrios přešel na sousední pozemky, které patřily jistému Vasilii, člověku dobrému, skromnému a tichému. Ve snaze dobře využít pozemek, investoval mnoho peněz na kopání studní na místech, které mu doporučili odborníci. Žádné výsledky se však nedostavovaly. Ze zoufalství se dal na pití, to znamenalo záhubu nejen pro něho, ale i pro celou jeho rodinu. Když k němu starec přišel, našel ho opilého. Spolu se šli podívat ke studni. Měla již sto metrů hloubky. Starec mu ale řekl, že na tomto místě vodu nenajde, že pramen je asi 5-6 metrů vpravo, ale i tam je vody málo a postupně se ztratí. „Na svém pozemku vodu nenajdeš.“ Vasilios se jej zeptal: „Odkud to víš? Jsi duchovní osoba a ne hledač vody! Dal jsem hromadu peněz specialistům, geologům a ti mi řekli, že tu najdu hodně vody.“

Otec Porfyrios mu na to řekl „Nevím, co ti řekli geologové, ale já vidím, že na tvém pozemku voda není. Peníze, které investuješ do kopání studny, můžeš rovnou do ní hodit. Když chceš, pokračuj v kopání, avšak bude již pozdě.“

Vasilios se velmi rozčílil a ve stavu opilosti začal nadávat, jakoby starec mohl za to, že na jeho pozemku není voda. Otec Porfyrios na jeho nadávky nereagoval a snažil se jej přesvědčit, aby nepokračoval v této nesmyslné práci. Řekl mu: „Vím, že cokoliv povím, nezměníš svůj názor a budeš v hloubení studny pokračovat. Něco ti ale řeknu a možná, že s tím pak přestaneš. Měl jsi dvě operace, jedna byla nedávno a druhá před nějakou delší dobou.“ „Je to tak... Operovali mě jen jednou. Vidiš, neuhádl jsi a tak je to i s tou studní, duchovní otče.“

Všichni, kteří byli tehdy nablízku, žasli, protože všichni jeho příbuzní i ostatní lidé, kteří byli z vesnice nablízku, věděli, že měl operaci žaludku. Proto si začali mezi sebou šuškat a říkali: „My naivní lidé jsme mu důvěřovali a ještě dobře, že jsme nezačali kopat žádnou další studnu. Bůh nás ušetřil a otevřel nám oči.“

Takto si mezi sebou povídali, ale starec díky Boží milosti všechno vycítil a byl velmi znepokojený slabou vírou přítomných. Aby rozptýlil vznikající nedůvěru, obrátil se ještě jednou na Vasilie: „Vyhrň si tedy košili, a já ti ukážu dvě jizvy na tvém těle, které zůstaly po operacích. Uvidíš je ty i všichni zde přítomní.“ Když to nechtěl Vasilios učinit, starec se rozčílil. Chytil Vasilie za košili a prudce mu ji vyhrnul. Všichni mohli vidět jizvu po operaci žaludku a jizvu po operaci tenkého střeva. Lidé oněměli úžasem, protože nikdo o druhé operaci nevěděl. Vasilios se jí podrobil během vojenské základní služby a přede všemi ji utajil. Jmenovaný se nemohl hned vzpamatovat, díval se do očí starce, který mu vyprávěl o jeho minulosti. Nakonec otce duchovního poprosil o odpuštění.

Všem potom rozhlašoval svou osobní zkušenost s duchovním otcem Porfyriem, který o něm věděl všechno od jeho narození až do dnešního dne.¹

Seznam bibliografických odkazů:

- ΙΩΑΝΝΙΔΗ, Κλειτου: *Ο Γερων Πορφυριος, Μαρτυρίες και `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 jeromanch Alexij (Oleksa). Prešov 2008. ISBN: 978-80-969870-7-8.

¹ KALIATSOS, A.: *Starec Porfýrij, Človeče, vieš kam kráčaš?* Atény 2000, Prešov 2008, s. 64 – 67.

THE HOLY SPIRIT AND THE CHURCH AS A LIVING ORGANISM

Václav Ježek

Introduction

The goal of this article is to emphasise certain dimensions of the work of the Holy Spirit in order to arrive at certain conclusions regarding unity and knowledge in the church. In the first part of the essay discussing the synergy of the Holy Spirit and Christ we utilize some ideas of John Chrysostom to demonstrate the importance of the Holy Spirit in terms of its vivifying and empowering role. In this context the Holy Spirit is seen in close association with Christ, which however does not decrease the role of the Spirit in salvation history but on the contrary displays new dimensions of the Spirit's work. We conclude with Chrysostom that the work of the Spirit is not always apparent in the Church if we limit our understanding of the Church to a particular institution. Further we continue to show, that the Holy Spirit awards knowledge but this knowledge goes hand in hand with action. The communal nature of the Church leads one to certain conclusions about the relationship of the Holy Spirit with the Church. Thinking about the Church as a living organism leads us to a new appreciation of the gifts of the Holy Spirit.

These observations lead us to new avenues of church unity.

Synergy of the Holy Spirit and Christ

The activity of the Holy Spirit should always be seen in the context of the other Divine Persons. Thus we cannot view either the Holy Spirit's activity or the activity of the other Persons of the Trinity in a kind of isolation. In this context the divinity of the Holy Spirit follows from the economy of salvation. Already earlier patristic authorities realised that the Holy Spirit had to be divine in order to be a true „comforter“. Thus for example, according to John Chrysostom the Holy Spirit in order to be a true „comforter“ had to be on the same level as Jesus Christ, that is

the Spirit had to be a God, otherwise if „the Spirit was lesser than him, the comfort would not be sufficient“.¹

Chrysostom's ideas and concerns about the Holy Spirit are interesting from other reasons. While emphasising the equality of the Holy Spirit with the other divine Persons, Chrysostom clarifies the work and role of the Holy Spirit. In his exegesis of Acts („But you shall receive power when the Holy Spirit has come upon you..“; Acts, 1, 8), he writes: „Look, he did not state that (the Spirit) will be sent, but: „has come upon you“, to show his equality in honour“.² Commenting Acts, (2, 2), where the Spirit filled the house, and there was a rush of mighty wind, Chrysostom states, that „this wind was like a water bath; and the fire is a symbol of strength and abundance. This never happened with the prophets; so it was only now-with the apostles; and with the prophets it was different. For example, Ezechiel receives the roll and he follows what was he supposed to have said „and it was in my mouth as honey for sweetness“ (Ezechiel, 3, 3). Or another example: as God's hand touches the mouth of another prophet, (Jerem. 1, 9). And here we have the Holy Spirit itself, which shows the equality of the Spirit with the Father and Son“.³ Chrysostom continues, that the prophets received merely images, while the apostles received the grace with a more direct revelation of fire, since the apostles had to take care of the entire world. Thus according to Chrysostom, „the prophets were concerned with things of this earth and that is why they did not receive the revelation from heaven; but after the human being ascended to the heights-and the Holy Spirit descended from the heights: „And suddenly a sound came

¹ CHRYSOSTOM John, *First Homily on Acts* (14,20,5), in: Izhe vo svjatytych otca nasheho Ioana Zlatoustovo, archiepiskopa Konstantinopolskovo Izbranie tvorenie, besedy na dejanija apostolskie, reprint, 1994, Izdanie Sankt Peterburskoj Duchovnoj Akademii, 1903, Tom devjatij kniga pervaja. Izdatelstvo Posad, (in Russian). I have quoted Chrysostom from this Russian edition, since the translation is excellent. I have consulted the original in Migne, vol. 60.

The Old Testament quotes in this essay are from the King James Version, while the New Testament quotes are from the Nestle-Aland Greek-English New Testament, fifth edition, 1990, Stuttgart.

² CHRYSOSTOM John, *Second Homily on Acts* 26,30,3, Ibid.

³ CHRYSOSTOM John, *Fourth homily on Acts*, 44, 44, 2 Ibid.

from heaven like the rush of a mighty wind, and it filled all the house, where they were sitting" (Acts, 2, 2). This shows, that nothing will be able to counter them, and that they will disperse all enemies as dust. *And filled all the house.* Here the house is a symbol of the earth".¹

In these interesting comments, Chrysostom illustrates, that the work of the Holy Spirit is intrinsically related to the ascension of Jesus Christ or in other words to the salvific role of Christ. As creation reached its goal in the coming of Jesus Christ, that is it reached its „ascension“ it was prepared for a radically new empowering in the Holy Spirit. This does not mean, that there is a qualitative change in the activity of the Holy Spirit. However, now there is a revelation of the true meaning and goal of the activity of the Holy Spirit, which are related to the salvific work of Jesus Christ. Chrysostom is aware of this, when he comments, that after the ascension of Christ, there was a descension of the Holy Spirit. Of course, the Holy Spirits work is not limited or dictated by Christ, but what Chrysostom is saying is related to the thesis of this essay. Only in the radical transformation in Christ in his ascension and the accompanying ascension of creation there is a clarification of the activity of the Holy Spirit.

Chrysostom also seems to imply, that the work of the Holy Spirit is somehow related to a deeper appreciation of the mysteries of our salvation. He implies that there is a distinction between seeing and „understanding“. People saw for themselves the work of the apostles and for that matter Christ, but this in itself does not entail knowledge „in the Spirit“. For example, in the First speech on Acts he observes that people believed the witness of the apostles, since they were eye witnesses. Thus „they more likely believed (jews and pagans) the witness of people who abided by Jesus, since they were yet far away from the knowledge of the Spirit“.² Thus the Holy Spirit presents something more than merely an illustration of the work of Jesus Christ, it provides knowledge in Christ, which in this sense „continues“ the work of Christ.

¹ Ibid., 45, 45, 2.

² CHRYSOSTOM John, *First Homily on Acts* 9,17,2 Ibid.

Although the teachings provided by the Holy Spirit are comprehensible, they contain things, that are not necessarily from the categories of our world. Commenting on verse 2, of chapter one of Acts („Until the day when he was taken up, after he had given commandment through the Holy Spirit to the apostles whom he had chosen“), Chrysostom writes, that the teaching of Christ or the commandment of Christ „were teachings and commandments of an essentially spiritual nature (in which, there was) nothing from the human world“.¹

John Chrysostom observes that throughout his ministry, Christ was working in close „co-operation“ with the Holy Spirit even in situations, where it was not all that clear that this was so. Chrysostom in the same passage referred to above cites Math. 12, 28, (But if it is by the Spirit of God that I cast out demons, then the kingdom of God has come upon you) to show the close co-operation of Christ with the Holy Spirit.

Similar observations and conclusions lead a writer like Chrysostom to conclude, that the Holy Spirit is not given automatically to everyone in the Church. Further, it is not always clear whether the Holy Spirit is working through certain individuals, precisely because the Holy Spirit is free, to the extent that the Kingdom promised by Jesus is a kingdom guaranteeing freedom and not limiting this freedom to institutions or organisations of the earthly realm. Thus for example, Chrysostom emphasises the responsibilities of the priests and bishops. In an interesting passage, which shows that in Chrysostom's period, there were apparently many unworthy candidates, we hear: „Do not tell me: a presbyter or deacon has sinned,- the fault of all of them falls on the head of him who placed his hands on him. I will also show something else: it happens, that from unworthy people a candidate for the clergy is chosen,- this appears as a cause for scandal: what would be the best solution in regard the previous sins of such a candidate? Here there are two chasms: either to not leave him without punishment, and therefore prevent others from being scandalized. Thus should he be defrocked? But in this period (after presumably the ordination) there is no reason. Or to leave him without punishment? Yes you would concur, since the guilt is on

¹ Ibid., 10.18.3.

him, who placed his hands on him. So what? Is it not necessary to place hands on him again, and take him to the second degree? So that it will be obvious to everyone, that he- is some stupid person, and again, this will cause scandal. Or to elevate him to an even higher position? This is even worse“.¹ In this important passage we see, that Chrysostom is a realist, and he realises that there are no easy solutions for various issues in church life. Thus the church is a complicated organism, which does not enable one to pursue easy solutions. We can conclude that the Holy Spirit is not something automatically granted to the ordained person and further there is no guarantee that the ordained person will act according to the „Holy Spirit“.

The Pentecost is the par excellence event of the empowering in the Holy Spirit, which is related to the salvific work of Jesus Christ. In his fourth homily on Acts Chrysostom states, „What is the Pentecost? It is the period, when it was necessary to collect with a sickle the harvest, when it was necessary to collect the fruits. You saw the picture? Look at your order and on truth itself. When it was necessary to let go the sickle-word, when it was necessary to collect the harvest, then, as a sharpened sickle, the Holy Spirit appears. Look what Christ himself states: „...I tell you, lift up your eyes, and see how the fields are already white for harvest“ (John 4, 35); and further: „And he said to them, „The harvest is plentiful, but the laborers are few;“, (Luke 10, 2). And so it was Christ, who was the first to utilize the sickle; He raised the first fruits to heaven, taking over our nature; that is why he also calls it the harvest. As it is stated, *Once the days of the pentecost had finished*, that is not before Pentecost, but so to speak around the pentecost itself. It was proper that it would happen in the period of the feast, so that those who were present at Christs cross, were able to see this event. *And suddenly a sound came from heaven like the rush of a mighty wind*. Why do you think this event did not happen without any sense perceivable appearances? Since, if the jews were able to say, that the apostles *are filled with wine*, what would they say if nothing of this sort happened? Not that there was merely a sound but from *heaven*. Due to its suddenness it waked the disciples.

¹ CHRYSOSTOM John, *Third homily on Acts*, 39, 40, 4, Ibid.

And filled the entire house. This testifies to a great fierceness of the Spirit. Observe: all were gathered here, so that even those present would believe, and the disciples would prove themselves worthy. Not only does (Luke) say this but also adds something which is even more important: „*And there appeared to them tongues as of fire, distributed and resting on each of them*“ (Acts, 2, 3). Beautifully it is said, *as* so you would not think anything about the Spirit in terms of sense perceivable reality, *as of fire* is said, and *as a mighty wind/ breathing*.¹ These comments of Chrysostom are again important for our purposes. In terms of understanding the meaning of the Pentecost, we have to depart from thinking in categories of time. What is important here is not that the Pentecost, or the appearance of the Spirit came after the event of the cross, and consequently we should not understand this event as a kind of gradual revelation or that the Spirit is merely continuing the work of Christ and is replacing Christ. On the contrary, Chrysostom shows, that Christ provided the offering, while the Holy Spirit is the one who finalises the offering in terms of its empowering. Thus the relationship of Christ and the Holy Spirit in terms of salvation history should not be viewed in categories of time or replacement, but in categories of radical co-operation where the hypostatic characteristics of each Divine Person in terms of the economy of salvation are fully apparent. And further importantly, the Holy Spirit cannot be associated with any concrete sensible image, since its work does not depend and is not related to a concrete image which the human mind would associate with it.

While the Holy Spirit blows freely it nevertheless is the foundation of unity just as Christ is the true rock of unity. Christ speaks about a one shephard and one flock (John 10: 16).² This mysterious tension between unity and diversity in the positive sense in the context of the activity of the Holy Spirit is the primary characteristic which needs to be assessed in view of our understanding of our salvation in Jesus Christ and the co-operation of Christ and the Holy Spirit.

¹ Fourth homily, 42, 41-43, 1.

² See also other passages implying the unity of the Church as Math. 23: 8, John 17: 21.

Knowledge in the Holy Spirit

While the Holy Spirit offers knowledge this knowledge is not static in the context of intellectual discernment, but this knowledge is always related to activity. Thus contrary to mere intellectual knowledge which does not necessarily lead to action or to an enlivening, knowledge and understanding in the Holy Spirit are dependent and related to life. The more knowledge and understanding we gain in the Holy Spirit the more active in Christ we become and vice versa. For example the evangelist Luke seems to confirm this reality, when he writes: „Then he opened their minds to understand the scriptures, and said to them, „Thus it is written, that the Christ should suffer and on the third day rise from the dead“, (Luke 24, 45-46). Thus the apostles receive knowledge even before the Pentecost. Therefore the coming of the Holy Spirit is not merely related to a new exegetical ability and knowledge or appreciation, but a knowledge and understanding which leads to action. Again this implies, that the Holy Spirit's role is not limited to offering knowledge, and later during the Pentecost the disciples were not only taught but were empowered or activated. Thus in John's Gospel we read: „He who believes in me, as the scripture has said, „Out of his heart shall flow rivers of living water““. Now this he said about the Spirit, which those who believed in him were to receive; for as yet the Spirit had not been given, because Jesus was not yet glorified“ (John 7, 38-39). A life in Christ leads to a flowing of rivers that is an essentially ecstatic activity.

Apart from the fact that knowledge, understanding are linked to the life-giving action of the Holy Spirit, it is also true that there is no limit and there are no bounds in the knowledge and action awarded by the Holy Spirit. Guidance and life in the Spirit are endless and continuing realities. The Spirit will be given, but this does not mean that we have an exhaustive knowledge of the Spirit or for that matter an exhaustive knowledge of the truth. Thus in John's Gospel we read: „And I will pray the Father, and he will give you another Counsellor, to be with you for ever, even the Spirit of truth, whom the world cannot receive, because it neither sees him nor knows him; you know him, for he dwells with you, and will be in you“ (John 14, 16-17). Further, „When the Spirit of truth comes, he will guide you into all the truth; for he will not speak on

his own authority, but whatever he hears he will speak, and he will declare to you the things that are to come (John 16: 13). It is obvious that salvation and the Spirits guidance are part of an endless process of our participation in the Kingdom. „He will guide you“ (John 16: 13), thus this process is not a one time event. The New Testament often utilizes the language of agriculture, of growth or more concretely of the growth of the seeds to illustrate our salvation and of course growth itself is a continuing process.¹ Further, it remains to be said that this continuing process of growth and understanding will also lead to a new form of worship. Thus, „...the true worshipers will worship the Father in spirit and truth....“ (John 4: 23).

The Holy Spirit and the ecclesial community

Many theologians have already underscored that the word *ecclesia* is associated with the concept of community. Further in line with this idea, it is possible to associate the word ἐκκλησία with the hebrew qāhāl as is the case in the LXX.² As it appears in the Gospel of Mathew the term ἐκκλησία could be considered as one used especially with the jewish community in mind. In the Hebrew Bible qāhāl is a term associated especially with a festal gathering. The Gospels associate the gathering or ἐκκλησία especially with a concrete fellowship in Christ. In the Gospels there is an association between either ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ or ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ with the Old Testament qahal yehāwāh.³

The association of *eklesia* with its Old Testament counterpart displays the universal nature of the Church, and this universality relates not only to the Church as such but especially to Christ. The New Testament has 110 instances of the word *eklesia* ninety of which are associated with the Church locally understood. An interesting occasion where the Church is understood as universal, but with a concrete expression is the sentence „Now you are the body of Christ and individually members of it“ (1 Cor. 12, 27).

¹ For example, see Mathew 13, 38.

² Sometimes qāhāl could be used for συναγωγή. However the term ἑδᾱh is more often used for the word *synogoge* and never for *eklesia*.

³ See especially Numbers 16,3; 20, 4; Gen. 23, 2-4; and other passages.

Just as the church is a community so it is also a living organism enlivened by the Spirit. The church is a living organism with a certain characteristic flow and life. It was especially the apostle Paul, who associated the Church with a living organism. Paul for example, often calls the church a „body“ (σῶμα). And of course a body is enlivened by the spirit, which is part of the overall organism. „There is one body and one Spirit“ (Ephesians, 4, 4).

The Church could also be associated with a building as is done by the apostle Paul. Apostle Paul observes: „And he came and preached peace to you who were far off and peace to those who were near; So then you are no longer strangers and sojourners, but you are fellow citizens with the saints and members of the household of God“ (Ephesians, 2, 17-19). Thus Christ unites us. Further: „In whom you also are built into it for a dwelling place of God in the Spirit“ (Ephesians, 2 21). Again just as an organism the Church as a household is also dynamic and empowered by the Holy Spirit.

The Holy Spirit teaches all creation just as it vivifies and enlightens all creation. This obviously essentially means, that even non Christians are guided by the Spirit of truth. Some groups of Christians believed that the Holy Spirit is somehow the possession of their particular communities or ideologies. The idea of a sole possession of the Spirit is clearly present amidst the Montanist and Gnostic groups.

Further, since the mystery of God is ineffable and can never be truly expressed this means that the work of the Holy Spirit is never ending, which means, that one can never arrive at a an exhaustive vision of the Church or its nature if we believe that the Church is a living organism. This has serious implications for our view of what constitutes or does not constitute the Church. Further in a certain sense, since the Church is communal in nature, our knowledge is tested and confirmed by the Church, that is by the other members of the community. So this in itself transcends categories of what is or is not right in terms of our subjective understanding. This of course is related to the creed or confession of faith itself. The creed is not „exhaustive“ due to the reasons we listed.

Gifts of the Holy Spirit

Just as the Church as a living organism is complex, so the gifts of the Holy Spirit are diverse and complex. Of course, the Holy Spirit gives or can give a different gift, like for example the gift of prophecy, the gift of languages, casting out spirits and so on, but fundamentally these gifts stem from and lead to Christ or God and to this extent they are the „same“. „Now there are varieties of gifts, but the same Spirit (1 Cor. 12, 4). Further „All these are inspired by one and the same Spirit, who apportion to each one individually as he wills“ (1 Cor. 12, 11). So one can „see“ the Spirit in its particular gift, but no gift can totally encompass the Holy Spirit as such.

The gifts of the Holy Spirit are given with a specific goal in mind. The raw „energy“ of the Holy Spirit is channelled through the prism of Christs redemptive work. This implies, that the activity of the Holy Spirit does not necessarily have to result in the acceptance of Christ or in a life in Christ. To the extent that this life is corrupted by sin, the work of the Holy Spirit is a work of renewal. To the extent that Christ is accepted the work of the Spirit could be understood as a work of divinisation of the human person.

The outpouring of the Spirit and Christs redemptive work is assumed or experienced rather than defined. The New Testament itself lays stress on the operation of the Spirit in the assembling of the ecclesia (ἐκκλησία) through baptism, in forgiveness, and in the hope of resurrection.¹

As the body is an organism, which is constituted by various parts and organs, so the gifts of the spirit are for the entire body, but also individually „tailored“ to each organ and part of the body. This seems to be the thought of Paul. Although of course the gifts are different they are all associated and relate to the one Holy Spirit and to the salvation in Christ. Apostle Paul writes: „Having gifts that differ according to the grace given to us, let us use them: if prophecy, in proportion to our fai-

¹ PATTERSON, L. G., „The Spirit, the Creed, and Christian Unity“, in: **Spirit of Truth, Ecumenical Perspectives on the Holy Spirit**, edited by Theodore Stylianopoulos and S. Mark Heim, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 02146, pg. 11, pgs. 5-25.

th; if service, in our serving; he who teaches, in his teaching; he who exhorts, in his exhortation; he who contributes, in liberality; he who gives aid, with zeal; he who does acts of mercy, with cheerfulness“ (Romans 12, 6-8). Thus apostle Paul states that all serves the church and every gift serves the church. Ephraim the Syrian similarly believes that: „Why is it that one received more while the other less? This does not mean anything, but the work is without difference: everyone who received is contributing to the building. This shows, that not because of ones merits one has received more and the other less, but for others“.¹ Thus „As each has received a gift (*charisma*), employ it for one another, as good stewards of God,s varied grace“ (1 Peter, 4, 10). Importantly as Paul understands, Now there are varieties of gifts, but the same Spirit; and there are varieties of service, but the same Lord;...To each is given the manifestation of the Spirit for the common good“ (1 Cor. 4-7).

Importantly for our purposes this manifestation is given to each, that is to each individual presumably in a special unrepeatable way, but this manifestation always leads to the common good. Further supporting our thesis, this also means, that the common good testifies to the individual manifestation and unique manifestation of the Spirit, whilst in the individual gift or manifestation the common good is somehow present or actualised, which therefore needs to be seen through a *diakri-sis*, i.e. a spiritual discernment. Whether this spiritual discernment is also a gift in itself is a different question.

The patristic fathers have a broader understanding of the gifts of the Spirit. The gifts should be seen more in terms of service than in terms of the usual and common understanding of gifts as some objects unevenly or evenly distributed. If we understand the gifts of the Holy Spirit in terms of service according to the patristic writers there will be no grounds for envy or inequality. For example, John Chrysostom observes: „They are not being called good works, but gifts. That what you have received, he says, is a gift of God and not your work: you have received it due to Gods grace...Under the name of service understand

¹ EPHRAIM the SYRIAN, *Works* (in russian *Tvorenia*,) part 7, pg. 50. Kievskaja duchovnaja akademija. Kiev. Cited from the Russian translation.

all kind of spiritual work“.¹ Similarly, the blessed Theofylact of Bulgaria in his commentary on Corinthians states: „He talked about service, so that he would calm the saddened one. Since, hearing about gifts and receiving less, he could feel sad, that he was thus treated in a lesser manner. But regarding service it is not so; since it shows sweat and harsh work. Why are you sad, when He ordered others to work more, whilst sparing you?“.² Further John Damascene observes: „Giving, work and service-these are one and the same; there is a difference only in words, but the things are the one and the same. What is giving is also service, and what is service is also work“.³

Unity in the Spirit

As is obvious from what has been stated unity in the Spirit and through the Spirit is not something static, and further that the unity offered and provided by the Holy Spirit is not something that could be a derivative aspect of the Church or its attribute. Unity implies, the incarnation, the redemption, and resurrection and all the events of salvific importance. Unity in the Church is realised to the extent that the ecclesial community immerses itself in these salvific aspects of human history.

There is no guarantee of unity in the Church just as there is now guarantee that the Holy Spirit expresses and is expressed by the Church (in the sense that the Church is a concrete earthly institution and not a community in the broader sense). Hans Kung put it rightly when he stated: „It would be dangerous to identify the Holy Spirit with the Church: the Holy Spirit is not the Church, but the Spirit of God. On that truth is based the fundamental *freedom* of the Holy Spirit“.⁴ Of course it remains to be stated, that the Holy Spirit is found in the Church to the

¹ JOHN CHRYSOSTOM, *Commentary on the letter to the Romans*, Homily 21, vol. 9, page 758, in russian, Sankt Peterburg Duchovnaja akademia, 1887.

² THEOPHYLAKT Blessed, **commentary on Corinthians** (russian), pg, 153, Kazan duchovnaja akademia, Kazan, 1886.

³ JOHN DAMASCENE, **In epist. Ad Corinth**, I. PG, t. 95, col. 664D-665A.

⁴ KUNG, Hans, „Gods Free Spirit in the Church“, in: **Freedom and Man**, edited, by John Courtney Murray, S.J., pg. 18, pgs. 17-31, P. J. Kenedy and Sons, New York, 1965.

extent that the Church is enlivened by the Holy Spirit. The Holy Spirit functions in the Church as the Spirit of freedom. Further importantly, „the revelation of the Spirit always is and remains the source and norm for the *sensus fidelium* of the Church“.¹ While we cannot identify the Holy Spirit with the Church, the Church has to identify itself with the work of the Holy Spirit.

We can arrive at a concept which fundamentally proposes, that the unity in Spirit is a unity in freedom, which means that this type of unity is radically different from the unity envisioned in social sciences, in politics and in other areas. Paradoxically the more freedom present the more unity is apparent. While the Spirit blows where he wills he also has a concrete goal, which is the truth or it is possible to state that he reveals and enlivens the message and salvific work of the Father and Son. Further, the fact that some people think they are free is not necessarily true. This follows from the fact that freedom is not something given once and for all, but needs to be explored and discovered, just as it is necessary to discover and empower oneself in the Spirit and Christ's redemptive work. A similar concept appears in A. E. Taylor who notes: „On the face of it, every fresh act of choice seems to be something akin to a new „creation“, and it does not really add anything to the explanation of its newness to suggest that it is a manifestation of something which was there all the time but „latent“.“²

As we implied, the unity in the Spirit cannot be limited to a unity in terms of a mental agreement or an agreement in the common sense of the word.³ Unity is also a unity of movement, that is it is a unity of movement to the extent that this movement leads to a common goal. The most important issue for our thesis is, that a movement in the Spirit,

¹ KUNG, Hans, „Gods Free Spirit in the Church“, in: **Freedom and Man**, edited, by John Courtney Murray, S.J., pg. 19, pgs. 17-31, P. J. Kenedy and Sons, New York, 1965.

² A. E. Taylor, „The Freedom of Man“ in Contemporary British philosophy, second series, New York, 1954, p. 293, in **Freedom, Creativity, and Scientific Discovery**, Ernan McMullin, pgs. 105-131, pg. 115 in: **Freedom and Man**, edited, by John Courtney Murray, S.J., P. J. Kenedy and Sons, New York, 1965.

³ The patriarch Photios correctly observes: „σπουδάζοντες ἀλλήλους τηρεῖν καὶ φυλάττειν ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα κατὰ τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος καθὼς ἡμᾶς τὸ ἄγιον ἦνωσε πνεῦμα καθὼς καὶ ἐκκλητήτε PG vol. 118, col. 1213C.

does not necessarily have to be discerned or identified as such. That is on a basic level, if I observe the work of a particular person, his work or life could be the result of the work of the Spirit, but I do not necessarily have to know this or acknowledge this. I can only know this or acknowledge this only if I look to the common goal or end, which unites us. Thus what is important is the goal of our life in the Spirit, for an understanding of the Spirit and not a particular manifestation, which people do not necessarily understand or acknowledge as the work of the spirit. As we have implied it is also important to re-iterate that unity does not imply a unity in an intellectual sense. Thus the word ἐπίγνωσις (Ephesians 4,13) means something deeper than knowledge as such.

It is perhaps more helpful to state that the Spirit does not unite us in the sense of a concrete form or image but in a modus of life. This has implications for our life in the Church and our commitment to unity. Thus it is perhaps better to live in Christ and the Holy Spirit and unity will be granted to us, rather than to seek unity without an experience of the Holy Spirit in the general sense. A strict view of Church unity seems to be contrary to the experience of the apostles and the work of the Holy Spirit which acts in freedom.

The most concrete statement of unity in the Spirit is one, which presumes that this unity should be understood in the context of love as is implied by the apostle Paul himself. „But the fruit of the Spirit is love, joy, peace, patience, kindness, goodness, faithfulness, gentleness, self-control; against such there is no law“ (Gal. 22-23).

It seems that as apostle Paul stresses that there are no divisions in Christ¹ he also states that one gains a new identity in Christ a „new face-creation“ (2 Cor. 5,17; καὶνὴ κτίσις).

Conclusions

We have seen that the Holy Spirit provides knowledge of the church. Further, it provides knowledge and understanding for believers inside and outside the church as such. However, this knowledge is not

¹ See for example Gal. 3, 28; 1 Cor. 12, 13 and other passages.

of an intellectual or rational kind in the common sense of these words. This is due to the fact that knowledge in the Spirit entails action and activity. Thus knowledge leads to action and action leads to knowledge. While Christ envisioned a concrete community that is the Kingdom of God, this concrete community in Christ is not a static entity but a living organism, enlivened by the Spirit. Thus while it presents us with spiritual certainty this community in Christ cannot be exhaustive by definitions of a concrete kind.

The New Testament emphasizes the image of growth both in the physical and spiritual sense. This is related to the work of the Holy Spirit, which as a life-giving force enables and accompanies this growth. Precisely since growth presumes dynamism and movement, this growth confirms to the action of the Spirit. Presumably this growth in the Spirit is an endless process, so even if one reaches a certain stage in this growth, this does not enable one to reach a finalized understanding or static existence.

The Holy Spirit builds the church understood as an organism or household in the Pauline use of this term. This has some implications. Since the church is an organism, there is something extremely specific and clear about the work of the Spirit, while at the same time there is something indeterminate. Life in the household of God could result in "unexpected" developments, which are judged and grounded in the unique dimensions of the operation of the Holy Spirit. The gifts of the Spirit should not be understood in isolation and should be understood as events of a communal nature or as 'service' in the patristic sense of the word.

These ideas undoubtedly lead us to state, that the Holy Spirit builds unity in the Church but this unity is paradoxically a unity of freedom and "unexpectedness" and to this extent one is able to exclaim a unity in Christ, but one cannot exclaim and define this unity in terms of a one time definition or formulation.

Thus we can conclude with the apostle: "...understanding this, that the law is not laid down for the just but for the lawless and disobedient, for the ungodly and sinners, for the unholy and profane...." (1 Tim. 9).

DZIAŁALNOŚĆ ŚW. APOSTOŁA PAWŁA

Ks. biskup dr. Paisjusz (Piotr Martyniuk)

Apostoł Paweł był Żydem z diaspory i jak trzykrotnie wspominają Dzieje Apostolskie (9,11;21,39; 22,3) pochodził z Tarsu, dużego miasta w Cylicji. Dzięki dogodnemu położeniu na szlaku handlowym i urodzajnej ziemi, jak również korzystnej polityce rzymskiej, miasto w czasach Pawłowych przeżywało okres szczególnego rozkwitu. Oprócz Greków oraz przedstawicieli wielu narodów orientalnych w Tarsie zamieszkiwała znaczna ilość Żydów.

Św. Paweł niejednokrotnie podkreśla swoje żydowskie pochodzenie. Jest on Hebrajczykiem, Izraelitą, z potomstwa Abrahamowego (2 Kor 11,22). W Liście do Rzymian (11,1) dodaje: z pokolenia Beniamina. Jego rodzina była ortodoksyjnie żydowska. Zgodnie z przepisami Prawa (Gen 17,12) został on obrzezany 8 dnia po narodzeniu (Flp 3,5) . Nadano mu imię hebrajskie Saul (Szaweł), które nawiązywało do pierwszego króla w Izraelu. Apostoł pochodził z tego samego pokolenia Beniamina, z którego pochodził wspomniany król. Nosił także inne imię Paulus (Paweł), imię rzymskie, które potwierdza fakt posiadania obywatelstwa rzymskiego, o czym świadczą Dzieje Apostolskie (16,37-38; 23,27). Przywilejem tym Paweł cieszył się od urodzenia. Wskazuje to na wysoką rangę społeczną rodziny Pawła. Nie wiadomo, czy ojciec Pawła tytuł obywatela rzymskiego odziedziczył po przodkach, czy też zyskał go przez szczególne zasługi dla Rzymian.

Paweł nazywa siebie Hebrajczykiem z Hebrajczyków. Pojęcie to wyraża nie tylko narodową przynależność Apostoła, lecz można je rozumieć jako określenie tych Żydów, którzy w przeciwieństwie do innych, pochodzili z Palestyny. Pochodzenie rodziny z Palestyny i faryzejska orientacja rodziny, dają podstawę do wysunięcia wniosku, że dla Pawła językiem ojczystym był język aramejski. O jego rodzinie nic więcej nie wiemy, poza krótką jeszcze wzmianką o zamężnej siostrze, która, zapewne po swoim ślubie, zamieszkała w Jerozolimie (Dz 23,16).

Dzieje Apostolskie donoszą o przybyciu Pawła do Jerozolimy dla odbycia studiów judaistycznych u rabina Gamaliela (Dz 22,3), jednego z

najgłośniejszych ówczesnych rabbich. U niego poznawał umiejętność tłumaczenia Pisma Świętego i wyprowadzenia z niego wszystkich potrzebnych rozwiązań. W Prawie i prorokach bowiem według poglądów żydowskich zawierała się cała mądrość i wiedza. W Jerozolimie Paweł pogłębił znajomość ojczystej religii, zarówno pod względem etnicznym jak i religijnym. Był dumny z przeszłości swojego narodu i ze swej do niego przynależności. Pobyt w szkole faryzejskiej wywarł na niego szczególne piętno. Charakteryzując swój okres życia przed wydarzeniem pod Damaszkiem, pisał w Liście do Galatów: ...w żarliwości o judaizm przewyższałem wielu moich rówieśników z mego narodu, ..byłem szczególnie wielkim zapaleńcem w zachowywaniu tradycji moich przodków (1,14).

Punktem zwrotnym w życiu św. Pawła jest wydarzenie pod Damaszkiem. Tam ukazuje mu się Zmartwychwstały Chrystus. Spotkanie Zmartwychwstałego spowodowało, iż wszystko to co dotychczas było dla niego motywem życia i przedmiotem dumy, uznaje za "śmieci". Jedynym pragnieniem staje się pozyskanie Chrystusa, bycie z Nim i w Nim (por. Flp 3,7-9). Od tego momentu św. Paweł nieustannie świadczy o Chrystusie, aż po swoją męczeńską śmierć.

Działalność misyjna Pawła jest nam dobrze znana z przekazu Dziejów Apostolskich. Wszędzie tam, gdzie naucza, zakłada wspólnoty chrześcijańskie. Z gminami przez siebie założonymi utrzymuje ścisły kontakt. Powraca do nich, względnie wysyła do nich swoich współpracowników. Szczególnym przejawem opieki Apostoła jest jego korespondencja. Listy pisane przez Pawła były formą głoszenia Ewangelii, do których Apostoł przywiązywał wielką wagę, nakazując odczytywać je publicznie (1 Tes 5,27). Niektóre listy, np. do Gala-tów, do Rzymian pisane były z myślą o wyłożeniu i uzasadnieniu szerszego i ogólniejszego problemu teologicznego.

Ewangelia głoszona przez Apostoła Pawła, to nade wszystko orędzie wolności, którą przyniósł ukrzyżowany i zmartwychwstały Pan, Chrystus Jezus. Wiara w Niego prowadzi do usprawiedliwienia tzn. do pojednania człowieka zarówno z Bogiem, jak i z samym sobą. Nie mogło tego dać Prawo Mojżeszowe. Żaden bowiem człowiek nie był w stanie wypełnić wszystkich jego nakazów. Usprawiedliwienie, pojednanie

człowieka jest niezasłużonym darem, darem Chrystusa i dokonuje się ono tylko w wierze w Niego. Wiarę tę pojmuje św. Paweł jako zawierzenie Chrystusowi, jako bycie w Nim. Zanurzenie w Chrystusie otwiera przestrzeń wolności człowieka, wolności, której miarą jest życie miłością.

PRZEBIEG DZIAŁALNOŚCI APOSTOLSKIEJ ŚW. PAWŁA

Św. Klemens Rzymski w liście do kościoła w Koryncie podziwia Apostoła Pawła jako zwiastuna Radosnej Nowiny, tego który cały świat nauczył sprawiedliwości. Paweł bowiem należy do tych głosicieli Ewangelii wśród narodów świata, którzy osiągnęli największe rezultaty. Jego dzieło, fizyczny wysiłek zmusza nas do podziwu.

Pierwsza połowa działalności misyjnej Apostoła tonie w mroku. W pierwszym okresie, do soboru apostolskiego, posiadamy bardzo skąpe wiadomości. Z osobistych wzmianek Apostoła, zawartych w Liście do Galacjan¹, dowiadujemy się przede wszystkim o tym, iż przez trzy lata po powołaniu zaczął On głosić Ewangelię w okolicach Syrii i Cylicji, przez 15 dni przebywa w Jerozolimie. Z Listu do Koryntian² wynika, że Apostoł Paweł rozwinął działalność misyjną w Damaszku, miejscu swego prześladowania, którego doznał od etnarchy króla Aretasa, od którego uchroniła Go ucieczka.

Św. Jan Chryzostom „schronienie się Pawła w Arabii” tłumaczy, iż taki człowiek jak Ap. Paweł dzięki swemu charakterowi ani na moment nie mógł zwlekać ze spełnieniem powierzonego pod Damaszkiem urzędu i wkrótce powraca z Arabii do Damaszku.

Z Dziejów Apostolskich dowiadujemy się, że Szaweł w synagogach występował jako kaznodzieja, co wprawiało żydów w wielki niepokój do tego stopnia, iż postanowili urządzić zamach na Jego życie.

Dzieje Apostolskie wymieniają szereg miejscowości w których Apostoł głosił Ewangelię w tzw. okresie syryjsko-cylicyjskim. Chrześci-

¹ Gal. 1, 18.

² 2 Kor. 11, 32.

Janie Jerolimscy odprowadzają Pawła do miasta portowego Cezarei, skąd udaje się On do Tarsu¹.

Tars, rodzinne miasto Apostoła, przebywał w nim od 11 do 14 lat ². Przypuszczamy, iż tak długi pobyt w rodzinnym mieście był związany z praktycznym przygotowaniem do dalszej pracy misyjnej wśród pogan oraz energiczną publiczną działalnością misyjną w Tarsie i innych miejscowościach Cylicyjskich, skąd po dłuższym pobycie na zaproszenie Barnaby przybywa do Antiochii³. Gdy Apostoł przebywał w Tarsie, Kościół palestyński, przeszedłszy zwyciężko próbę pierwszych przesładowań, rozwijał się coraz bardziej i umacniał. Obok Jerolimy wyłaniał się drugi ośrodek chrześcijaństwa z siedzibą w Antiochii Syryjskiej.

Przyjmując zaproszenie Barnaby, aby wstąpić do „najstarszego Kościoła, złożonego z dawnych pogan”⁴, znalazł się na posterunku, który miał nabrać największego znaczenia w Jego dalszej działalności.

Po przybyciu do Antiochii początkowo swoją działalność religijną Ap. Paweł ogranicza na samo miasto. Przez cały rok pracuje tutaj u boku Barnaby⁵. Dzięki ich wspólnym wysiłkom duszpasterskim ten pierwszy Kościół z nawróconych pogan doszedł do wielkiego rozkwitu. Przyjmowano tutaj na łono chrześcijaństwa nie tylko Żydów, lecz także Greków – bez zobowiązywania ich do przechodzenia na judaizm, jako etap pośredni na drodze do chrześcijaństwa. Było to zjawisko zupełnie nowe i nie mogło być niedostrzeżone przez judeochrześcijan z Jerolimy. Ap. Paweł posiadał szczególne predyspozycje do prowadzenia pracy misyjnej w takim środowisku jako ten który dziedziczył dwie kultury:

- hellenistyczną,
- judaistyczną,

Bez pierwszej nie mógłby swobodnie poruszać się po świecie pogańskim (obywatel Rzymu), bez drugiej nie stałby się tak żarliwym głosicielem zbawczego dzieła Mesjasza.

¹ Dz. 9, 30.

² Gal. 2, 1.

³ Dz. 11, 25.

⁴ Dz. 11, 24.

⁵ Dz. 11, 26.

Sam Barnaba po przybyciu do Antiochii (sam on pochodził z Cyp-ru) szuka ewentualnego pomocnika, gdyż jak twierdził, praca która czekała na niego, stanowczo przerastała siły jednego człowieka. Znajduje w Tarsie Pawła i wraz z nim przez cały rok służy tamtejszej społeczności, gdzie po raz pierwszy wyznawcy Chrystusa zostają nazwani chrześcijanami¹. Z pewnością określenie to pochodziło ze środowisk nieżydowskich, Żydzi nazywali chrześcijan Nazarejczykami².

Ważniejszym wydarzeniem z działalności w Antiochii było przeprowadzenie zbiórki głodującym w Judei³. Było to dla Pawła okazją do powtórnego odwiedzenia Jerozolimy (od czasu swego nawrócenia). Towarzyszyli mu w tej podróży Barnaba i Tytus (pochodzący prawdopodobnie z Antiochii i chrześcijaństwo przyjął za sprawą Ap. Pawła⁴).

Pierwsza podróż

Historia apostołskiej działalności Pawła – to dzieje Jego misyjnych podróży, które odgrywały w jego życiu bardzo ważną rolę. Zwróćmy także uwagę na to, iż w czasie tych podróży umiera on jako Szaweł a rodzi się Paweł. Lubił podróżować, zarówno wtedy kiedy prześladował chrześcijan, jak i wtedy , kiedy był zatroskany o pomnażanie ich liczby. Wypełniał on dokładnie polecenie Chrystusa „*Idąc w cały świat głosić Ewangelię*”. Tak więc podróżował Apostoł, żeby jak najszybciej, jak najskuteczniej i jak największej ilości ludzi donieść owoce zbawczej męki Jezusa Chrystusa, mimo iż często musiał płacić za to dość wysoką cenę⁵.

Po powrocie z Jerozolimy Apostoł przez krótki czas pozostawał w Antiochii, w której to z dnia na dzień przybywało zajęć duszpaster-skich, Apostołom pomagali „byli nauczycielami i prorokami”⁶ Szymon Niger, Lucjusz Cyrynejczyk, Manaen, Marek. Tam też otrzymuje Paweł od Boga objawienie o którym wspomina w drugim liście do Koryntian. W Dziejach Apostolskich (13,2) czytamy: „*Gdy odprawiali publiczne nabo-*

¹ Dz. 11, 26.

² Dz. 24, 5.

³ Dz. 11, 29.

⁴ Gal. 2, 1; Tyt. 1, 4.

⁵ 2 Kor. 11, 25-27.

⁶ Dz. 13, 1-2.

żeństvo i pościli, rzekł Duch Święty <wyznaczcie mi już Barnabę i Szawła do dzieła, do którego i powołałem>. Wtedy w poście i modlitwie oraz po włożeniu na nich rąk, wyprawili ich”.

Trzech misjonarzy Paweł, Barnaba i Jan Marek opuszcza Antiochię i kieruje się w stronę Selekcji (portowa część Antiochii), skąd udają się na Cypr, gdzie lądują w Salaminie (największe miasto Cypru) i zaczynają głosić Słowo Boże „w synagogach żydowskich”¹. Należy podkreślić, iż od samego początku podróży przewodnictwem obejmuje Paweł, to jemu jako obywatelowi rzymskiemu wypada pertraktować z przedstawicielami władzy rzymskiej. Następnie udają się do Pafos (miasto uznawane przez Rzymian za stolicę wyspy), w którym rezydował rzymski prokonsul Sergiusz Paweł i związane jest z nim wydarzenie opisywane w Dziejach Apostolskich przez Św. Ap. Łukasza². Uderza tutaj wszystkich absolutne zdecydowanie Ap. Pawła, żadnych pertraktacji, omawiań, rzeczy nazywa po imieniu, nie pozwala nikomu wykrzywiać dróg Ducha Świętego. Prokonsul zostaje nawrócony na chrześcijaństwo a od opisu nawrócenia Szawła występuje już w Dziejach Apostolskich jako Paweł. Możliwe, iż Paulus, to zlatynizowana forma hebrajskiego Saul – ale to, iż zaczął używać tego imienia od czasu nawrócenia dostojnika pogańskiego może też świadczyć o sympatii Apostoła do prokonsula Sergiusza.

Z Pafos, okrętem, udali się do Małej Azji i zatrzymali się w Perge, głównym mieście Pamfilii. To tutaj odłączył się od Apostołów Jan Marek (siostrzeniec Barnaby³), którą to decyzję Paweł uznaje za naganną ponieważ taka decyzja mogła zakłócić najbliższe działania Apostołów. Prawdopodobnie zdecydował się on na taki krok przewidując trudności podróży, nie starczyło mu odwagi, zrezygnował. Po trudnej wędrówce Apostołowie docierają do Antiochii Pizydyjskiej, gdzie Paweł wygłasza mowę do Żydów⁴ w której jako wstęp wylicza dobrodziejstwa Bożej opatrności (Dz. 13, 16-25) zaś przypieczętowanie ją całym zbawczym dziełem Jezusa, Jego Zmartwychwstaniem (wersety 26-37) a kończy

¹ Dz. 13, 5.

² Dz. 13, 7-12.

³ Kol. 4, 10.

⁴ Dz. 13.

wezwaniam do wiary w Chrystusa (w. 38-41). To tutaj po raz pierwszy słuchacze dowiadują się, że mogą być uwolnieni od grzechów jeśli tylko uwierzą w Chrystusa. Znamienym dla tego nauczania Apostoła jest bezkompromisowość, nie chodzi mu o żadne korzyści, o sławę, o wiedzę, którą mógłby zabłysnąć przed najlepszymi filozofami. Jego dewiza brzmi : „*dla mnie umrzeć – to zysk, a żyć – to Chrystus*”¹.

Po drugim wystąpieniu w synagodze (możemy wnioskować, iż podkreślił w nim odrębność chrześcijaństwa od judaizmu) Żydzi sprzeciwili się temu co mówił² a Paweł odkrywa karty mówiąc : „*Należało głosić słowo Boże najpierw wam. Skoro jednak odrzucacie je i sami uznajecie się za niegodnych życia wiecznego, zwracamy się do pogan*”³, skutkiem tego było, iż „*żydzi podburzyli pobożne a wpływowe niewiasty i znaczniejszych obywateli, wzniecili prześladowania Pawła i Barnabę i wyrzucili ich ze swoich granic*”⁴.

Dokonawszy symbolicznego „otrząśnięcia pyłu z nóg”, opuścili Antiochię i wkroczyli do kolejnej krainy małoazjatyckiej Likaonie, do miasta Ikonium. Historia pobytu w tym mieście przypomina dzieje z Antiochii Pizydyjskiej⁵. Żydzi w porozumieniu z poganami postanawiają ukamienować Pawła i Barnabę.

Apostołowie przenoszą się do Listry a potem do Derbe. W miastach tych i ich okolicach głosząc Ewangelię.

Reakcja była podobna:

- entuzjazm (początkowo w Listrze poganie wzięli Apostołów za Zeusa i Hermesa, które to okolice wg tradycji nawiedzali ci pogańscy bogowie), nie korzysta tutaj jednak z wyjątkowej szansy, zachowuje się jak kiedyś Jan Chrzciciel, który mógł uchodzić za Mesjasza, zamiast głosić chrześcijaństwo jako „wyższa istota” zwraca się do zebranych w Listrze „*My, też jesteśmy ludźmi, podobnie jak wy podlegamy cierpieniom*”⁶. Nie żywi żadnych ambicji ale robi wszystko aby pokazać obraz pokory i

¹ Flp. 1, 21.

² Dz. 13, 45.

³ Dz. 13, 46.

⁴ Dz. 13, 50.

⁵ Dz. 14, 3-4.

⁶ Dz. 14, 15.

skromności a zarazem posłuszeństwa misji do której powołał go sam Stwórca;

- a następnie nienawiść. Ap. Paweł jeśli nie kończył w więzieniu, nie był kamieniowany to musiał opuszczać daną miejscowość przed czasem. Sam doświadcza prześladowania jakim sam prześladował chrześcijan. Przeżywa, iż nie może sprowadzić swoich braci na drogę ewangelii : *„Prawdę mówię w Chrystusie, nie kłamię, potwierdza mi to moje sumienie w Duchu Św., że w sercu odczuwam wielki smutek i nieprzerwany ból. Wolałbym bowiem sam być pod klątwą, odłączony od Chrystusa dla zbawienia braci moich, którzy według ciała są moimi rodakami”*¹. Apostoł nie zamierza wyrzekać się ani swojej ojczyzny ani braci, będzie za nich cierpieć i wznosił modlitwy aby weszli na drogę prawdy.

Z Derbe (ostatniego etapu podróży) , gdzie nie spotyka ich nic złego, udają się przez Pizydję i Pamfilię, zatrzymując się w Perge, gdzie nauczają, poprzez Attalię drogą morską wracają do Antiochii Syryjskiej.

Apostołowie powracali tą samą drogą do Antiochii dlatego, że w każdym założonym niedawno Kościele ustanawiali kolejno kapłanów, zwanych starszymi.

Na okres między pierwszą i drugą podróżą misyjną Apostoła przypada Sobór Apostolski.

Początkowo życie i organizacja Kościoła miały charakter zdecydowanie żydowski. Wierni i apostołowie chodzili na modlitwę do świątyni jerozolimskiej, przestrzegano rytualnych przepisów Starego Prawa ² .

Dopiero nawrócenie Korneliusza daje punkt zwrotny z istniejącej sytuacji. Za jego przykładem coraz liczniej wstępują do Kościoła poganie, szczególnie na terenach ewangelizowanych przez Pawła³. Problem ten zarysował się jeszcze bardziej po powrocie Pawła i Barnaby z pierwszej podróży misyjnej.

*„Niektórzy nawróceni ze stronnictwa faryzeuszów oświadczyli: Trzeba ich obrzezać i zobowiązać do przestrzegania Prawa Mojżeszowego”*⁴.

¹ Rz. 9, 1-2.

² Dz. 2, 46; 3, 1.

³ Dz. 10, 14; 11, 3.

⁴ Dz. 15, 5.

Paweł i Barnaba sprzeciwili się takim sugestiom, byli bowiem zdania, iż usprawiedliwienie dokonuje się nie przez zachowywanie Prawa, lecz przez wiarę w Chrystusa¹. Było to tłem zwołania Soboru o którym dowiadujemy się z Dziejów Apostolskich w XV rozdziale.

Druga podróż misyjna

W rok po Soborze Ap. Paweł wyrusza w drugą podróż misyjną w której chciał uczestniczyć Jan Marek, który szukając protekcji u Barnaby doprowadził do: „...ostrego starcia, tak, że się rozdzielili: Barnaba zabral Marka i popłynął na Cypr, a Paweł dobrał sobie za towarzysza Sylasa i wyszedł polecony przez braci łasce Pana”². (Sylas - Sylwan, uważany za najważniejszego po Pawle, któremu powierzono wcześniej wraz z Judą misję skomentowania uchwał Soboru Jerozolimskiego, obywatelem rzymskim tak jak Paweł).

Podróż ta miała umożliwić zorientowanie się w sytuacji religijnej niedawno założonych Kościołów i przekazanie im uchwał soborowych. Taki charakter miała obecność Pawła i Sylasa wśród wiernych Syrii, Cylicji oraz Likaonii w tym też w Listrze, skąd zabiera ze sobą Tymoteusza³. Decyzja ta była związana z poszerzeniem planów duszpasterskich w ramach podróży a także nieco odleglejszą przyszłość w której Tymoteusz odegra wielkie znaczenie. Samego Tymoteusza (pochodzącego z rodziny żydowskiej – matka żydówka, ojciec grek; lecz nie obrzezanego – świadczy to o postępującej hellenizacji wśród Żydów żyjących w diasporze) Paweł poddaje obrzezaniu , aby jego przeszłość nie budziła żadnych zastrzeżeń⁴ (pomimo postanowień Soboru Apostolskiego). Dlaczego? Odpowiedź brzmi „ze względu na Żydów, a wyjaśnienie tych słów znajdujemy w liście do Koryntian: „tak więc zależąc od nikogo stałem się niewolnikiem wszystkich, aby tym liczniejsi byli ci, których pozyskam. Dla Żydów stałem się Żyd, aby pozyskać Żydów”⁵. Czyli przemówiły za tym cele wcale nie błahe, ale taktyczne. Tak więc nie przypi-

¹ Gal. 2, 16.

² Dz. 15, 39.

³ Dz. 16, 1-3.

⁴ Dz. 16, 3.

⁵ 1 Kor. 9, 19.

sując obrzezaniu żadnych mocy usprawiedliwiających, zdecydował się poddać temu zabiegowi Tymoteusza, po to aby tym skuteczniej głosić bezużyteczność obrzezania.

Pewnego dnia Apostoł podejmuje decyzję (może wskutek stwierdzenia, iż stan kościołów założonych wcześniej jest zadowalający) udania się w nowe regiony, do miasta Efez. Jednak „Duch Święty zabronił mu” by powstrzymał się od głoszenia Słowa Bożego w Azji. Skierowali wtedy swe kroki w stronę Frygii (tzw. Galicji Północnej). Kiedy dotarli do granic Myzji, postanowili udać się do Bitynii, której główne miasta Nicea, Chalcedon i Nikomedia, były zamieszkałe przez Żydów. Jednak Bóg kieruje ich kroki w inną stronę, poprzez Myzję dotarli do Triady, gdzie Apostoł ma widzenie: *„Jakiś Macedończyk stanął przed nim i błagał go: <Przepraw się do Macedonii i pomóż nam!> Zaraz po tym widzeniu staraliśmy się wyruszyć do Macedonii w przekonaniu, że Bóg nas wezwał, abyśmy głosili Ewangelię”*¹. A więc dzięki temu widzeniu rozpoczyna się ewangelizacja Europy. Na uwagę tutaj zasługuje fakt, iż w Myzji w mieście Triada przyłącza się do nich Łukasz.

Kierując się do Macedonii zmierzają szlakiem przez Samotrakę i Neapol do Filipii, głównego miasta Macedonii. W Filipii nie było nawet synagogi, Apostoł nawiązuje więc pierwsze kontakty z miejscową ludnością, nad rzeką z kobietami², były to prawdopodobnie Żydówki, które poślubiły pogan i dla modlitwy zbierały się nad brzegami rzek³.

To tutaj Paweł udziela chrztu kobiecie o imieniu Lidia⁴, jest to pierwsze w ramach apostołskiej działalności Pawła, poza granicami Palestyny, nawrócenie niewiasty pogańskiej na chrześcijaństwo.

Wypędza tutaj także złe duchy. Z opętanej niewolnicy, wygłaszającej wróżby, stanowiąc tym źródło dochodu dla jej właścicieli⁵. Za to Apostoł wraz ze współtowarzyszami zostają oskarżeni o zakłócanie

¹ Dz. 16, 9.

² Dz. 16, 13.

³ O nadbrzeżnych modlitwach Żydów wspomina Juwenalis w swoich satyrach (3, 11-13) a także Tertulian (Adv. Nationes 1, 13).

⁴ Dz. 16, 14-15.

⁵ Dz. 6, 17; 16, 19-20.

porządku publicznego¹ i pomimo, iż Paweł i Syłas byli obywatele rzymskimi, przez nadgorliwość władz miasta zostali skazani na biczowanie². Dlaczego Apostoł nie powiedział o tym oprawcom? Ponieważ podkreślał tym, iż jest sługą Chrystusa nade wszystko a dopiero potem obywatelem Rzymu. Po oprawczej karze chłosty następuje pierwsze uwięzienie, które trwało niecałą noc. Mury więzienia Paweł opuszcza dzięki cudownej interwencji Bożej, ujawnionej na zewnątrz poprzez trzęsienie ziemi. To tutaj w więzieniu strażnik pod wpływem Apostoła, przyjmuje chrześcijaństwo³. Dopiero rano zostaje wydane polecenie uwolnienia więźniów i tutaj Apostoł przypomina, iż są oni obywatelami rzymskimi⁴. Przed opuszczeniem Filipii Apostołowie odwiedzają jeszcze raz dom Lidii, który staje się miejscem modlitewnych spotkań tamtejszych chrześcijan. W sumie niemało wydarzyło się podczas tego pobytu. Filipinie zawsze pamiętali o materialnych potrzebach Pawła⁵. Byli ciekawi stanu duszy i ciała Apostoła. Gdy po latach Apostoł pisze do Filipian, czyni to nie tylko aby wyrazić swoją wdzięczność za materialną pomoc, lecz także aby usunąć z tego Kościoła wszelkie niedoskonałości codziennego życia. Daje im za przykład Chrystusa dobrowolnie upokorzonego i posłusznego aż do śmierci⁶. Przedkłada im model chrześcijaństwa pogodnego i pełnego radości⁷.

Kolejnym etapem drugiej podróży Apostoła były Tesaloniki. Pobyt w tym mieście przebiegał według wcześniej ustalonego schematu. Nawiązawszy kontakt z miejscowymi Żydami, Paweł przez trzy szabaty głosi Słowo Boże w synagodze. Wśród nawróconych byli Żydzi, „pobożni Grecy” jak i „znakomite niewiasty”. Sukces misjonarki wywołał wrogą reakcję Żydów⁸, jednak „po wzięciu poręki od Jazona i innych zwolnili ich”⁹. Tymczasem Słowo Boże rzucone na tesalonicką ziemię wyda-

¹ Dz. 16, 20-21.

² Dz. 16, 22-23.

³ Dz. 16, 32-34.

⁴ Dz. 16, 39.

⁵ Flp. 4, 15.

⁶ Flp. 2, 6-11.

⁷ Flp. 4, 4.

⁸ Dz. 17, 5-7.

⁹ Dz. 17, 9.

wało coraz obfitszy plon. To wierni tego Kościoła zasłużyli sobie aż na dwa listy Apostoła. Niezwykłość postawy Tesaloniczan polegała na tym, iż ogromnie przejmowali się sprawami wiary, zaniechując zarazem niezbędnych trosk o zwykłe codzienne sprawy. Niektórzy spośród nich, sądząc iż już niebawem nastąpi paruzja, porzucili swoje zajęcia i liczyli jedynie na wsparcie bliźnich. Inni popadli w zwątpienie i smutek z powodu tych, którzy zmarli bez chrztu. Całą swą moralną naukę Apostoł streszcza słowami: *„Między sobą zachowujcie pokój. Prosimy Was, bracia, upominajcie niekarnych, pocieszajcie małodusznych, przygarniajcie słabych, a dla wszystkich bądźcie cierpliwi. Uważajcie, żeby nikt nie odpłacał złem za złe, zawsze usiłujcie czynić dobrze sobie nawzajem i wobec wszystkich. Zawsze się radujcie, nieustannie się módlcie. W każdym położeniu dziękujcie, taka jest bowiem wola Boża w Jezusie Chrystusie względem was. Ducha nie gaście, proroctwa nie lekceważcie. Wszystko badajcie, a co szlachetne zachowujcie. Unikajcie wszystkiego, co ma choćby pozór zła”¹.*

Wspominając swój pobyt w Tesalonicach, Ap. Paweł daje do zrozumienia jak bardzo jego serce jest wypełnione troską o wiernych tamtejszego Kościoła.

Po Tesalonicach Paweł udaje się do Berei, mieszkańcom której to miejscowości Apostoł głosi Dobrą Nowinę nie tylko podczas spotkań szabatowych w synagodze, lecz naucza ich codziennie².

Niedługo trwał jednak stan spokojnego misjonarskiego dzieła „gdy żydzi z Tesaloniki dowiedzieli się, że również w Berei Paweł głosił Słowo Boże, przyszli tam, podburzając tłumy i wzniecając rozruchy”³.

Paweł musi opuścić Bereę, pozostawiając tam dla umocnienia Kościoła Sylasa i Tymoteusza, którzy dołączyli do Apostoła, gdy ten przebywał w Koryncie.

W stolicy Hellady słuchaczami Apostoła byli Żydzi i poganie. Momentem przełomowym w ateńskiej działalności był dzień, kiedy filozofowie epikurejscy i stoicy poprosili Pawła, by zechciał im przedstawić głoszoną przez siebie naukę. Apostoł udaje się na Areopag, wzgórze

¹ 1 Tes. 5, 13-22.

² Dz. 17, 11.

³ Dz. 17, 13.

położone w pobliżu Akropolu, miejsce gdzie zbierał się trybunał ateński. W sławnej mowie Pawła można wyodrębnić cztery części:

1. Wstęp w nawiązaniu do okoliczności, miejsca i czasu wystąpienia.

2. Zagadnienie Boga Przedwiecznego, który jest Stwórcą wszechświata i jako taki nie może mieszkać w żadnej ludzką ręką zbudowanej świątyni, ani też nie potrzebuje kultu, którym poganie zwykli darzyć swoje bóstwa.

3. Bóg prawdziwy jest również twórcą i panem życia; niedorzecznością jest wyobrażanie Go sobie w postaci martwych figur.

4. Wszyscy ludzie powinni oddawać się pokucie, aby należycie przygotować się na sąd, który ich czeka.

Mowa ta uważana jest za arcydzieło retoryki. A w *Dziejach Apostolskich* nazywana jest „nieudanym występem”, dlaczego? Filozofowie usłyszawszy o zmartwychwstaniu, jedni się wyśmiewali, a inni powiedzieli: posłuchamy cię o tym innym razem... To sam Apostoł uważał tę próbę współzawodniczenia z filozofami za nieudaną. Później Paweł przyznaje się, iż sam jeszcze raz spróbował postawić na swoje czysto ludzkie możliwości. Dlatego też po przybyciu do Koryntu oświadcza uroczystie, iż nie zna niczego poza Chrystusem i to ukrzyżowanym. Pozostał tej zasadzie wierny do końca. W Koryncie nie zamierza błyszczeć słowem i mądrością tego świata, nie zamierza konkurować z filozofami i retorami greckimi¹. Tu spotyka żydowskie małżeństwo Akwile i Pryscylle², którzy niesli pomoc Apostołowi i w ostateczności sami stali się chrześcijanami. To tutaj „*przełożony synagogi, Kryspus, uwierzył w Pana z całym swym domem*”³... „*wielu też słuchaczy korynckich uwierzyło i przyjmowało wiarę i chrzest*”. Jednak liczne nawrócenia nie dawały Apostołowi zadowolenia w samej pracy musiał on natrafić na wiele trudności, skoro nosił się z zamiarem opuszczenia niegościnnego Koryntu.

Od tego zamiaru odwraca Pawła sam Chrystus w widzeniu: „*W nocy Pan przemówił do Pawła w widzeniu: <Przestań się lękać, a przemawiaj i*

¹ 1 Kor. 2, 4-5.

² Dz. 18, 1.

³ Dz. 18, 8.

nie milcz, bo Ja jestem z Tobą i nikt nie targnie się na ciebie, aby cię skrzywdzić, dlatego że wielu mam w tym mieście”¹. W wyniku czego Apostoł pozostaje w Koryncie przez rok i sześć miesięcy. To Kościół w Koryncie sprawia Apostołowi najwięcej kłopotów: podział na ugrupowania, rozwiązłość moralna aż do praktyk kazirodczych, szukanie sprawiedliwości przed trybunałami pogańskimi, nadużycia podczas zebrań liturgicznych, błędy dotyczące małżeństwa i dziewictwa, kwestionowanie Zmartwychwstania i wiele innych wraz z pomówieniami samego Apostoła (w chwiejności, niestałości, obłudzie, bojaźni...). Wyrazem Pawłowych prób dojścia do porozumienia z Koryntianami są jego listy „w łożach pisane”, częste wizyty oraz posyłanie tam „dla uspokojenia” Tymoteusza i Tytusa”. Wiele miał pretensji Apostoł do Koryntian, ale najbardziej chyba to, że tak łatwo ulegali wpływow pseudo - apostołów².

Do opuszczenia Koryntu, tak jak i innych wcześniejszych miast, zmusiły Ap. Pawła machinacje Żydów. W drogę powrotną do Antiochii Syryjskiej wyruszył Apostoł ze swymi towarzyszami (prawdopodobnie bez Łukasza) a także z Akwila i Pryscyllą. Opuszczając Korynt Paweł złożył ślub, którego zewnętrznym znakiem było ostrzyżenie włosów.

W drodze powrotnej odwiedzili miasto Efez. Tutaj widzimy jak leżała na sercu sprawa misji małżonkom Akwili i Pryscylli poprzez pozyskanie Apollosa³. Tymczasem wystąpienie Pawła w efeskiej synagodze wywarło tak wielkie wrażenie, że proszono go aby pozostał dłużej i kontynuował swoją działalność. Apostoł miał jednak w planie nieco późniejszy dłuższy pobyt w tym mieście. Po opuszczeniu Efezu, dopłynął do Cezarei Nadmorskiej, zawitał na krótki czas (by pozdrowić braci) do Jerozolimy i w końcu dotarł do Antiochii Syryjskiej.

Trzecia podróż misyjna Apostoła Pawła

Apostoł bardzo krótko przebywał w Antiochii i wyrusza w następną podróż misyjną, w której towarzyszy mu tym razem Erast. Odwiedza społeczności chrześcijańskie galicyjsko-frygijskie, aby umocnić tam-

¹ Dz. 18, 9-10.

² 2 Kor. 11, 16- 12,11.

³ Dz. 18, 24-26.

tejszych chrześcijan. Odwiedza powtórnie Efez, gdzie powtórnie kieruje się do synagogi co jednak nie przynosi większych skutków. Kieruje się więc ku poganom, których przekonuje o Królestwie Bożym. Dość długa działalność Efezka jest bardzo owocna¹. Chodzi tu o takie miasta jak Smyrna, Tiatyra, Sardem, Filadelfia, Laodycea, Hierapolis. Pobyt w Efezie należałoby tłumaczyć, centralnością położenia miasta, bliskością do innych miejsc chrześcijańskich na tym terenie, jak i rozpracowywaniem planów podróży do Rzymu i Hiszpanii. Tam też Apostoł napisał większość swoich listów. Tam też Apostoł znalazł warunki, pozwalające mu oddać się w pełni pracy wyłącznie apostołskiej. Jednak także pewne braki w społeczności Efeskiej wymagały od niego dłuższego pobytu w tej metropolii mało-azjatyckiej. Należy podkreślić, iż tamtejsze środowisko pogańskie było bardzo prężne, ożywione praktyki religijne zapewniały spokojną egzystencję producentom dewocjonalia pogańskich i kiedy wraz ze wzrostem liczby chrześcijan ci zaczęli tracić zyski, ich reakcja była zdecydowana. Apostoł musi opuścić Efez.

Apostoł postanawia odwiedzić Macedonię i Achaję. Ostatnim etapem tej wyprawy miał być zapewne Korynt skąd zamierzał powrócić do Jerozolimy i Antiochii. Po jej zakończeniu planował podróż do Rzymu. Najpierw jednak Tymoteusza i Erasta wysłał do Macedonii a sam zamierza pozostać w Efezie aby pisać następne listy apostołskie. Ostatni okres pobytu Pawiowego w Efezie opisał Ap. Łukasz². Udaje się więc do Macedonii a to co przeżył w Efezie opisuje w Liście do Koryntian³. Przez krótki czas przebywa w Koryncie, gdzie jego przeciwnicy wszczynają wrogą propagandę przeciwko Apostołowi. Opuszczając to miasto jeszcze bardziej wzmacnia się wroga działalność jego przeciwników. Dochodzi do incydentu, który w oczach Apostoła kompromituje całą społeczność chrześcijan korynckich. Píše wtedy „we łzach” drugi (zaginiony) listy do Koryntian, który doręcza mieszkańcom miasta Tytus, co przynosi pozytywne skutki. Wtedy też pisze czwarty list do Koryntian (drugi kanoniczny), który miał przygotować grunt pod kolejną

¹ Dz. 19, 10-12.

² Dz. 19, 24-29.

³ 2 Kor. 1, 8-10.

kanoniczną wizytę Apostoła w tym mieście. Widać w nim wiele aspektów psychologicznych „dobrego ojca”. Z Macedonii Paweł udaje się na trzy miesiące do Grecji, najprawdopodobniej do Koryntu, gdzie powstał List do Rzymian. Z Koryntu zamierzał udać się do Rzymu, lecz wtedy właśnie wykryto spisek, jaki na życie Apostoła organizowali Żydzi. Paweł sytuację uznaje na tyle poważną, iż postanawia wracać przez Macedonię do Antiochii, przy czym przodem, w odpowiedni odstępie czasu idą Sopater z Berei, Arystarch i Sekundus z Tesalonik, Gajus z Derbe, Tychik i Trofim z Azji i Tymoteusz i najprawdopodobniej Łukasz. Podczas pobytu w Triadzie, gdzie staje się cud z Eutychem¹.

Stamtąd udają się do Assos i przez Mitylenę i Samos docierają do Miletu i tam spotyka się ze starszymi Kościołów, także Efeskiego. Mowa Apostoła wygłoszona w Milecie często jest uważana za jego mowę pożegnalną, testament. W przemówieniu tym mówi o tym jak zawsze usiłował służyć Panu z całą pokorą i jak utrudniały mu misjonarską pracę knowania Żydów, zastawiających na niego różne pułapki. Najbardziej jednak zasmucił słuchających stwierdzeniem: *„A teraz, przynaglany Duchem, udaję się do Jerozolimy; nie wiem, co mnie tam spotka oprócz tego, że czekają mnie więzy i utrapienia, o czym zapewnia mnie Duch Święty w każdym mieście. Lecz ja zgola nie cenię sobie życia, bylebym tylko dokończył biegu i posługiwania, które otrzymałem od Pana Jezusa; (bylebym) dał świadectwo o Ewangelii łaski Bożej. Wiem teraz, że wy wszyscy, wśród których po drodze głosiłem królestwo, już mnie nie ujrzycie”*².

W tym co powiedział Apostoł o własnym życiu uderza weksponowana sprawa jego apostołskiej bezinteresowności. Nie pozostawia po sobie żadnych długów; za życia dokładał wszelkich starań, żeby dla nikogo nie być ciężarem. Nie wahał się zabrać się do pracy fizycznej, byle tylko nikogo nie obciążać³. Jednak to nie on jest na pierwszy planie tego testamentu a Kościół, co jest najbardziej znamienne dla tej ostatniej woli Apostoła. Nie ma w tym ani cienia bojaźni, depresji czy smutku. Swoją relację z tego wzruszającego przemówienia Apostoła Pawła

¹ Dz. 20, 7-12.

² Dz. 20, 22-25.

³ Dz. 20, 34.

Ewangelista Łukasz kończy słowami „*Po tych słowach upadł na kolana i modlił się razem ze wszystkimi. Wtedy wszyscy wybuchnęli wielkim płaczem. Rzucali się Pawłowi na szyję i całowali go, smucąc się najbardziej z tego, co powiedział: że już nigdy go nie zobaczą. Potem odprowadzili go na okręt*”¹.

Okręt wraz z Apostołem przybywa najpierw do wyspy Kos, Rodos i Patry, gdzie Paweł przesiada się na okręt płynący do Fenicji. Nie zatrzymawszy się na Cyprze statek dopływa do Tyru, gdzie Paweł pozostaje przez siedem dni, gdzie chrześcijanie odradzają mu podróż do Jerozolimy. Pożegnanie z mieszkańcami Tyru wyglądało podobnie jak w Milecie².

Na krótko zatrzymują się w Ptolemaidzie, natomiast na dłuższy czas zatrzymują się w Cezarei Nadmorskiej w domu Filipa i tam wędrowny prorok Agabos przepowiada Apostołowi uwięzienie w Jerozolimie „*Wziął pas Pawła, związał sobie ręce i nogi i powiedział <To mówi Duch Święty: Tak Żydzi zwiążą w Jerozolimie męża, do którego należy ten pas i wydadzą w ręce pogan>*”³.

Po tym proroctwie nalegano na Pawła aby zaniechał dalszej podróży, lecz Apostoł oznajmia: „*Co robicie? Dlaczego płaczecie i rozdzieracie mi serce? Ja przecież gotów jestem nie tylko na więzienie, ale i na śmierć w Jerozolimie dla imienia Pana Jezusa*”⁴

I wyrusza w dalszą drogę.

Aresztowanie Pawła

Zasadniczym celem wizyty Pawła w Jerozolimie było dostarczenie zbiórki na ubogich w Jerozolimie a także spotkanie z Jakubem i starszymi tamtejszego Kościoła. Radość napępiała wszystkich gdy Paweł opowiadał o sukcesach Kościoła wśród pogan. Jeżeli Jakub i chrześcijanie jerozolimscy myśleli z odrobiną żalu o takiej misji Pawła wśród pogan z pominięciem Prawa, to Żydzi uznawali to za formalną zbrodnię. Dalej wszystko zaczyna układać się według przewidywań Apostoła: łańcuchy, niemilknące krzyki i wyzwiska, twierdze, więzienie, nie-

¹ Dz. 20, 36-38.

² Dz. 21, 5-6.

³ Dz. 21, 11.

⁴ Dz. 21, 13.

pewność jutra. Nie zamierza uciekać przed swoim przeznaczeniem. Zaczęto znęcać się nad Apostołem, jedynie interwencja trybuna kładzie kres temu samosądowi¹, prowadzi go do twierdzy i pozwala mu na wygłoszenie przy tejże twierdzy mowy obronnej do zebranego tłumu. Gdy Paweł oświadczył, iż jest apostołem pogan Żydzi wyrazili swe nieprzyjazne oburzenie², wyrazem którego były nie tylko krzyki lecz także rozdzieranie szat i ciskanie piaskiem w powietrze³. Następuje biczowanie obywatela rzymskiego a dopiero następnego dnia jego przesłuchanie w obecności arcykapłanów i całego Sanhedrymu. Kiedy Paweł oświadczył, iż *zawsze służył Bogu „arcykapłan Ananiasz kazał (...)uderzyć go w twarz”*⁴. Na wymierzony policzek Paweł zareagował odważnie, mówiąc: *„Uderzy cię Bóg ściano pobielana! Zasiadłeś, żeby mnie sądzić według Prawa, a każesz mnie bić wbrew prawu?”*⁵. Zapowiedź kary Bożej na Ananiasza spełniła się zaraz na początku wojny żydowskiej, kiedy to powstańcy jerozolimscy wywlekli go wraz z jego bratem Ezechiaszem z kryjówki i zamordowali.. W szwym przemówieniu Apostoł wykorzystał animozje pomiędzy faryzeuszami a saduceuszami, twierdząc, iż jako faryzeusz spodziewa się zmartwychwstania umarłych⁶. Przyniosło to pożądany rezultat, faryzeusze wzięli go w obronę mówiąc: *„Nie znajdujemy nic złego w tym człowieku”*⁷. Spowodowało to jednak wyraźną niechęć saduceuszy do Apostoła i wtedy ponownie interweniuje trybun, który każe osadzić Pawła w twierdzy. Tam ukazuje mu się Pan i przemawia: *„Odwagi! Trzeba bowiem, żebyś i w Rzymie świadczył o Mnie tak, jak dawaleś świadectwo w Jerozolimie”*⁸. Przebieg dalszych spraw możemy śledzić za Dziejami Apostolskimi⁹. Staje przed namiesnikiem cesarskim Feliksem w Cezarei i bez formalnego wyroku przez dwa lata przebywa w więzieniu, aż do końca urzędowania Feliksa. Jego

¹ Dz. 21, 33-34.

² Dz. 22, 22.

³ Dz. 22, 24.

⁴ Dz. 23, 2.

⁵ Dz. 23,3.

⁶ Dz. 23,6.

⁷ Dz. 23, 9.

⁸ Dz. 23, 11.

⁹ Dz. 23, 12-15; 23-24; 29-30.

miejsce, ok. r. 60 zajmuje Festus i stawia Pawła przed sądem i wyraża zgodę na przesłuchanie Apostoła przez Cezara. Wtedy też przybywa do Cezarei król Agryppa II, który zapragnął zobaczyć i wysłuchać Pawła¹. Po tej mowie i reakcji Agryppy nie pozostawało nic innego jak wyprawić Pawła pod odpowiednią eskortą do Rzymu.

Odpowiedzialnym za odstawienie Apostoła do Rzymu był setnik Juliusz, człowiek okazujący więźniom wiele życzliwości, w tym także Pawłowi. Podróż opisuje Ap. Łukasz². Podczas tej niebezpiecznej podróży zauważmy jak stopniowo Apostoł Paweł obejmuje władzę nad całym statkiem. Kiedy jednak statek osiada na mieliźnie i zaczyna się rozpadać, żołnierze postanawiają pozabijać więźniów, lecz setnik aby ratować Pawła przeszkodził ich zamiarowi³ i w ten sposób wszyscy znaleźli się na lądzie. Była to Malta (choć niektórzy mówią, że nie – autor). Tam też Paweł zostaje oskarżony o morderstwo, nie umiera ukąszony przez żmiję i zostaje obwołany bogiem⁴. Następnym cudem dokonanym przez Pawła jest uzdrowienie ojca namiestnika tejże wyspy. Do dzisiaj właśnie na Malcie ale i na greckiej Wyspie Węży osoba Apostoła Pawła doznaje szczególnego kultu.

Po przybyciu do Rzymu Paweł nie został zamknięty w więzieniu, lecz zamieszkał prywatnie z żołnierzem, który go pilnował co pozwalało mu bez przeszkód głosić ewangelię⁵. Tutaj powstają Listy do Kolosa, Efezjan i Filomena. To względnie swobodne uwięzienie trwało dwa lata. Warto zauważyć, że według Dz. 20, 25-38 Pawłowi nie miała już być dana nigdy możliwość nawiedzenia założonych przez siebie Kościołów w Grecji i Azji Mniejszej. Tak więc, nie wiemy czy po dwuletnim uwięzieniu w Rzymie odzyskał wolność, ani nie wiemy czy został skazany na śmierć. Jednak gdyby wyszedł cało z więzienia, zapewne urzeczywistniłby swoje zamiary udania się do Hiszpanii (Rz. 15, 24-28) a o takiej podróży nie mamy żadnych przekazów.

¹ Dz. 24, 24-27; 26, 21-23; 25-26; 28; 29, 32.

² Dz. 27.

³ Dz. 27, 42-44.

⁴ Dz. 29.

⁵ Dz. 28, 30-31.

Ani Dzieje Apostolskie, ani Listy Pawłowe nie zawierają żadnych danych, które pomogłyby nam ustalić okoliczności i datę śmierci Apostoła. Z danych apokryficzno-patrystycznych wynika, że ostatni okres życia spędził Apostoł w więzieniu Mamertyńskim, w czasie prześladowań werońskich. Wtedy to wyznawanie chrześcijaństwa było wystarczającym faktem do wydania wyroku śmierci. Wyrok wykonano prawdopodobnie poza miastem. Według danych apokryficznych ściego Apostoła w miejscowości Aquae Salviae. Jego ciało przewieziono na chrześcijański cmentarz, który ze swej posiadłości wydzieliła niejaka Lucyna. Za czasów prześladowań ze strony Waleriana szczątki Apostoła przeniesiono do katakumb Via Apia i dopiero za czasów Konstantyna wielkiego zostały przeniesione na dawne miejsce pochówku, gdzie wzniesiono bazylikę na cześć Apostoła i sam na wieki pozostawił siebie w tym mieście.

Chronologia Apostoła Pawła:

Lata:

- 5-10 – prawdopodobna data urodzin;
- 36-37 – Śmierć Arcydiakona Stefana w obecności Szawła;
- 37 – jego nawrócenie;
- 37-38 – pobyt w Arabii i powrót do Damaszku;
- 38 – ucieczka do Damaszku i pierwsza wizyta w Jerozolimie;
- 43 – pobyt z Barnabą w Antiochii Syryjskiej;
- 45-49 – I-sza podróż misyjna;
- 50 – Sobór Jerozolimski;
- 50-51? – spór antiocheński;
- 50-51 – II podróż misyjna;
- 52 – sąd w Koryncie, powrót z Jerozolimy i Antiochii Syryjskiej;
- 53-58 – III podróż misyjna;
- 54-57 – pobyt w Efezie;
- 57 – krótka wizyta w Koryncie;
- 57 – powrót do Efezu;
- 57 – podróż do Macedonii;
- 57-58 – pobyt w Koryncie;
- 58 – krótki pobyt w Filipi i podróż do Cezarei;

- 58 – pobyt w Jerozolimie, aresztowanie i sąd przed Ananiaszem
 oraz sanhedrynem, wyprawa do Cezarei i sąd przed Feliksem;
- 58-60 – pobyt w więzieniu z Cezarei;
- 58 – sąd przed Festusem w Cezarei;
- 59 – Podróż do Rzymu, pobyt na Malcie?;
- 60 – 63 – pod nadzorem w Rzymie;
- 63 – uwolnienie ?
- 67 – ponowne uwięzienie w Rzymie;
- 67 – męczeńska śmierć Apostoła.

SAKRAMENTY ŚWIĘTE W KOŚCIELE PRAWOSŁAWNYM

Ks. biskup dr. Paisjusz (Piotr Martyniuk)

Pod pojęciem **sakramentu** (*tainstwa*) rozumiemy świętą czynność, podczas której Cerkiew wzywa Ducha Świętego i Jego niewidzialna Łaska (*blahodat'*) spływa na wiernych. Boża Łaska (*blahodat' Bożija*) to zbawienne Siła Boża, bez której człowiek nie może zostać zbawionym.

Działanie to nie zachodzi w sposób jawny, widzialny, dlatego też słowo sakrament w języku cerkiewno-słowiańskim brzmi *tainstwo*, co pochodzi od słowa *tajna* – „tajemnica” (por. „tajne” „tajność” w języku polskim).

Sakramentu nie należy mylić z obrzędem. Obrzędem jest każdy zewnętrzny znak czci, który wyraża naszą wiarę. Od XIII wieku na Zachodzie, a wkrótce potem na Wschodzie, spośród tych świętych czynności wydzielono siedem podstawowych:

1. Chrzest (*kreszczenije*)
2. Namaszczenie mirrą (*miropomazanie*)
3. Eucharystia Św.
4. Spowiedź
5. Małżeństwo
6. Kapłaństwo
7. Jeleoswiaszczenie

I. Chrzest – Sakrament wprowadzający w życie Kościoła

Jezus Chrystus zesłał od Ojca Ducha Świętego, co zrodziło wspólnotę człowieka z życiem Trójcy Świętej. Duch Św. żyjący w Kościele udziela Kościołowi swych darów. Ustanowionym i dla wszystkich dostępnym sposobem przyjmowania łaski Ducha Św. są sakramenty – czynności święte, w których pod widzialnym znakiem udzielany jest niewidzialnie określony dar Ducha Świętego. W sakramentach poprzez ustanowiony przez Kościół ryt zawsze i niezmiennie dawane są dary

Ducha Św. Pięćdziesiątnica raz jeden dokonana nad kolegium apostołów zawsze dokonuje się w Kościele w sakramentach, dzięki sukcesji apostołskiej przez hierarchię.

Święty Duch ciągle przebywa w Kościele i udziela swych obfitych darów względem potrzeby i wiary. Kościół prawosławny posiada sakramenty, których działanie uświęca życie wierzącego. To właśnie dzięki sakramentom i łasce Św. Ducha w nich działającej człowiek staje się w Chrystusie zwycięzcą grzechu, opuszcza królestwo zniszczenia i śmierci i rozpoczyna życie w Ciele Chrystusa, czyli w Kościele.

Sakramenty chrztu i bierzmowania w teologii prawosławnej nazywane są „narodzeniem się dla Boga”. Są swoistym ponownym narodzeniem się, początkiem nowej ukształtowanej i określonej egzystencji. Chrzest to sakrament, w którym wierzący, podczas trzykrotnego zanurzenia ciała w wodzie, przy wzywaniu imienia Trójcy Świętej : Ojca, Syna i Świętego Ducha umiera dla życia cielesnego i grzesznego, a odradza się w Duchu Świętym dla życia duchowego, świętego. Tym samym ochrzczony staje się członkiem Kościoła, Królestwa Chrystusowego¹. Chrzest daje dostęp do nowego nieśmiertelnego życia, jest bowiem odnowieniem obrazu Boga i przywróceniem stanu naturalnego, obrazem przyszłego zmartwychwstania i obietnicą większych i doskonalszych darów.

Chrzest jest sakramentem ustanowionym przez Jezusa Chrystusa, jest kąpielą wieczności, wejściem do Królestwa – Kościoła. Jest narodzeniem się według Chrystusa, poprzez które otrzymujemy nasz prawdziwy byt i naturę, przyswajamy zbawczą moc odkupieńczego wysiłku Chrystusa.

Chrzest jednoczy wierzącego nie tylko z Chrystusem, ale także z Jego ludem – Kościołem. Poprzez chrzest następuje wszczepienie we wspólnotę wiary po to , by dzielić jej życie. Chrzest – przywodząc nas do uwielbionego życia Chrystusa i czyniąc częścią Jego przebóstwionego człowieczeństwa – wciela nas w Kościół.

¹ Metrop.Filaret , *Prostrannyj Christianskij Katichizis*.

Sakrament ten czyni śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa wydarzeniami aktualnymi i dla nas obecnymi. To przez chrzest jednoczymy się z jego śmiercią, aby mieć udział w jego zmartwychwstaniu.

Nie sposób pojąć znaczenia i doniosłości chrztu jeśli nie pozna się roli, jaką odgrywała woda w Starym Testamencie. To z wody, w połączeniu z ożywiającym Duchem rodzą się wszystkie istoty żywe. Tam gdzie jest woda jest życie. Woda jest źródłem życia, jednak może również zalewać, zatapiać i niszczyć (Potop, Przejście przez M. Czerwone). Podczas sakramentu przez epiklezę woda zostaje oczyszczona z wszelkiego złego wpływu i otrzymuje moc uświęcającą.

Czasownik „baptizo” w języku greckim oznacza „zanurzać, zatapiać”. Jezus Chrystus używał słowa „chrzest” by wskazać na swą śmierć (Mk 10,37-39). Dla samego Jezusa „być ochrzczonym” oznacza zatem: uczestniczyć w Jego śmierci, umrzeć, lecz umrzeć po to by się powtórnie narodzić. Zanurzenie w istocie jest samym symbolem tego, co znaczy chrzest: „Woda niszczy jedno życie, ale odsłania inne, topi starego człowieka i podnosi nowego” – pisze Kabasilas. To właśnie Chrystus tłumaczy Nikodemowi, wskazując na nieodzowność chrztu: „Zaprawdę powiadam tobie, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i Ducha, nie może wejść do Królestwa Bożego” (J 3,5)

Chrzest Jana był chrztem symbolicznym – oczyszczał z grzechów przez pokutę i przygotowywał do wejścia do Królestwa Bożego. Sam Chrystus poświęcił chrzest swoim przykładem, przyjąwszy go od Jana, by wypełnić wszelką prawdę (Mt 3,15). Odtąd chrzest nie jest tylko symbolem oczyszczenia. Udziela się go w imię Trójcy, czyniąc tym samym każdego ochrzczonego uczestnikiem całego misterium Chrystusa. Ochrzczony umiera więc dla grzechu, a zmartwychwstaje dla Boga. To dlatego po swym zmartwychwstaniu Jezus Chrystus powiada swym uczniom: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28,19).

O praktyce chrztu w Kościele pierwszych wieków dowiadujemy się już w Dziejach Apostolskich. Najstarsze świadectwa praktyk chrzcielnych odnajdujemy w „Didache” oraz pismach Justyna Męczennika i Cypriana. Dawny Kościół bardzo poważnie traktował czas przygotowania do przyjęcia chrztu, który nazwany był katechumenatem. Polegał

on na zgłębianiu prawd wiary i zrozumieniu sensu chrześcijańskiego życia. Dzisiaj przygotowanie to zostało zredukowane do tego, co kiedyś było jego elementem końcowym – egzorcyzmów, wyznania wiary i połączenia się z Chrystusem.

W dzisiejszej praktyce sakrament chrztu jest z reguły połączony z poprzedzającym go obrzędem ósmego dnia – nadaniem imienia. Przyłączenie do grona katechumenów, a zarazem publiczne ogłoszenie o gotowości do chrztu, jako akt końcowy przygotowania do tego sakramentu, będące wcześniej oddzielną czynnością, teraz jest sprawowane bezpośrednio przed chrztem. Wszystkie symboliczne czynności święte tego obrzędu mają głęboki sens. Najistotniejsze z nich to zaklinanie szatana (egzorcyzmy – modlitwy odczytywane przez kapłana), wyrzeczenie się go (przez chrzczonego lub jego rodziców chrzestnych), obietnica połączenia się z Chrystusem, wyznanie wiary (odmówienie Symbolu Wiary). Właściwy obrzęd chrztu rozpoczyna się uroczystym poświęceniem wody. Po jej poświęceniu kapłan przy śpiewie trzykrotnego Alleluja, olejem czyni w wodzie trzy razy znak krzyża, a następnie namaszcza ciało katechumena (czoło, piersi, barki, uszy, ręce, stopy). Olej, tak jak i woda, to starożytny symbol religijny wynikający z jego praktycznego znaczenia i użycia. Owa symbolika oleju (źródła światła, symbolu dobrobytu, uzdrowienia, radości, przymierza i pokoju) zdecydowała o jego wykorzystaniu liturgicznym. Centralnym momentem chrztu jest trzykrotne zanurzenie chrzczonego w wodzie. Kapłan wypowiada przy tym słowa: „Chrzci się sługa Boży (imię) w imię Ojca, amen, i Syna, amen, i Świętego Ducha, amen” (zanurzając i wynurzając przy tym). Po chrzcie nowo ochrzczona osoba zostaje przyobleczona w białą szatę – znak czystości duszy. Bezpośrednio po udzieleniu sakramentu chrztu w Kościele prawosławnym udzielany jest sakrament bierzmo-

wania.

Sakrament Chrztu jest sakramentem wprowadzającym do Kościoła i mającym ogromne znaczenie w dziele zbawiciela, każdego chrześcijanina. „Chrzest – stwierdza Mikołaj Kabasilas – to nic innego jak naro-

dziny według Chrystusa i otrzymanie naszego prawdziwego bytu i natury”.¹

Zarówno w rytuale chrztu, jak i w innych teologicznych komentarzach z okresu bizantyjskiego kładzie się nacisk na „pozytywne” znaczenie chrztu jako „nowych narodzin”. „Zbawienny dzień chrztu – kontynuuje Kabasilas staje się dla chrztu dniem imienia, ponieważ wtedy są oni formowani i kształtowani, a nasze bezkształtne i nieokreślone życie otrzymuje kształt i określenie”.²

Poprzez chrzest człowiek staje się członkiem Ciała Chrystusa, a przez to znowu staje się istotą „teocentryczną”, gubiąc swój „egocentryzm”. „Chrzest” nie powinien być traktowany jako jedynie obmycie z grzechów, lecz jako obietnica większych i doskonalszych darów. W nim zawierają się obietnice przyszłych rozkoszy, jest on typem Zmartwychwstania, wspólnotą z Męką Mistrza, udziałem w Jego Zmartwychwstaniu, tunika szczęścia, szatą światła, czy raczej samym światłem.³

Wejście człowieka do kościoła Chrystusa oraz początek jego osobistego uczestnictwa w przebóstwieniu i odnowieniu w Chrystusie są skutkiem sakramentu chrztu.⁴ „Chrzest objawia Stworzyciela stworzeniu, inteligencji – prawdę, sercu – jedyny byt godny pożądanego”.⁵ Poprzez ten sakrament człowiek zostaje oczyszczony z grzechu i uwolniony z więzów śmierci. W chrzcie człowiek umiera z Chrystusem i wraz z nim zmartwychwstaje do życia nowego wieku. Sakrament chrztu łączy grób ze zmartwychwstaniem. Umierając dla grzechu, człowiek wskrzesza w sferę życia łaski, przekazany mu poprzez pieczęć daru Ducha i wspólnotę ciała i krwi Chrystusa. Zły traci wszystko w ochrzczonego człowieka.⁶ Pomimo to człowiek ochrzczoney pozostaje wciąż celem aktu ze strony Złego i wciąż przygniata go ciężar zepsucia. Nie dzieje się tak ze względu na jakąś niedoskonałość w odnowieniu człowieka dokonanym przez łaskę Boga. Stan taki jest szansą współpracy w dziele

¹ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska* wyd. Pax, Warszawa 1984, str. 245.

² J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, str. 246.

³ Tamże, str.247

⁴ G.I.Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka*, cyt. s. 50.

⁵ P.Evdokimov, *Pravosławie*, cyt. s. 355.

⁶ G.I. Mantzaridis, dz. cyt. s. 50.

zbawienia oraz możliwością przygotowania do przyjęcia błogosławieństwa przysłanego życia.

Poprzez łaskę chrztu, ten który jest „na obraz” zostaje oczyszczony, rozświetlony i nabywa moc osiągnięcia podobieństwa do Boga, bądź przebóstwienia, które uniemożliwił upadek.¹ Chrzest jako nowe narodziny w Duchu Świętym, wykracza daleko poza naturalne narodziny człowieka. W pismach przypisywanych Dionizemu Areopagacie chrzest jest określony jako rytuał Boskich narodzin. Ochrzczony człowiek staje się „duchowy”, ponieważ „to co rodzi się z Ducha jest duchem”. Ojcem ochrzczonego człowieka jest Chrystus. Zatem wszyscy, którzy są ochrzczeni w Chrystusie, chociaż naturalnie należą do różnych ojców, stają się dziećmi Chrystusa w znaczeniu wykraczającym poza naturalne relacje. Chrystus jako Bóg jest ojcem człowieka, który wszak został ukształtowany poprzez wspólną twórczą energię Trójcy Świętej. Poprzez chrzest Chrystus staje się w szczególny sposób nadprzyrodzonym ojcem chrześcijan, umożliwiając ponownie narodziny i czyniąc ich uczestnikami niestworzonej łaski.²

Chrzest jest rozumiany jako pierwsze istotne spotkanie z Chrystusem, które nastąpiło poprzez udział ochrzczonego człowieka w jego Śmierci i Zmartwychwstaniu jest początkiem naśladowania Chrystusa i wskazuje sposób, w jaki należy to czynić. W życiu codziennym ochrzczonego człowieka musi objawić się śmierć dla grzechu oraz „życie w Chrystusie” i w „Duchu Świętym”. John Meyendorff stwierdza słusznie, iż „życie w Chrystusie” i „życie w Duchu Świętym” nie stanowią dwóch odrębnych form życia religijnego, lecz są one uzupełniającymi się aspektami tej samej drogi prowadzącej do eschatologicznego przebóstwienia.³

Chrzest zajmuje pierwsze miejsce w rzędzie sakramentów chrześcijańskich. Dla człowieka, który pragnie zbawienia jest sakramentem zasadniczym – wprowadza on wierzącego do Cerkwi Chrystusowej. Na wielkie znaczenie i niezbędność naszego odrodzenia przez Chrzest

¹ G.I. Mantzaridis, dz. cyt. s. 51.

² Tamże s. 52.

³ J.Meyendorff, dz. cyt. s. 248.

wskazuje sam Chrystus w rozmowie z Nikodemem (J 3,5). Podkreślali to także Święci Ojcowie. Nikt nie wchodzi do Królestwa Niebieskiego inaczej jak tylko przez Sakrament Chrztu (św. Ambroży Mediolański)

Przed wszystkim chrzest powinien być rozumiany i traktowany jako duchowe narodziny, w których mocą przyobleczenia w Chrystusa umiera stary człowiek dla grzechu i rodzi się nowy dla Boga w Chrystusie: „My wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierci. Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć, zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie ... Tak i wy rozumiecie, że umarliście dla grzechu, życie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie” – naucza ap. Paweł w Liście do Rzymian (6,3-11) Chrzest jest przyswojeniem zbawczej mocy odkupieńczego dzieła Chrystusa.¹ To właśnie poprzez chrzest stajemy się członkami Mistycznego Ciała Chrystusa – Kościoła.

Sakrament Chrztu Świętego udzielany jest raz w życiu. W tym sakramencie wierny, poprzez trzykrotne pogrążenie ciała w wodzie, z przyzywaniem Boga Ojca, Syna i Świętego Ducha, umiera dla życia cielesnego (w rozumieniu grzesznego) i rodzi się dla życia duchowego, świętego. Przykład chrztu dał nam sam Jezus Chrystus dając się ochrzcić św. Janowi Chrzcicielowi w rzece Jordan.

Chrzest jest pierwszym sakramentem w życiu chrześcijanina. Choć w dzisiejszych czasach udziela się go przeważnie ok. miesiąca po narodzinach, nie należy zapominać, że w pierwszych wiekach chrzest przyjmowano przeważnie w dorosłym życiu. W większości miało to związek z dużą liczbą katechumenów, ale też był drugi powód. W sakramencie Chrztu człowiek oczyszcza się ze wszystkich grzechów, jakie popełnił do tego czasu, więc chciano dokonać tego jak najpóźniej (w dzieciństwie grzeszy się mniej niż będąc dorosłym). Przykładem takiego późnego chrztu może być Św. Bazyli Wielki, pochodzący z bogobojnej, chrześcijańskiej rodziny.

W dzisiejszych czasach chrzci się w wieku niemowlęcym, przede wszystkim dlatego, że nie nikt nie ma prawa zabraniać dzieciom przy-

¹ S. Bułgakow, *Pravosławie*, s. 128.

chodzić do Boga. Drugim powodem jest to, że nie można stwierdzić, czy dziecko dożyje tych kilkunastu, kilkadziesiąt lat.

Chciałbym również podkreślić rolę, jaką odgrywają w tym sakramencie rodzice chrzestni. Oprócz wyznania wiary w imieniu chrzestnego (w przypadku niemowląt), rodzice chrzestni dbają o prawidłowy rozwój duchowy swojego „dziecka chrzestnego”. Wiąże się z tym duża odpowiedzialność i obowiązki. Wprawdzie rodzice biologiczni są bliżsi sercu, jednak linia duchowa jest zawsze ważniejsza i z tego też względu rodzicom chrzestnym należy się ze strony chrześniaka wielki szacunek.

Chrzest jest najważniejszym sakramentem – bez niego nie można przystąpić do pozostałych. Jest podstawą, początkiem duchowego życia. Stanowi moment „drugich narodzin”, o których mówił Jezus Nikodemowi. Bez Chrztu Świętego nie możemy mówić o chrześcijaństwie i co się z tym wiąże, o duchowości.

Podsumowując, sakrament Chrztu odgrywa w duchowości prawosławnej rolę pryncypialną – stanowi początek duchowego życia, jego narodzenie.

II. Namaszczenie mirrą

Miropomazaniem nazywamy sakrament, w którym wierny, poprzez namaszczenie Mirrą części ciała w imię Ducha Świętego, otrzymuje Jego Dary, które utwierdzają i pokrzepiają człowieka w życiu duchowym. Sama Mirra jest kompozycją oliwy z oliwek i 57 olejków poświęconych przez biskupa w Wielki Czwartek. Różnorodność składników symbolizuje bogactwo Darów Ducha Świętego. Namaszczenie Mirrą jest apostołskim położeniem rąk na głowę nowo ochrzczonego.

W starożytnej praktyce naszej Cerkwi, ten sakrament jest sprawowany zaraz po ochrzczeniu wiernego. Sens tego działania jest wyjaśniony przez Ojców Cerkwi w ten sposób: chrzest odnawia w duszy zamazany obraz Boży, natomiast miropomazanie przywraca podobieństwo Boże. Po narodzinach otrzymujemy siłę i energię czynów (*dinamisy*). Symbolika czynności w tym sakramencie odnosi się bezpośrednio do tematu pracy, więc pozwolę sobie ją przytoczyć.

Kapłan namaszcza Mirrą części ciała wiernego ze słowami „*Pieczat' dara Ducha Swiataho*”. Namaszczanie części ciała uświęca duchowe siły człowieka, których ośrodki znajdują się symbolicznie pod pomazywanymi narządami.

- **czoło** - uświęcenie umysłu, myśli
- **piersi** - uświęcenie serca, pragnień
- **oczy, uszy i usta** – uświęcenie zmysłów
- **ręce i nogi** – uświęcenie uczynków i drogi chrześcijanina

Namaszczenie było w Starym Testamencie zastrzeżone dla królów, proroków i kapłanów. W Nowym Testamencie, w Cerkwi, wszyscy wierni zaczynają mu podlegać. Wcześniej kapłaństwo było zarezerwowane dla jednego rodu, natomiast teraz, poprzez namaszczenie, zostaje ustanowiona równość kapłańska. Teraz każdy jest uświęcany przez tą samą łaskę w zakresie osobistej świętości. Z tej równości niektórzy są wybierani i ustanowieni przez Boga na kapłanów i biskupów (por. punkt IV *Kapłaństwo*).

Dary Ducha Świętego, które człowiek otrzymuje podczas tego sakramentu, mogą być wykorzystywane i służyć do zdobywania nowych talentów lub też można się ich wyrzec lub oddalić od siebie poprzez grzeszne życie.

Najlepiej da się to zauważyć w wychowywaniu dzieci. Te które żyły w bogobojnych domach, gdzie zadbano o ich prawidłowy rozwój duchowy (chodzenie do cerkwi, codzienna modlitwa, przystępowanie do Eucharystii) te dzieci dobrze radzą sobie w szkole, są bardziej wrażliwe na duchowe zagadnienia, są lepiej przygotowane do dorosłego życia w chrześcijańskiej wierze i jest duże prawdopodobieństwo, że przekażą ten spadek duchowy swoim potomkom.

Natomiast drugi rodzaj dzieci, u których nie dbano o rozwój duchowy lub czyniono to nieprawidłowo, choć wcale nie muszą od razu wylądować w więzieniu lub zakładzie psychiatrycznym (bo to są wyjątki), to jednak mają w sobie pustkę duchową, której nie potrafią wypełnić. Nie umieją rozmawiać na tematy duchowe, istnieje dla nich tylko świat materialny. Szukają zatem w tym świecie celu egzystencji, chcą jak najdłużej żyć, być młodym. Chcą spróbować wszystkiego w krótkim

życiu i postrzegają duchowość chrześcijańską w najlepszym razie za stratę czasu, w najgorszym – atak na ich „wolność”.

Sakrament bierzmowania jest to sakrament, w którym wierzący przy pomazaniu świętym krzyżem części ciała w imię Św Ducha obdarzony jest przez Niego darami dającymi mu siłę wrastania w życie duchowym i w nim i umacniającymi. Dary Duha Świętego dają wierzącemu siłę trwania w wierze, nadziei i miłości. Umacniają one człowieka również w tym by śmiało i z odwagą przed wszystkimi ludźmi wyznawać swą wiarę i dawać jej świadectwo w doskonaleniu się w cnotach. Jak czytamy również w jednej z modlitw tego sakramentu, ma on za zadanie chronić wierzącego złych duchów i zachowywać dusze go w czystości i prawdzie. Misterium bierzmowania jest zakorzenione w wydarzeniu chrztu Chrystusa i wylania Ducha Świętego na apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy. „Kto nie narodzi się z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego”. Sakrament ten jest więc traktowany jako narodziny z Ducha. Istnieje zarówno wewnętrzna jedność, jak i różnica pomiędzy misterium chrztu i bierzmowania. Są one głęboko powiązane tak pod względem teologicznym, jak i liturgicznym. Bierzmowanie jest nie tyle oddzielnym sakramentem, co dopełnieniem chrztu. Chrzest wciela w nowe życie Zmartwychwstałego Chrystusa, bierzmowanie natomiast sprawia, że jesteśmy uczestnikami Jego Ducha, samego źródła nowego życia i pełnego oświecenia. Dzięki bierzmowaniu zaczyna w nas płynąć nowe tajemniczo ukryte życie. Udziela ono osobom ludzkim energii i darów Ducha Świętego. Są one bardzo różnorodne. „Niektórym Duch Święty jest dany, aby byli w stanie ubogacać innych i nauczać Kościoł, mówiąc o przyszłości czy ucząc misterii, czy też uwalniając ludzi z choroby jednym słowem. Innym zaś jest dany, aby stali się bardziej cnotliwymi i jaśnieli dobrocią oraz obfitością trzeźwości, miłości i pokory.”(Św. Mikołaj Kabasilas). Bierzmowanie określa się mianem pieczęci Ducha Świętego. Neofita otrzymuje Ducha świętego jako źródło, rękojmię oraz pieczęć życia wiecznego. Namaszczeni Św Mirem podczas bierzmowania, zostajemy na zawsze naznaczeni jako owce i żołnierze Chrystusa. Należymy do Niego i do Jego świętego Kościoła. Bierzmowanie raz kanonicznie dokonane, nie może

być powtórzone. Jest ono również sakramentem pojednania. Ludzie przechodzący z na prawosławie z innych kościołów są przyjmowani poprzez misterium bierzmowania. Rytualne namaszczenie uprawomocnia poprzez pieczęć daru ducha Świętego chrześcijański chrzest dokonany poza kanonicznymi granicami Kościoła.

Bierzmowanie jest udzielane w Kościele Prawosławnym bezpośrednio po sakramencie chrztu. Duch Święty działa w obu sakramentach. W sakramencie chrztu uświęca ludzką naturę na obraz Jezusa, obraz Boży, czyniąc ją częścią Ciała Chrystusa, zaś w sakramencie bierzmowania Duch Święty daje każdej osobie stworzonej na obraz Boga możliwość realizacji podobieństwa we wspólnej naturze., Bierzmowanie jest usynowieniem Bogu i włączeniem do Królestwa Bożego mocą Ducha Świętego. I chociaż w prawosławiu pod wpływem teologii zachodniej spotyka się określenie bierzmowania jako "przekazywania darów Ducha Świętego" to Kościół zachował w swej świadomości fakt, że namaszczenie Duchem Świętym jest pieczęcią, osobistą Pięćdziesiątnicą każdego człowieka. Zgodnie bowiem z teologią zawartą w liturgii sakramentu, oraz w licznych wypowiedziach Ojców Kościoła istotą bierzmowania jest właśnie namaszczenie - powołanie do godności królewskiej, kapłańskiej i prorockiej, udzielenie Ducha Świętego, uczestnictwa w Pięćdziesiątnicy.

W Kościele pierwotnym bierzmowanie dokonywane było nad ochrzczonym poprzez wkładanie rąk. Udzielanie daru Ducha Świętego przez włożenie rąk było domeną czasów apostoelskich, jako naturalne przedłużenie Pięćdziesiątnicy. Wskutek zwiększającej się liczby wiernych, z uwagi na niemożliwość dla każdego nowoochrzczonego do osobistego spotkania z biskupem, wkładanie rąk zastąpiono namaszczeniem św. krzyżem. Już sami apostołowie dar Świętego Ducha nazywali namaszczeniem (1 J 2, 20 ; 2 Kor I, 21). Przyczyn zaś samej praktyki zastąpienia wkładania rąk przez namaszczenie należy upatrywać w wykorzystaniu wzorów zaczerpniętych ze Starego Testamentu, gdy przez namaszczenie powoływano królów i kapłanów.

W Kościele prawosławnym sakrament bierzmowania polega na namaszczeniu przez kapłana świętym mirem (krzyżem) czoła, oczu, nozdrzy, ust, uszu, rąk i stóp bierzmozanego. Towarzyszą temu słowa

"Pieczęć (znamię) daru Świętego Ducha". W Kościele pierwotnym bierzmowanie dokonywane było przez samych apostołów, z tego też powodu i obecnie "dokonywane jest mocą episkopatu". Święte krzyżmo, które jest nosicielem Ducha, może być poświęcone tylko przez biskupa i w tym sensie bierzmowanie jest sakramentem biskupim, chociaż bezpośrednio może on być sprawowany przez kapłana, jak zresztą i ma to miejsce w praktyce. W tradycji Kościoła Wschodniego obcym było angażowanie się w eksponowanie roli sprawującego sakrament. Kapłan, niezależnie czy sakrament sprawuje biskup, czy też prezbiter, jest bowiem tylko narzędziem w rękę Boga, pośrednikiem między Obdarowującym a obdarowywanym.

Po bierzmowaniu następują jeszcze omywanie i postrzyżyny. Gdy chrzest i bierzmowanie były związane ze świętowaniem Zmartwychwstania - nowo ochrzczeni przez osiem dni przebywali w świątyni, zaś ósmego dnia odbywał się uroczysty obrzęd omywania świętego krzyżma oraz postrzyżyn i dopiero wtedy wracali oni do swych codziennych zajęć. Obrzęd omywania jest i obecnie rozumiany jako przeznaczenie każdego chrześcijanina do wiecznej radości w niekończącym się dniu Królestwa Bożego. Postrzyżyny zaś to swoista adoracja piękna człowieka. Głowa, streszczająca całą godność istoty ludzkiej, będąca "naczyniem" zmysłów jest niejako ukoronowana włosami. W obrzędzie postrzyżyn obdarzony godnościami sakramentów dokonuje pierwszej ofiary ze swego piękna.

Strona obrzędowa sakramentu bierzmowania

Strona obrzędowa sakramentu, jak było powiedziane wcześniej, związana jest z sakramentem chrztu. Po ubraniu chrzczonego w białą szatę, kapłan czyta modlitwę Błogosławien jesi Hospodi Boże Wsiedierżytielu..., w której modli się o naznaczenie chrzczonego pieczęcią daru Świętego Ducha. Następnie macza pędzelek w naczyniu ze świętym krzyżmem i czyniąc znak krzyża pomazuje on ciało chrzczonego. Kładzie on go na czole, oczach, nozdrzach, ustach, uszach, piersiach, dłoniach i stopach. W czasie nanoszenia św. krzyżmem znaków krzyża na ciało chrzczonego, kapłan wypowiada za każdym razem słowa: Pieczęć daru Ducha Swiataho. Podczas pomazywania przez kapłana ciała chrz-

czonego św. krzyżem, Duchem Świętym uświęca się dusza Następna czynnością, jaką czyni kapłan, jest trzykrotne obejście chrzcielnicy. Uczestniczą w nim kapłan, chrzczony, rodzice chrzestni. Jako pierwszy idzie kapłan, za nim idzie ojciec chrzestny, który trzyma chrzczone dziecko i matka chrzestna. Przy każdym okrażeniu śpiewane jest Jelicy wo Christa kriestistiesia, wo Christa oblekohstiesia, Alliľuia. Następnie czytane są fragmenty Apostoła i ewangelii. W trebniku umieszczone są dalej ektenia i odpust jednak w praktyce wstawia się jeszcze przed nimi modlitwy na omycie św. krzyżma i postrzyżenie włosów.

Sakrament Bierzmowania nie musi być jednak nierozzerwalnie związany z sakramentem chrztu. Może on być również sprawowany oddzielnie od niego. Ma to miejsce w przypadku przyłączenia do Kościoła Prawosławnego innowierców. W takim wypadku kapłan powinien zdawać sobie sprawę z wymogów kanonicznych, które należy spełnić, aby dokonać przyłączenia do Kościoła Prawosławnego. Są one następujące:

Podsumowując: chrzest i namaszczenie Mirrą stanowią moment w życiu człowieka, w którym kolejno: rodzi się on i otrzymuje siłę Bożą do życia duchowego. Jednak czeka go droga pełna upadków, w której będzie dążył do stanu, w jakim znajdował się zaraz po przystąpieniu do dwóch pierwszych sakramentów w swoim życiu.

III. Małżeństwo

Chrześcijaństwo w małżeństwie widzi związek duchowy i fizyczny, przez który stawia wysokie wymagania moralne. Idea małżeństwa chrześcijańskiego domaga się podporządkowania spraw płciowo – zmysłowych, sprawom życia duchowego.

Chrześcijaństwo potrzebuje od małżonków idealnej miłości, a u człowieka przejawia się dążenie do miłości egoistycznej, biorą górę własne osobiste interesy, osobiste dobro. Chrześcijańska idea małżeńska wymaga, aby miłość była: „...mocna jak śmierć. Jej żar to żar ognia, to

plomieň Pana. Wielkie wody nie ugasza miłości, a strumienie nie zaleją jej..."(Pieśń nad Pieśniami 8,6-7)

Nauka chrześcijańska wymaga, aby mąż kochał swoją żonę tak, jak Chrystus ukochał Kościół, a żona winna być posłuszna mężowi tak, jak Kościół posłuszny jest Chrystusowi. „Żony, bądźcie uległe mężom swoim jak Panu. Bo mąż jest głową żony, jak Chrystus Głowa Kościoła. Ciało którego jest Zbawicielem. Ale jak Kościół podlega Chrystusowi, tak żony mężom swoim we wszystkim. Mężowie miłujcie żony swoje, jak i Chrystus umiłował Kościół i wydał zań swego siebie”(Efez.5, 22-25)

Apostoł Paweł związek małżeński nazywa „tajemnica wielką”-misterium (Efez.5,3132), podkreśla, że człowiek w małżeństwie nie tylko zaspakaja swe fizyczne potrzeby, ale poprzez sakrament ten wchodzi do Królestwa życia wiecznego. Św. Paweł, nazywając małżeństwo sakramentem, potwierdza, że małżeństwo ma miejsce w Królestwie Bożym. Mąż i żona stanowią jeden byt, jedno ciało, tak jak Syn Boży – Bóg został człowiekiem, aby Jego wierzący naród mógł stać się Jego mistycznym ciałem. Przypowieści ewangeliczne porównują często Królestwo Boże z uczta weselną.

W małżeństwie dusze łączą się z Bogiem, zaś Bóg łączy się z żoną, pisze św. Jan Chryzostom. Bardzo pięknie wyrażona jest ta myśl w rytuale rosyjskim z XIII wieku: „Zjednocz ich, Panie, w jedna myśl, w jedna miłość, zjednocz w jedną płęć”. Metropolita Kijowski Cyprian (1376 – 1406) w ślad za tym, w swoim rytuale powtarza: „ Przez Ciebie, Boże, zjednoczony bywa mąż i żona”. Skoro jest tak, to nauka o sakramencie małżeństwa powiązana jest z dogmatem o Kościele. Rodzina jest organiczną częścią Kościoła. Św. Klemens Aleksandryjski rodzinę nazywa „ domem Bożym”. Św. Jan Chryzostom określa ją jako „mały Kościół”.

Rodzina chrześcijańska w swoim ideale jest Kościołem. Rodzina, przez całą historię ludzkości, była ta wyspą. Której nie zalała woda.

Pismo Święte stwierdza, że małżeństwo ustanowione zostało w raju „Ukształtował Pan Bóg kobietę i przyprowadził ją do człowieka. Wtedy rzekł człowiek : „Ta dopiero jest kością z kości moich i ciałem z ciała mojego. Będzie się nazywała mężatką, gdyż z męża została wzięta. Dla-

tego opuści mą ojca swego i matkę swoją i łączy się z żoną swoją i stana się jednym ciałem” (1 Mojż. 2, 22-24).

Pięknym pomnikiem myśli teologicznej są księgi liturgiczne Kościoła Prawosławnego, które wyrażają pogląd, że istota małżeństwa nie została zniszczona przez grzech pierworodny. „Suprużeskij sojuz, czytamy w Trebniku, ni praroditielskim grechom, niże potopom Nojewym razorisia”.

Bóg błogosławił małżeństwo i po potopie. Błgśł. Teodoryt pisze, że Bóg wprowadził do arki nie tylko mężczyzn, lecz i kobiety i powiedział: „rozzradzajcie się i rozmnażajcie i napełniajcie ziemię” (1 Mojż. 9,1).

W małżeństwie małżonkowie „uświęcają się” wzajemnie i dlatego idealizują się nawzajem. Wzajemne „uświęcenie” jest niczym innym, jak widzenie w drugim małżonku „podobnych Bogu” doskonałości. Żona powołana była do życia, według apostoła Pawła, aby być „chwałą mężczyzny”; być żywym odbiciem „Bogopodobieństwa” męża. Żywym jego lustrem.

Jedność między małżonkami, która występuje w małżeństwie przedstawiona została w słowach ap. Pawła: „...W Panu kobieta jest równie ważna dla mężczyzny, jak mężczyzna dla kobiety. Albowiem jak kobieta jest z mężczyzny, tak mężczyzna przez kobietę a wszystko jest z Boga” (1 Kor. 11, 11-12).

Księgi liturgiczne Kościoła Prawosławnego potwierdzają także myśl, że małżeństwo jest pozostałością raju na ziemi; oazą, która nie została zniszczona przez katastrofy dziejowe. Przeto małżeństwo w Starym i Nowym Testamencie jest synonimem radości: „Błogosławieni, którzy są zaproszeni na weselną ucztę Baranka...” (Apok. 19,9). I na odwrót przykładem wielkiego smutku jest proroctwo; ...i nie usłyszysz się w tobie głosu oblubieńca i oblubienicy...” (Apok. 18, 23).

Zrozumiałym staje się fakt, że w celu osiągnięcia tak wysokiego zadania, małżonkom potrzebna jest szczególna łaska Boża, która otrzymują w św. Sakramencie.

Małżeństwo jest połączeniem ducha i ciała. Św. Jan Chryzostom określa to tak „Sakrament małżeństwa zawiera wielką tajemnicę mądrości. Jest to sakrament miłości. Jeżeli dwoje nie będzie jednym w miłoś-

ci, wówczas nie zrodzą innych. Wielką wagę posiada moc zjednoczenia: tajemnicę jedności i soborowości. Bóg z jednego człowieka stworzył drugiego i znowu tych dwoje, w małżeństwie- uczynił jednym. Także i obecnie, z jednego człowieka- małżonków- rodzi się nowy człowiek. Również błg. Augustyn nazywa małżeństwo- sakramentem wielkim.

Małżeństwo chrześcijańskie jest takie same jak inne małżeństwa w swojej zewnętrznej formie, strukturze i organizacji. Doświadczenie jest jednak w sposób radykalnie inny, tzn. w kontekście i duchu nowego życia w Chrystusie. W małżeństwie chrześcijańskim dwie osoby nawiązują wspólnie niezwykle wspólnie wprost relację ze zmartwychwstałym i królującym Chrystusem.

Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa stanowią podstawę tej nowej i radykalnej relacji pomiędzy małżonkami oraz pomiędzy rodzicami i dziećmi. Miłując i będąc miłowanymi, chrześcijanie pragną występować każdego dnia w światłości Chrystusa. Właśnie w małżeństwie odkrywają oni, że „każda wielka miłość jest ukrzyżowana miłością”. Ofiarna, samo oddająca się miłość wymaga z naszej strony, by codziennie przezwyciężać pychę, zazdrość, złość, fałsz, niewrażliwość, egoizm oraz każde inne grzeszne pragnienie i samo oszukiwanie się, które inne grzeszne pragnienie i samo oszukiwanie się, które niszczy i pomniejszają osobę ludzką.

W przeobfitej miłości Chrystusa małżonkowie chrześcijańscy odkrywają i doświadczają miłości Trójcy Świętej. Ta właśnie miłość, poprzedza, ugruntowuje i odnawia naszą miłość. Małżeńskie wzajemne obdarowywanie się jest miłowaniem na sposób Boski. Taka miłość obdarza całą istotę pary małżeńskiej zbawiającą obecnością Wcielonej Miłości. Zaś wcielona Miłość, Chrystus, integruje i ubogaca ich osobowość i seksualną miłość, uzdalniając do przekraczania ograniczeń związanych z upadłym stanem, a przez to pozwala im osiągnąć wciąż nowe i głębsze poziomy wspólnoty, przyjaźni, dojrzałości, otwartości i świętości.

Istotnym warunkiem do zawarcia małżeństwa w Kościele jest przybycie dwóch osób różnej płci ze swojej własnej woli. Decyzja wstąpienia w związek małżeński w Imię Pana jest decyzją ze wszech miar osobową. Powinna być podjęta po zasięgnięciu rady własnego serca.

Wolność wyboru partnera życiowego ograniczona jest jedynie przez kanoniczne, prawne lub moralne przeszkody, które mogą zniekształcić lub unicestwić cel małżeństwa.

Małżeństwo zawarte w Kościele jest nierozzerwalne. Rozumiane jest jako wydarzenie trwające całe życie, które bynajmniej nie kończy się wraz ze śmiercią współmałżonka; dynamiczna, miłosna relacja, która jednocz dwie różne osobowości w jedno ciało bez zmiany i pomieszania. Staje się ono przymierzem, które dobrowolnie akceptuje wyzwanie i możliwości bycia podległymi sobie nawzajem w bojaźni Chrystusowej.

Małżeństwo zostaje zawarte i ukonstytuowane poprzez odpowiednie modlitwy oraz znaki Kościoła, gdyż sam Bóg jest twórcą i celebrazem małżeństwa. Kościół, będący wspólnotą odkupionych, poprzez kanonicznie wyswieconych biskupów i kapłanów, przyzywa Boga do połączenia i uświęcenia małżonków oraz błogosławi ich na całe życie.

Małżeństwo i rodzina rozumiane są jako odwzorowanie Boskiego życia Trójcy Świętej. Mając to na uwadze, Kościół uznaje absolutną równość małżonków. Jednocześnie wskazuje różnice w ich naturze oraz we wzajemnych relacjach. Według Thomasa Hopko „sposób w jaki zastał stworzony mężczyzna, różni się od sposobu, w jaki została stworzona kobieta. Mówiąc bardziej szczegółowo mężczyźni i kobiety nie są sami oraz nie mogą się wymieniać, pomimo wspólnego człowieczeństwa.

Nabożeństwo zawarcia związku małżeńskiego, obecnie celebrowane przez Kościół, składa się z dwóch oddzielnych i niezależnych obrzędów, które są połączone od stuleci, a mianowicie „obrzędu zaręczyn” i „obrzędu ukoronowania”.

W Kościele pierwszych wieków małżeństwa chrześcijan zawierano na podstawie pragnienia dwojga ludzi, czemu towarzyszyło błogosławieństwo biskupa lub kapłana, udzielane zazwyczaj w kontekście Eucharystii. Obrzęd ukoronowania był dokonywany podczas celebracji eucharystycznej do IV wieku. Obrzęd zaślubin, oddzielony od Eucharystii, pojawił się w IX wieku.

Kształtowanie się dwóch oddzielnych obrzędów – jednego dla zaręczyn, a drugiego dla ukoronowania – zaczęło się wcześniej. Celem obrzędu zaręczyn było potwierdzenie i ogłoszenie postanowienia za-

warcia małżeństwa. Zazwyczaj miał on miejsce na zakończenie Boskiej Liturgii. Celem obrzędu ukoronowania było pobłogosławienie związku małżeńskiego. Sprawowano go podczas Boskiej Liturgii. Na pewnym etapie rozwoju obrzęd ukoronowania celebrowano w trakcie Liturgii Uprzednio Poświęconych Darów. Praktyka łączenia tych dwóch niezależnych obrzędów w jedno wydarzenie liturgiczne, oddzielone od Eucharystii, rozpoczęła się w X wieku – wkrótce się upowszechniła, a w końcu stała się normą.

Nabożeństwo zaręczyn jest stosunkowo krótkie. Składa się ze zbioru prośb i trzech modlitw. Jego cechą charakterystyczną jest wymiana i nałożenie obrączek. Są one znakiem dobrowolnej obietnicy wierności dwojga ludzi – że chcą wejść w związek małżeński i zarazem żyć w wierze, harmonii, prawdzie oraz miłości.

Nabożeństwo ukoronowania jest dłuższe i bardziej złożone. Oprócz prośb, kilku modlitw i dwóch czytań biblijnych, składa się z szeregu działań liturgicznych: trzymania się za ręce, picia pobłogosławionego wina ze wspólnego kielicha i uroczystej procesji radości („Taniec Izajasza”). Najbardziej charakterystyczną cechą jest samo ukoronowanie zaręczyn (z stąd też nazwa tego nabożeństwa). Poprzez pełne wyrazu słowa i pouczający symbolizm nabożeństw to podkreśla obfitość błogosławieństwa chrześcijańskiego małżeństwa.

Prof. A. Pawłow podaje że rzymskie prawne pojmowanie małżeństwa ujęte zostało w formułę ostateczną stwierdzającą, że „małżeństwo czyni nie zgoda ustna, lecz modlitwy święte”. Kto nie otrzymał błogosławieństwa Kościoła w sakramencie małżeństwa, ten nie znajduje się w związku małżeńskim, lecz w zmysłowym powiązaniu.

Sakramentem małżeństwa (*braka*) nazywamy przysięgę wierności, którą mężczyzna i kobieta dobrowolnie składają przy kapłanie i przed Cerkwią. Błogosławi się wtedy ich związek na obraz związku Chrystusa z Cerkwią. Prosi się o zesłanie łaski (*blahodati*) uświęcającej małżeństwo oraz o błogosławieństwo na rodzenie dzieci i wychowywanie ich w wierze chrześcijańskiej.

Człowiek został stworzony jako mężczyzna i kobieta, więc pełnia ludzkości zawiera się w ich związku. Sakrament małżeństwa został zatem ustanowiony już w Raju.

Potępanie małżeństwa lub poniżanie go w zestawieniu z życiem w samotności wynika ze skażenia męskości i kobiecości i tego, że mało jest prawdziwych związków opartych na miłości. Św. Jan Złotousty wygłosił myśl, która jest potwierdzana przez współczesną psychologię: „*Miłość rodzi się z czystości*” – i przeciwnie – „*zepsucie (rozpusta i pornograficzna ciekawość) pochodzi z braku miłości*”. Z tego wniosek, że najlepszym i najsilniejszym lekarstwem jest miłość, która czyni ludzi czystymi.

Skoro człowiek został stworzony do życia we dwoje, jak wielkim poświęceniem staje się wyrzeczenie swej natury i zachowanie dziewictwa (wielcy asceci – pustelnicy). Ogromna ilość pokus, które wydają się dziwne i śmieszne dla żyjących w małżeństwie oraz brak drugiego, bliskiego człowieka, to brzemię, za które Bóg daje najwyższą nagrodę. Oczywiście nie każdy może nieść i donieść ten ciężar do końca. Dla tych przeznaczonych jest życie we dwoje.

Z drugiej zaś strony, mimo powyższego stwierdzenia uważam, że autentyczne małżeństwo, połączone prawdziwą miłością w Bogu jest tak trudnym wyczynem, porównywalnym z ascetyzmem, że wcale nie jest często spotykane.

Z tego powodu podczas udzielania sakramentu śpiewa się o męczennikach, gdyż męczeńskie poświęcenie się dla Chrystusa i siebie nawzajem towarzyszyć będzie parze w ciągu całego życia.

Duchowy wymiar małżeństwa jest więc niezaprzeczalny i nie można ograniczać pojęcia duchowości tylko do monastycyzmu. Sakrament małżeństwa jest obrazem związku Chrystusa z Cerkwią przez co posiada głęboki i tajemniczy charakter.

„Kochający się patrzą razem w tym samym kierunku, ku Wschodowi i mówią: *Spraw, Panie, abyśmy miłując jedno drugiego, miłowali Ciebie Samego*”.

Paul Evdokimov

IV. Kapláństwo

„On ustanovil jednych apostoľami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami dla przysposobienia świętych do wykonywania służby, celem budowania Ciała Chrystusowego”

(Ef. 4,11-12)

Jezus Chrystus zesał od Ojca Ducha Świętego, co zrodziło wspólnotę człowieka z życiem Trójcy Świętej. Duch Św. żyjący w Kościele udziela Kościołowi swych darów. Ustanowionym i dla wszystkich dostępnym sposobem przyjmowania łaski Ducha Św. są sakramenty - czynności święte, w których pod widzialnym znakiem udzielany jest niewidzialnie określony dar Ducha Świętego. W sakramentach poprzez ustanowiony przez Kościół ryt zawsze i niezmiennie dawane są dary Ducha Św. Pięćdziesiątnica raz jeden dokonana nad kolegium apostołów zawsze dokonuje się w Kościele w sakramentach, dzięki sukcesji apostołskiej przez hierarchię.

Cerkiew ma swój początek w dniu Pięćdziesiątnicy, w chwili zstąpienia Ducha Świętego na Apostołów. Z mocy ofiary na Krzyżu i aktu zbawczego Jezusa Chrystusa, dzięki działalności Ducha Świętego, Cerkiew jest „skarbnicą łaski”, co potwierdza ewangelista Jan: „Jeśli ktoś wierzy we mnie, jak rzekło Pismo, strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza. A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierząc w Niego” (Jan 7, 38-39). Ze stronic Nowego Testamentu wiemy, że apostołowie byli świadkami życia, nauki i zbawionego dzieła Pana naszego Jezusa Chrystusa. Zbawiciel przygotowywał swych uczniów do zwiastowania wszystkim narodom ziemi wszystkiego, co widzieli i słyszeli: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,19-20).

Pravoslávna Cerkiew twierdzi, opierając się na gruncie Bożego Objawienia, iż apostołem w najwyższym tego słowa znaczeniu jest sam Jezus Chrystus, który był posłany przez Ojca Niebieskiego, aby zwiastować Jego wolę całemu światu. Boskie apostołstwo znalazło swoją kon-

tynuację w powołaniu dwunastu apostołów, uczniów Jezusa Chrystusa: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (Jan 20,21).

Gdy zabrakło naocznych świadków życia i działalności Boskiego Zbawiciela, ich miejsce zajęli następcy, których apostołowie ustanowili w każdej nowo założonej cerkwi, uważając to za swój priorytetowy obowiązek. Jeszcze podczas swego życia powołali siedmiu diakonów, których zadaniem była nie tylko socjalna służba w cerkwi (Dz.Ap.6,1-6), lecz również głoszenie Ewangelii.

Apostołowie Paweł i Barnaba, w czasie swych podróży misyjnych, ustanowili hierarchię w Listrze, Ikonium i Antiochii (Dz.Ap.14,20-23). Podobnie też czynili i inni apostołowie. Cerkiew Chrystusowa z biegiem lat rozrastała się. Ustanawiana hierarchia- biskupi a później i prezbiterzy- miała za zadanie głoszenie Słowa Bożego i „łamanie chleba”, to znaczy sprawowanie Eucharystii (Dz.Ap.2,42).

Od najdawniejszych czasów wyrazem przynależności do cerkwi było i jest uczestnictwo w Eucharystii. Ona stanowiła centrum życia duchowego pierwszych chrześcijan. Eucharystia czyniła żywą pamięć o Chrystusie, budziła nadzieję na Jego rychłe przyjście i wypełnienie pozostawionej obietnicy „Kto spożywa moje ciało i pije moją krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (Jan 6,54). Gwarantem sprawowania Eucharystii- łamania chleba – stali się biskupi, bezpośredni następcy apostołów. W swej lokalnej cerkwi byli oni pierwszymi nauczycielami i wykonawcami wszystkich tajemnic na początku było to pokładanie rąk na ochrzczonych, czyli udzielanie darów Ducha Świętego, a w czasach późniejszych wyświęcanie prezbiterów, poświęcanie świętej mirry i antymisów.

Sakrament kapłaństwa odbywa się tylko nad wybranymi, którzy to zostaną wyświęceni na diakona, prezbitera, biskupa, i nazywa się to poprawnie „chirotoniej”, lub „rukopolożeniem”. Sakrament kapłaństwa zawsze odbywa się podczas św. Liturgii i przy tym w ołtarzu. I tak nowo wyświęceni biskup i prezbiter, w dzień wyświęcenia uczestniczą w poświęceniu św. Darów, więc chirotonia nad nimi odbywać się tylko może na liturgii św. Jana Złotoustego i św. Bazylego Wielkiego. Na liturgii Upřednio poświęconych darów, podczas której nie są wyświęcane dary, odbywają się tylko świecenia na diakonów.

Na liturgii św. Jana Złotoustego i św. Bazylego Wielkiego święcenia odbywają się nad jednym biskupem, jednym prezbiterem i jednym diakonem, a na liturgii Uprzednio poświęconych darów tylko nad jednym diakonem.

Według definicji zawartej w katechizmie metropolity Filareta kapłaństwo jest takim sakramentem, w którym biskup pokłada z modlitwa ręce na godnego męża, a Duch Święty niewidocznie udziela wybranemu Swej łaski dla spełnienia powołania, do którego on został wyświęcony. Istnieją trzy stopnie hierarchiczne w kapłaństwie: diakon, prezbiter oraz biskup.

Diakon otrzymuje święcenia po kanonie eucharystycznym i przed Komunią Świętą, gdyż pomaga w nabożeństwach liturgicznych i rozdziela Komunię Świętą. Na diakona wyświęcają ipodiakonów, którzy też mogą zostać wyświęceni w ten sam dzień, przed wyświęceniami na diakona. Ipodiakoni przynoszą krzesło i stawiają je przed prestołem z lewej strony, na którym siada biskup. Następnie dwóch ipodiakonów prowadzi wyświęcającego się kandydata ze środka cerkwi.

Ipodiakoniakoni wygłaszają „powieli”, i prowadzą kandydata do Carskich Wrót, gdzie dalej odbiera go najstarszy diakon. Tam wyświęcany kłania się biskupowi, który siedząc na krześle, błogosławi go znakiem krzyża. Następnie prowadzą go dookoła prestoła trzykrotnie, z zachodu na wschód. Przy każdym przeprowadzeniu całuje cztery rogi prestoła. Po pierwszym okrażeniu prestoła całuje rękę omofor, po drugim okrażeniu palice i rękę, po trzecim robi trzy pokłony przed prestołem. Przy pierwszym okrażeniu duchowieństwo i chór śpiewają „Swiatii muczenicy...”, następnie pieśń; „Sława Tiebie Chrystie Boże...”, potem pieśń; „Isaje likuj...”. Po tym biskup wstaje z krzesła, a kandydat staje po prawej stronie prestoła i trzykrotnie kłania się jemu, mówiąc słowa : „Boże umiłostwisia mnie, gresznomu.”. Następnie biskup kładzie część omofora na głowę kandydata. Błogosławiąc jego trzykrotnie i kładąc rękę na jego głowie mówi modlitwę: „Bożestwienna błagodat...”. Po przeczytaniu modlitw wyświęcany wstaje i zdejmują z niego orar, biskup zaś przypina mu orar na lewą stronę ramienia, wygłaszając aksios, co oznacza godzien. Następnie dostaje wyświęcony, poruczy i znów biskup wygłasza słowa aksios. Duchowni odpowiadają aksios po

nich powtarza to samo chór. Dalej przy śpiewie aksios, daje się jemu rypidę, którą wykonuje znak krzyża nad Św. Darami. Diakoni wspomagają biskupów i kapłanów w pełnieniu obowiązków duszpasterskich, liturgicznych oraz nauczycielskich.

Drugim stopniem służby hierarchicznej jest służba prezbitera. Wywodzi się od służby biskupiej. Jest od niej zależna i wykonywana pod jej nadzorem. Prezbiterzy w Cerkwi mają prawo uczyć i wykonywać święte misteria wyłącznie z woli biskupa. Biskup ustanawia prezbitera, aby on w lokalnej cerkwi (parafii) stał się jego „namiestnikiem” i sprawował wśród powierzonego mu ludu wszystko co potrzebne dla normalnego życia duchowego. O prezbiterze nie można powiedzieć, że jest następcą apostołów, choć o pierwszych prezbiterach dowiadujemy się już z księgi Dziejów Apostolskich (Dz.Ap. 15,2-4;20,17). Prezbiter jest jedynie pomocnikiem biskupa. Kapłan jest wyświęcany tuż po Wielkim Wejściu oraz przed anaforą, gdyż on również jest celebransem misteriów. Biskup, podchodząc do stołu ofiarnego, kładzie wozduch na głowę wyświęcanego. Na Wielkim Wchodzie, kończy diakańskie służenie, niesie ten wozduch, albo diskos. Później wyświęcający się, staje na środku cerkwi, skąd przy rozpoczęciu chirotonii, prowadzą jego do Carskich Wrót protodiakon i diakon. Wszystko dalej odbywa się tak jak podczas chirotonii na diakona, z tą różnicą, iż dookoła ołtarza wprowadza najstarszy z prezbiterów; wyświęcany klęka przed prełożem na oba kolana, na znak tego iż on przyjmuje większy dar niż diakon. Prezbiterzy mają udział w funkcji episkopatu. Strzegą i administrują lokalne parafie, nauczają lud Boży i celebrują święte misteria, doradzają biskupom w sprawach dotyczących diecezji.

Trzeci stopień - biskup. Biskupi są wyświęceni przed czytaniem Słowa Bożego i anaforą. Przez to pokazuje, że biskup jest głównym głosicielem wiary i celebransem sakramentów. W osobie biskupa wyrażona była i jest apostołskość kościoła lokalnego. Bez służby biskupa cerkiew nie może istnieć. W duchu powyższego zrozumiałym się słowa św. Ignacego z Antiochii, który mówi, że „Cerkiew bez biskupa nie jest Cerkwią” i „Cerkiew jest tam, gdzie jest biskup”.

Służba biskupa, w swej istocie, jest realnym wyrazem sukcesji apostołskiej. Jego pozycję w cerkwi określa Eucharystia, ponieważ cerkiew

jest tam, odprawiana jest Eucharystia. Służba biskupa w pełni przemienia lud w mistyczne Ciało Chrystusa i tym samym umiejscawia siebie wewnątrz tej pełni. Wszyscy ochrzczeni i miropomazani są świadkami wiary, a biskupi, z Bożego ustanowienia, stanowią strażników tej wiary. Biskupi są następcami apostołów, głównymi pasterzami cerkwi oraz stróżami i nauczycielami prawdziwej wiary. To właśnie biskupi mają jedynie prawo do wyświęcania, czyli udzielania Sakramentu Kapłaństwa.

Chirytonia biskupa odbywa się w dzień jakiegoś wielkiego święta gdy zbiera się dużo wiernych. Wyświęcenie na biskupa odbywa się przed czytaniem Apostoła. Po wyjściu z Ewangelii, protoprezbiter i protodiakon przyprowadzają kandydata na biskupa przed Królewskie Wrota i stąd biskup wprowadza go do świętego ołtarza. Tutaj zdejmuje mitrę, robi trzy pokłony przed świętym prestonem i całuje go. Staje na kolana na przeciw środka prestonu, składa ręce na znak krzyża i kładzie na skraju ołtarza, głowę kładzie zaś między nimi. Na głowę jego kładzie się otwartą Ewangelię napisami w skierowanym w dół, jako obraz ręki Chrystusa. Biskupi kładą ręce na Ewangelię i główny celebrant czyta tajną modlitwę. Biskupi kładą ręce na głowę chirotonizowanego i czytają nad nim dwie modlitwy.

Zdjawszy z głowy wyświęcanego św. Ewangelię, zdejmują z niego krzyż i „felon”, zaś ipodiakoni przynoszą: sakos, omofor, krzyż, panagiję i mitrę. Przyjmując każdą część oświęconej odzieży, całuje i prosi błogosławieństwa każdego z biskupów, całując ich ręce, później zaś odziewa się i przy tym za każdym razem mówi się i śpiewa aksiosgodzien. Podczas czytania apostoła wyświęcany biskup siada razem z innymi biskupami. Podczas wielkiego wejścia główny celebrant przyjmuje diskos od protodiakona, a nowo wyświęcony potir.

Po skończeniu św. Liturgii wszyscy biskupi w mantiach zbierają się przy prestole i główny celebrant nakłada na nowo wyświęconego mantię. Następnie biskupi wychodzą na środek cerkwi na katedrę i główny celebrant wręcza nowo wyświęconemu żeżł-symbol władzy.

O soborowości episkopatu świadczy fakt, że trzech biskupi (lub co najmniej dwóch za zgodą trzeciego) wyświęcają biskupa. Do wszystkich pozostałych święceń wystarczy jeden biskup.

Powaga i duża ilość obowiązków stanu kapłańskiego przyczyniły się do powstania dużej liczby kanonów. Kanony, prócz nakazów i zakazów dotyczących zasadniczej nauki wiary i niektórych przepisów liturgicznych, zawierają również normy porządku prawno-moralnego dla kleru w ich pieczołowitej i nieustannej walce z grzechem we wszystkich jego przejawach. Świadczą o stałej trosce Cerkwi w zachowaniu czystości wiary, jak również o nieustannej dążności do zewnętrznego i wewnętrznego doskonalenia Jej życia. Niektóre z nich, na skutek odległej dymensji czasowej, od ich powstania do dziś, jak też odmiennych potrzeb i wymogów życia w różnych okresach istnienia Cerkwi, częściowo lub całkowicie uległy zdezaktualizowaniu. Tym nie mniej, są one żywym świadectwem wierności nauce Chrystusowej i zasadom wczesnego chrześcijaństwa.

„Przełożeni Cerkwi powinni po wsze dni, najbardziej zaś w dni niedzielne, nauczać wszystkich duchownych i wiernych słowom pobożności wyciągając z Pisma Bożego mą d rość i rozstrzygnięcie prą wdy (...) I jeśli słowo Pisma będzie badane, to niech objaśniają go nie inaczej, jak przedstawili go w swoich pismach luminarze i nauczyciele Cerkwi, i tym niech się zaspokoją bardziej niż układaniem własnych słów, aby z braku w tym umiejętności, nie uchylić się od tego, co należy” - kanon 19 V-VI Soboru Powszechnego.

„Biskup bądź przebiter, nie dbający o kler i o wiernych i nie nauczający ich pobożności, niech będzie pozbawiony urzędu. Jeśli zaś pozostanie w o wej beztrosce i lenistwie, niech będzie pozbawiony godności” - 58 Kanon Apostolski.

Do priorytetowych obowiązków biskupów i przebiterów należy również sprawowanie nadzoru nad sprawami cerkiewnymi: *„Orzekliśmy, iż nie przystoi biskupowi lub przebiterowi zajmować się sprawami świeckimi, lecz należy nieustannie trwać przy sprawach cerkiewnych. Albo będzie on przekonany, by tego nie czynić, albo też niech będzie pozbawiony godności, gdyż nikt nie może dwom panom służyć, zgodnie z przykazaniem Pańskim/Mt 6,24/”* - 81 Kanon Apostolski.

Kanony jednoznacznie określają, iż przebiter i diakon podlegają swemu biskupowi i niczego nie mogą czynić bez jego zgody: *„Prebiterzy i diakoni bez woli biskupa niech nic nie czynią. J emu albowiem są powierzeni ludzie Pańscy i on jest odpowiedzialny za ich dusze”* - 39 Kanon Apostolski.

Kanony obszernie zabraniają złego postępowania i nieprzystojnych występów biskupom, prezbiterom, jako tych, które są powodem zgorzienia i rzucają złe światło na całą Cerkiew: „*Biskup, prezbiter lub diakon, grze hazardowej i pijaństwu oddany, winien tego poniechać, w przeciwnym wypadku niech będzie pozbawiony godności*” - 41 Kanon Apostolski. „*Żaden duchowny nie śmie utrzymywać karczmy. Albowiem jeśli takowemu nie wolno do karczmy wstępować, to tym bardziej nie wolno postugiwąć w onej innym i zajmować się tym, co mu nic przystoi*” - 9 kanon V-VI Soboru Powszechnego. „*Ci, którzy w jakikolwiek sposób ośmielają się wyłamywać spod władzy swego biskupa i nie podporządkowują się mu, jeśli są duchownymi, winni podlegać karze zgodnie z kanonami, jeśli zaś są to zakonnicy lub laicy, niech będą wyłączeni ze społeczności cerkiewnej*” - 8 kanon IV Soboru Powszechnego.

Kanony wiele miejsca poświęcają zasadom zarządzania majątkiem cerkiewnym. Z pewnością jest tak dlatego, aby zapobiec ewentualnym nadużyciom w tej materii: „*Nakazujemy, aby biskup miał moc nad majątkiem cerkiewnym. Albowiem jeżeli mają być mu powierzone drogocenne dusze ludzkie, to tym bardziej powierza mu się pieczę nad pieniędzmi, aby on rozporządzał całością według danej mu władzy i, za pośrednictwem prezbiterów i diakonów, z Bojaźnią Bożą i wszelką pobożnością pomagał potrzebującym (...)*” - 41 Kanon Apostolski.

„*Biskup niech sprawuje pieczę nad wszystkimi rzeczami cerkiewnymi i nimi niech dysponuje, pomnąc, że nań spogląda Bóg. Niedopuszczalnym jednak jest, aby cokolwiek z tych rzeczy sobie przywłaszczał, lub obdarowywał swych krewnych tym, co należy do Pana. Jeśli są ubodzy, niechaj ofiaruje im, jako ubogim, lecz pod tym pretekstem niech nie marnuje dobra cerkiewnego*” - Kanon Apostolski.

Majątek cerkiewny jest własnością Boga. Pieczę nad nim sprawuje biskup, który w rozporządzaniu nim kieruje się bojaźnią Bożą. Wszelkie nadużycia związane z rozporządzaniem majątku cerkiewnego, jakich dopuszcza się biskup, prezbiter, diakon, kanony określają za świętokradztwo: „*Jeśli ktokolwiek spośród osób duchownych, lub laik, przywłaszczy znajdujący się w cerkwi wosk albo olej, niech będzie wyłączony ze społeczności cerkiewnej, a pięciokrotnie dotoży do tego, co zabrał*” - 72 Kanon Apostolski. „*(...) Jeśli na biskupa i na pozostających przy nim prezbiterów wpłynie doniesienie, że oni w jakikolwiek sposób przeznaczają na własną korzyść to, co należy*

do Cerkwi - czy to będzie pole, czy też jakakolwiek inna własność - i przez to uciskają ubogich i powodują narzekania i zniestawienie ładu cerkiewnego oraz osób nim rządzących, to takowi, zgodnie z uchwałą Świętego Soboru niech zostaną poddani odpowiedniej karze poprawczej” kanon 25 Soboru Lokalnego w Antiochii.

Tak rygorystyczne podejście kanonów do majątku cerkiewnego nie zabrania jednak duchownym posiadania swojej osobistej własności. Wręcz przeciwnie, 41 Kanon Apostolski jasno przypomina, że „prawo Boskie postanowiło, ażeby słudzy ołtarza z ołtarza żywili się”. Kanon 42 Soboru Lokalnego w Kartagenie nakazuje jednak, aby jawnym był majątek cerkiewny i prowadzone były ewidencje cerkiewnych rzeczy: „Postanowiono również, aby przebiterzy, bez zgody swoich biskupów nie sprzedawali żadnych rzeczy należących do cerkwi, w której sprawują posługę. Podobnie biskupom zabrania się sprzedawać ziemię cerkiewną bez wiedzy Soboru lub swych przebiterów(...) i rzeczy wpisanych do cerkiewnych ewidencji”.

„(...) Wszystko, co należy do Cerkwi winno być unaocznionym i otwartym dla otaczających biskupa przebiterowi diakonów tak, aby oni nie pozostawali w niewiedzy, lecz by wiedzieli, co właściwie należy do Cerkwi i aby nic przed nimi nie zostało ukryte. W ten sposób, jeśli się stanie, że biskup zakończy swój żywot, to wobec jawności majątku cerkiewnego, ani on nie zostanie zmarnowany i utracony, ani własność biskupa nie zostanie pogwałcona pod pretekstem, że należy do Cerkwi. Albowiem sprawiedliwość wymaga, a i Bogu i ludziom jest miłe, by własność biskupa została do dyspozycji temu, komu on zechce, należące zaś do Cerkwi, było zachowane dla Cerkwi” - kanon 24 Soboru Lokalnego w Antiochii.

Posługa kapłana sama w sobie niesie za sobą wiele trudności, niesie specyficzne doświadczenia i stawia szczególne przeszkody na jego drodze duszpasterskiej. Kapłan musi nauczyć się je pokonywać. Do tego jest potrzebna silna wiara i nadzieja pokładana w Bogu, jeśli kapłan będzie tak czynił, pokona wszystkie przeszkody. Albowiem jak pisze Święty Apostoł Paweł: „Wsia mohu o ukreplajuszczem mia Iisusie”.

W sakramencie kapłaństwa (*swiaszczenstwa*) wybranemu do służby Bożej zostaje dana łaska przez zstąpienie Darów Ducha Świętego które są przekazywane przez ręce biskupa włożone na głowę kandydata.

Łaska ta pozwala mu sprawować kapłanowi sakramenty i nauczać lud Boży.

Kapłani byli znani w Starym Testamencie, jednak między ich rolą wówczas, a funkcją, jaką pełnią w Nowym Testamencie jest wiele różnic. Między innymi została zniesiona dziedziczność kapłaństwa (por. II. Namaszczenie Mirrą).

W Cerkwi Prawosławnej funkcjonują trzy stopnie kapłaństwa, poczynając od najwyższego: **biskup, prezbiter, diakon**. Rolą diakona jest posługa przy sprawowaniu sakramentów oraz, powiedzielibyśmy dzisiaj, działalność charytatywna. Prezbiter sprawuje sakramenty pozostając w zależności od biskupa. Biskup nie tylko sprawuje sakramenty, ale też ma władzę przekazywać innym przez sakrament kapłaństwa (*rukopoloženije*) dar sprawowania sakramentów.

Jeżeli na początku postawiłem tezę, że sakramenty odgrywają ogromną, jeśli nie podstawową rolę w duchowości prawosławnej, to teraz muszę stwierdzić, że kapłan jest równie niezbędny do sprawowania sakramentów.

Z wyjątkiem chrztu przez osobę świecką (w przypadku zagrożenia życia) żaden inny sakrament nie może być sprawowany przez laika. Z tego też powodu rola, jaką w Cerkwi pełni kapłan jest znaczna.

Nie wolno jednak zapominać, że kapłaństwo to służba, więc to kapłani służą Cerkwi, a przez to Bogu i ludziom, a nie odwrotnie.

Poprzez sakramenty (szczególnie Spowiedź) kapłan ma możliwość bliskiego kontaktu z wiernymi, co umożliwia mu lepiej pomagać, nauczać, czyli **dbać o życie duchowe** swoich owieczek. Aby to czynić, sam musi stanowić wzór postępowania oraz prowadzić zdrowe życie duchowe.

Kapłan jest więc duchowym lekarzem, a wiadomo, że nie każdy może leczyć ludzi. Stąd też słowa Chrystusa o Bożym pochodzeniu kapłaństwa: „*Nie wyście mnie obrali, ale ja was obrał i postanowiłem was (...)*” [Jan 15,16]

Kapłaństwo niesie za sobą ogromną odpowiedzialność, ale też nagroda jest ogromna.

V. Namazčenie olejom svätým **/sakrament namazčenia chorych/**

Kiedy nastąpiło wypełnienie się czasów, zapowiadane przez proroków Starego Testamentu, kiedy przyszedł na ziemię Zbawiciel, Jezus Chrystus, druga osoba Trójcy Świętej, ludzie otrzymali wielką łaskę, nieopisane szczęście stało się udziałem wielu. Oto bóg przedwieczny, Słowo, Logos „do Swej własności przyszedł”¹, przyjmując człowieczeństwo, zamieszkując pośród rodu человеческого, świadcząc o Swoim Boskim pochodzeniu.

Wcielenie Syna Bożego otworzyło człowiekowi możliwość do kontemplowania Boga, do stawania się bogiem z łaski, uczestnicząc jednocześnie w wielkim misterium Pięćdziesiątnicy. Wydarzenie wylania Ducha Świętego stanowi początek życia Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa. W Kościele dokonuje się zbawienie każdego człowieka, jego uczestnictwo w życiu, śmierci jak też i zmartwychwstaniu Zbawiciela, Mesjasza, który przyszedł na świat, aby zaświadczyć o Bogu i zbawić to, co zginęło. Każdy człowiek poprzez chrzest zostaje wprowadzony do życia Kościoła, staje się tym samym członkiem Ciała Chrystusa. W sakramencie bierzmowania dawane są człowiekowi dary Ducha Świętego. Bierzmowanie to osobista Pięćdziesiątnica każdego chrześcijanina. W liczbie sakramentów, które uświęcają członka wspólnoty Chrystusowej, tym samym lecząc jego choroby duchowe, i cielesne, prowadząc przez życie, istnieje w Kościele sakrament namazczenia chorych. Jest to bardzo wczesne misterium, o którym mówią już Ewangelie i Pisma Apostołów. Ewangelista Marek pisze: „I wyganiaли wiele demonów i wielu chorych namazczali olejem świętym i uzdrawiali.”² Z kolei Ap. Jakub daje wskazówki, odnoszące się do sakramentu: „Choruje kto między wami? Niech wezwie kapłanów kościoła i niech się modlą nad nim, namazczając go olejem w imię Pańskie; a modlitwa wiary wybawi chorego i ulży mu Pan; a jeśli był w grzechach, będą mu odpus-

¹ J 1,11.

² Mk 6,13.

zczzone”.¹ Te świadectwa dają jasne pojęcie o istnieniu takiego sakramentu już w czasach apostołskich, jak też regulują formę jego sprawowania. Wbrew powszechnemu mniemaniu, sakrament namaszczenia chorych nie odnosi się do faktu bliskiej śmierci człowieka, ale jego istotę stanowi modlitwa o uzdrowienie, o przywrócenie vitalności. Być może choroba chodzi o chorobę, jako śmierć, jednak na pewno nie chodzi o śmierć biologiczną sensu stricte. Porządek sakramentu, jego ryt uwypuklają dogmatyczną stronę, jak też i esencję misterium. „Czytanie siedmiu fragmentów z Listów i Ewangelii ukazuje miłość Pana Jezusa Chrystusa dla chorych i grzeszników. Stanowią one prawdziwy hymn ku czci miłości Boga w Chrystusie i ku czci Jego miłosierdzia”². Nie chodzi więc tutaj o przygotowanie do śmierci, ale o dążenie do odzyskania zdrowia.

Apostoł Jakub charakteryzuje sakrament jako modlitwę kapłanów. Ustaliła się praktyka, że powinno sprawować misterium siedmiu kapłanów. P. Evdokimov interpretuje to następująco: „Chwila śmierci- a każda choroba jest śmiertelna- zdaje się być chwilą zupełnej samotności. W tym to momencie Kościół przybywa, by utworzyć koło chorego święty krąg zjednoczenia”.³ Kościół przypomina człowiekowi, że nie jest sam, gdyż Kościół jest z nim; całe zgromadzenie cierpi wspólnie, gdy jeden z jego członków cierpi. Z kolei siedem listów, siedem Ewangelii, siedem modlitw, siedem namaszczeń, dokonywanych przez siedmiu kapłanów- oto akt pełni Kościoła, katolickości Kościoła”.⁴ Jest to bardzo ważne, bowiem rzuca światło na działanie Boże w świecie. Kościół żyje Chrystusem, jest ożywiany łaską Ducha Świętego. Ewangeliczna przypowieść o miłosiernym Samarytaninie realizuje się właśnie w tym sakramencie. Sakrament namaszczenia ma za swą podstawę słowa i czyny Jezusa Chrystusa. Wciela on Jego posługę uzdrawiania, kontynuuje ją i poszerza”.⁵ Chrystus jest doświadczany przez chorego, który, słuchając kolejnych fragmentów listów Apostołskich i Ewangelii, realizuje w swo-

¹ Jk 5,14-15.

² Katechizm Kościoła Prawosławnego, s. 395.

³ P. Evdokimov *Pravosławie*, s.334.

⁴ Katechizm, s. 396.

⁵ *Pravosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, s. 206.

jej duszy obecność Boga; dają one wyraz właśnie obecności łaski i miłosierdzia Boga. „Należy tu zaznaczyć, że miłosierdzie, współczucie, nazywa się po grecku *eleos*, a olej(oliwa) nazywa się *elaion*; olej w całkowicie naturalny sposób jest u Ewangelistów symbolem Bożego miłosierdzia.”¹ Sakrament nie dotyczy tylko chorób ciała albo tylko chorób duszy. Człowiek jest całością, zarówno duszą i ciałem, w modlitwie następującej po każdorazowym przeczytaniu Ewangelii prosi się więc: „Ojcie Świąty, Lekarzu dusz i ciała...”, namaszczać chorego olejem miłosierdzia na czole, nozdrzach, skroniach, ustach, piersi, między łopatkami, na dłoniach i nogach.

Co ważne „w sakramencie namaszczenie chorych jedynie się prosi o łaskę uzdrawiającą, nic nie przesądzając o fakcie uzdrowienia”.² Jest to szczególna cecha tego misterium, które właśnie tym odróżnia się od innych sakramentów. Jednak można mówić o darze uzdrowienia, który jest przede wszystkim odnowieniem świętości i wewnętrznego poczucia sprawiedliwości, wejściem rzeczywistość pokoju Bożego. Namaszczeniem olejem świętym pozwala uczestniczyć w zwycięstwie Chrystusa nad grzechem i śmiercią. Olej jest wyrazem miłosierdzia, miłości Boga do stworzenia. W Kościele realizuje się jedność, każdy członek odpowiada za każdego, dbając o jego zbawienie. Pan zlecił, byśmy nosili ciężary jeden drugiego, odwiedzali chorych oraz troszczyli się o głodnych i biednych. „Sakrament namaszczenia jest wyraźnym przypomnieniem Kościołowi, że troska o chorych, cierpiących, uciśnionych, wyzyskiwanych, głodnych, biednych, wykorzystywanych jest zadaniem oraz obowiązkiem całej wspólnoty”.³ „A my, którzy jesteśmy mocni, winniśmy wziąć na siebie ułomności słabych, a nie mieć upodobania w sobie samych”.⁴ Dzięki takiemu rozumieniu misterium namaszczenia objawia się Królestwo, następuje antycypacja tego, co Bóg przygotował dla świata, kiedy osiągnie on stan ostatecznego spełnienia. Namaszczenie świętym olejem wprowadza chorych w tę właśnie eschatologiczną rzeczywistość.

¹ Katechizm, s. 395.

² P. Evdokimov *Pravosławie*, s. 335.

³ *Pravosławie. Światło...*, s. 208.

⁴ Rz 15,1.

Naboženstvo namaszczenia kształtowało się przez stulecia. Do jego podstawowych części należą: zmodyfikowana jutrznia, modlitwa poświęcenia oleju, zestaw siedmiu czytań biblijnych i modlitw kapłańskich oraz modlitwa namaszczenia chorego człowieka. Sakrament może sprawować nie koniecznie siedmiu kapłanów- może nawet i jeden kapłan. Do dokonania sakramentu wymagane są: nakryty stół, na którym stawia się naczynie z ziarnem pszenicy; naczynie, do którego wlewa się olej i wino; tzw. struczcy, służące do pomazania chorego (siedem sztuk) i siedem świec, które w czasie sprawowania sakramentu powinny być wetknięte w pszenicę. Pszenica symbolizuje chleb eucharystyczny, a więc Samego Chrystusa, miłosiernego Zbawiciela rodzaju ludzkiego. Na stole kładzie się jeszcze księgę Ewangelii i krzyż.. Kapłani w ryzach i jepitrachilach ustawiają się wokół stołu. Sakrament może być sprawowany w każdym miejscu- w cerkwi, w domu lub w szpitalu.

Chory przed dokonaniem nad nim sakramentu powinien być przygotowany do niego poprzez spowiedź. Zwykle po sakramencie następuje przyjęcie Eucharystii, w przypadku nagłej śmierci natomiast przyjęcie sakramentu Ciała i Krwi Chrystusa staje się nieodzowne.

Początek sakramentu zachowuje formę jutrzni z kanonem i stichierami, czytаныmi bądź śpiewanymi, po których następuje Litania Wielka, z końcem której pierwszy kapłan czyta głośno modlitwę na poświęcenie oleju i wina, znajdujących się w naczyniu. Pozostali kapłani czytają tę modlitwę cicho. Dalej są tropariony świętym.

Po tej części sakramentu następuje czytanie fragmentów Listów Apostolskich i Ewangelii. Każde czytanie jest poprzedzone prokimien, z kolei po przeczytaniu każdej Ewangelii jest krótka litania, dalej natomiast modlitwa zawierająca prośbę o udzielenie łaski uzdrawiającej i modlitwa: „Ojcie święty, Lekarzu dusz i ciał...”, w czasie której następuje namaszczenie świętym olejem na znak krzyża poszczególnych części ciała: czoło, nozdrza, usta, piersi, ręce i nogi. Taki porządek powtarza się siedem razy, kiedy kolejni kapłani czytają fragmenty Pisma Świętego i namaszczają św. Olejem, używając strzczecow. Po przeczytaniu siódmej Ewangelii i siódmej modlitwy, jeżeli chory jest w stanie wstać, wówczas staje pośród kapłanów, jeśli nie, to siada na łóżku, a nawet nadal leży, jeżeli jego stan jest ciężki, pierwszy kapłan bierze

księgę Ewangelii i kładzie ją otwartą na głowie chorego, wygłaszając modlitwę „Królu Świąty”, w której kwintesencję stanowią słowa: „...nie kładę mojej grzesznej ręki na głowę tego chorego(...)ale Twoją rękę mocną i silną, która znajduje się w tej Ewangelii(...) i proszę(...)przyjmij przez Twą litość skruszonego sługę Twego(imię) wybacząc wszystkie jego grzechy. Jest to apogeum sakramentu. W tym właśnie wyraża się moc uzdrawiająca misterium, zsyłająca się na miłosierdzie Boga, na Jego wszechogarniającą dobroć.

Sakrament namaszczenia chorych to misterium miłosierdzia, ponieważ przede wszystkim Kościół prosi Boga, nie przesądza o efekcie, ale właśnie prosi Boga o łaskę, o miłosierdzie, wyrażające się w namaszczeniu świętym olejem miłosierdzia. Jest to pewnego rodzaju wyraz zbawczej misji Jezusa Chrystusa. W ten sposób dokonują się kolejne cuda Chrystusa. I tak samo, jak w przypadku ewangelicznych cudów, i tutaj najważniejsza jest wiara chorego w uzdrawiającą moc modlitwy, jak też w miłość Boga do rodzaju ludzkiego.

Namaszczenie Olejem Świętym (*jleoswiaszczenie*) to sakrament, w którym przy pomazaniu ciała olejem kapłan prosi o zesłanie na chorego łaski Bożej, która leczy choroby duchowe i cielesne.

Sakrament ten posiada jeszcze dwie nazwy: sakrament chorych oraz *sobornost'*. Druga nazwa pochodzi od faktu, że sprawowany jest przez zgromadzenie (*sobor*) siedmiu kapłanów.

Sakrament ten również posiada starożytny rodowód. Wspomina o nim Apostoł Jakub [Jak 5,14-18] a o obrzędzie namaszczenia olejem możemy przeczytać u św. Jana Złotoustego, co dowodzi sprawowania tego sakramentu w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

Według Paula Evdokimova sakrament ten różni się od pozostałych tym, że jedynie prosi się w nim o udzielenie łaski, natomiast we wszystkich innych sakramentach łaska jest zawsze udzielana.

Chciałbym tutaj zaznaczyć, że nie do końca zgadzam się ze powyższym zdaniem. Uważam, że skoro w modlitwach, które są czytane podczas udzielania sakramentu zawierana jest prośba o uleczenie fizyczne lub duchowe i pozostawiamy Bogu sposób uzdrowienia, to najzwyczajniej nie zawsze możemy poznać, czy zostaliśmy uleczeni. Nie oznacza

to jednak wcale, że łaska nie zawsze jest udzielana. Moim zdaniem za każdym razem jesteśmy uleczeni z jakiejś choroby czy to cielesnej, czy duchowej. Jednak nam się wydaje, że np. reumatyzm jest naszym największym cierpieniem i jesteśmy niezadowoleni, że po Namaszczeniu Olejem nie zauważamy poprawy. Tymczasem zostaliśmy uleczeni z jakiejś o wiele gorszej choroby, np. nowotworu, i nigdy nie będziemy mieć pojęcia o tym, że Bóg nas uleczył.

Skoro tak wielki dar otrzymujemy dla ciała, to co możemy powiedzieć o leczeniu przez ten sakrament chorób duszy, które są o wiele groźniejsze? Zwłaszcza, że choroba cielesna ma przeważnie przyczynę duchową. I tu również nie znamy wszystkich naszych duchowych bolączek.

Oprócz tego w sakramencie *jeleoswiaszczenia* zostają nam odpuszczone grzechy, z których zapomnieliśmy się wyspowiadać. Nie należą do nich grzechy celowo zatajone.

Dlatego też przystępować do tego sakramentu należy z wiarą. Taką samą, z jaką przychodzili chorzy do Jezusa Chrystusa i słyszeli: *Idź. Wiara Twoja uzdrowiła cię.*

W mojej parafii jest sprawowany w Wielką Środę po południu, tak więc jednego dnia można przystąpić aż do trzech sakramentów: Spowiedzi, Namaszczenia Olejem i Eucharystii. Jest to duży wysiłek, gdyż należy zachować post eucharystyczny i cierpliwie czekać kilka godzin na Liturgię, ale stan ducha, w jakim się potem znajduje człowiek jest trudny do opisania. Zupełnie inaczej przeżywa się potem kolejne dni Wielkiego Tygodnia i Święto Świąt – Paschę.

Uważam, że sakrament ten jest w dzisiejszych czasach szczególnie potrzebny i pomocny w kroczeniu prawosławną drogą.

VI. Spowiedź

Spowiedź (*pokajanie*) jest to sakrament, w którym wierny wyznaje swoje grzechy, a następnie przez odpuszczenie grzechów przez kapłana zostają mu odpuszczone grzechy przez Samego Jezusa Chrystusa.

Sakrament ten bierze swój początek od św. Jana Chrzciciela, któremu przychodzący do niego ludzie wyznawali swoje grzechy, a on następnie ich chrzczył.

Spowiedź ma na celu pojednanie człowieka z Bogiem. Grzesząc, oddalamy się od Boga, odrzucając Jego Miłość. Przygotowując się do spowiedzi musimy uświadomić sobie swój grzech, poczuć żal i skruchę, podjąć szczerą i twardą decyzję naprawienia błędu, a przede wszystkim musimy uwierzyć w Chrystusa i mieć nadzieję na Jego nieskończone miłosierdzie.

Spowiedź jest kuracją, terapią lekarską dla naszych chorób – grzechów. Tak jak sami nie potrafimy się dokładnie zbadać i postawić diagnozy, tak też bez kapłana – świadka i lekarza, nie dojdzie do pełnego uzdrowienia.

Oczywiście dużą rolę odgrywa tutaj doświadczony i mądry spowiednik, który potrafi odnaleźć przyczynę grzechu, i wyjaśnić ją spowiadającemu się. Dobry kapłan potrafi być łagodny, ale też i powinien umieć napiętnować grzech, jeśli go zbyt lekceważymy.

Sakrament Spowiedzi można by nazwać psychoterapią, ale o wiele wyższego rzędu, gdyż jest to jedyna „terapia”, która doprowadza do pełnego wyzdrowienia i opuszczenia grzechów.

W praktyce Cerkwi sakrament ten sprawuje się przed Eucharystią, nazywa się go nawet przygotowaniem do Eucharystii. Okresem najbardziej sprzyjającym Spowiedzi jest Wielki Post, którego charakter żywo przypomina drogę *pokajania*. Przez łzy i żal za grzechy dochodzimy do radości – Paschy.

Z powodu swego niezwykłego działania Wielki Post jest nazywany **wiosną duchową**. Taką wiosną, odradzając się życie duchowe, przeżył na pewno każdy z nas przygotowując się do sakramentu Spowiedzi – *pokajania*.

Roli, jaką w rozwoju duchowym odgrywa sakrament Spowiedzi, nie da się wycenić. Ludzie stają się coraz bardziej chorzy duchowo, więc coraz częściej potrzebują lekarza i dobrej terapii. Częste przystępowanie do Spowiedzi daje możliwość skutecznego wyleczenia chorób duszy i zapobieganiu nowych.

Spowiedź jest to Sakrament poprzez który, spowiadający się ze swoich grzechów, przy widzialnym kapłańskim rozgrzeszeniu niewidzialnie otrzymuje rozgrzeszenie od samego Jezusa Chrystusa. Ta definicja, zaczerpnięta z Prawosławnego Katechizmu, oddaje główny sens tego sakramentu. Misterium Spowiedzi (cs. Pokajanie), nazywane wymiennie pokutą, znane i praktykowane było już w Starym Testamencie. Ci, którzy zgodnie z Prawem Mojżeszowym składali Bogu ofiary za grzechy i wyrażali skruchę – dostępowali oczyszczenia z grzechów. W Nowym Testamencie sakrament Spowiedzi uzyskał nowy, głębszy wymiar. Został on ustanowiony przez samego Jezusa Chrystusa. Zwracając się do swoich uczniów rzekł im: „*przyjmijcie Ducha Świętego. Którymkolwiek grzechy odpuszczicie będą odpuszczone, a którym zatrzymacie będą zatrzymane*” (Jan 20,22 – 23). Apostołowie zaś spełniając wolę Pańską, przekazali tę władzę swoim następcom – pasterzom cerkwi Chrystusowej – i do dziś każdy wierzący prawosławny, spowiadając się ze swoich grzechów przed prawosławnym duchownym, może przez jego modlitwę otrzymać rozgrzeszenie – zupełne odpuszczenie grzechów.

Jak wiemy, pierwszym sakramentem, który staje się udziałem każdego chrześcijanina jest Chrzest. Poprzez Chrzest człowiek otrzymuje wybaczenie wszystkich swoich grzechów, które popełnił do tego momentu – na nowo się odradza, do „*życia duchowego, świętego*”, jak określa to Prawosławny Katechizm. Jednak w dalszym życiu, podczas nieustannej walki z grzechem, nie obywa się bez chwilowych porażek, upadków i odstępstw. Wywołują je pokusy zewnętrzne, jak i wewnętrzne namiętności. Dlatego też sakrament Spowiedzi jawi się niezbędnym „*środkiem*” do uzyskania przebaczenia za popełnione grzechy oraz krokiem w kierunku uzyskania „*duchowej czystości*”, bez której nie możemy wejść do Królestwa Niebieskiego.

Aby dokonał się ten sakrament, niezbędna jest ze strony spowiadającego się szczerza skrucha, żal z powodu swoich grzechów, pragnienie porzucenia grzechu i nie powtarzania go oraz wiara w to, że Sakrament Spowiedzi posiada siłę oczyszczenia i obmycia z grzechu osobę z głębi serca spowiadającą się – dzięki modlitwie duchownego. Poprzez spowiedź Bóg ogarnia Swą miłością pokutującego chrześcijanina, przebacza mu i jedna z Kościołem. Wyznanie grzechów jest to otwarcie sumie-

nia przed Bogiem i świadkiem Kościoła, którym jest kapłan. Święty Jan Chryzostom pisze: *„Czy popełniłeś grzech? Przyjdź do kościoła i żałuj za grzech; tutaj bowiem jest lekarz, a nie sędzia; tutaj się nikogo nie przestuchuje, lecz odpuszcza grzechy”*¹

Święty Jan Chryzostom dotyka tutaj bardzo istotnego zagadnienia. W Prawosławiu grzech pojmowany jest jako choroba duszy, choroba, z którą należy walczyć i z której należy się leczyć, a nie jako przestępstwo, za które należy ponieść karę. Stąd też w przytoczonym cytacie kapłan (lub biskup), który sprawuje sakrament Spowiedzi przyrównany jest do lekarza. I rzeczywiście, taka powinna być jego rola. Misterium Spowiedzi jawi się tutaj lekarstwem na chorobę duszy, jaką jest grzech; lekarstwem, które powinniśmy jak najczęściej przyjmować, dbając o nasze duchowe zdrowie.

Sakramentu Spowiedzi zazwyczaj dokonuje się w Cerkwi, lecz nie jest to niezbędny wymóg. Często jest tak, że w razie zachodzącej konieczności (np. choroba osoby chcącej przystąpić do Spowiedzi) dokonuje się go poza Świątynią. Praktycznie Sakrament Spowiedzi dokonuje się w następujący sposób. Przed przystąpieniem do św. Spowiedzi kapłan odczytuje modlitwy początkowe, psalm pięćdziesiąty oraz szereg modlitw wyrażających przykłady skruchy grzeszników i miłosierdzia Bożego względem nich. Następnie spowiadający się podchodzi do anioła na którym leżą Ewangelia i Krzyż, po czym kapłan odczytuje napomnienie skierowane do spowiadającego się. Napomnienie krótko, lecz treściwie ukazuje sens spowiedzi, mówi o odpowiedzialności spowiadającego się, o tym, iż stoi przed samym Chrystusem, a duchowny jest tylko świadkiem rozmowy spowiadającego się z Bogiem. Po tym człowiek który przystąpił do tego sakramentu wyznaje spowiednikowi wszystkie grzechy, które popełnił. Kapłan wysłuchuje ich i udziela pocużeń. Na zakończenie kapłan przykrywa głowę spowiadającego się „jepitrachilem” i czyta modlitwę: *„Panie, Boże zbawienia sług Twoich... okaż miłosierdzie słudze (służebnicy) Twemu (imię) i daj mu owoc pokuty, wybaczenie grzechów i rozgrzeszenie... pojednaj i przyłącz go ponownie do*

¹ Cyt. z Prawosławie Światło wiary i źrół doświadczenia, Lublin 1999, s 194

świętej Twojej Cerkwi w Chrystusie Jezusie, Panu naszym"¹. Po tej modlitwie kapłan wygłasza formułę rozgrzeszenia.

Sakrament Spowiedzi jest nieodzownym punktem w sakramentalnym życiu każdego prawosławnego chrześcijanina, nie wyłączając z tego samej kościelnej hierarchii. Częstotliwość przystępowania do tego sakramentu nie jest odgórnie narzucana, gdyż jest to indywidualna sprawa każdego człowieka, zależna od jego duchowego, czy też, moralnego „stanu”. Przyjmuje się, że powinno się przystępować do Spowiedzi nie rzadziej niż raz w roku. To jest absolutne minimum, lecz – niesłusznie – część wiernych przyjmuje to za pewną prawidłowość. Z tego Sakramentu zwolnione są jedynie osoby, które są nieświadome, czyli małe dzieci oraz ludzie dotknięci chorobą psychiczną, która uniemożliwia im rozróżnianie dobra i zła.

Misterium Spowiedzi, według prawosławnej tradycji powinno poprzedzać przyjęcie Eucharystii. Chociaż te dwa Sakramenty nie są ze sobą nierozzerwalnie powiązane, niemniej jednak przyjęcie Świętej Komunii staje się najbardziej pożądanym ukoronowaniem Sakramentu Spowiedzi. Tak jak przed przyjęciem Chrztu nie możemy przystąpić do komunii Świętego Ciała i Krwi Chrystusa, tak też nie wypowiadawszy się z grzechów, popełnionych po otrzymaniu Chrztu, nie jesteśmy godni tego największego daru.

Przystąpienie do Sakramentu spowiedzi powinno być poprzedzone pewnymi przygotowaniami. Po pierwsze, należy się głęboko zastanowić nad swoim życiem, dotychczasowym postępowaniem. Każdy z nas w swoim życiu popełnia grzechy. Przygotowując się do Spowiedzi, powinniśmy starać się je przypomnieć, jednocześnie spróbować dotrzeć do ich źródła, aby w przyszłości mieć szansę ustrzeżenia się ich. Niezbędne jest, aby przed przystąpieniem do tego sakramentu większy nacisk położyć na osobistą modlitwę. Jednocześnie, bardzo pożądanym w okresie przygotowywania się do Spowiedzi jest post.

Kapłan, pełniąc swoją duszpasterską posługę, nie może ograniczać się jedynie do wysłuchiwania grzechów, jakie popełnili spowiadający się i automatycznego rozgrzeszania ich. Gdyby tak było, Misterium

¹ Nauka o nabożeństwach prawosławnych, Białystok 1987 s 132

Spowiedzi bardzo by zubożało. Spowiednik utożsamiając się z grzesznikiem dźwiga z nim skutki grzechów, gdy za niego się modli. Tak jak spostrzegawczy lekarz stara się uleczyć rany, tak on uzdrawia z grzechów: daje radę, poucza, napomina... Kapłan posiada w swej mocy pewne środki, które stanowią swego rodzaju duchowe lekarstwo którym jest epitemia. Jest ona ściśle określoną regułą modlitwy, postu czy jałmużny, które odpowiednio przez kapłana wykorzystywane stają się uzdrawiającymi środkami. W ramach epitemii można zadać czytania duchowe, post, modlitwę, pokłony, dzieła miłosierdzia, a w skrajnych przypadkach pozbawienie Komunii Świętej przez pewien określony okres czasu.

Ważne jest, aby duszpasterz do każdego człowieka podchodził indywidualnie. Każdy człowiek jest inny, i wymaga to od kapłana zastosowania innych środków, pouczeń. Z tym też wiąże się funkcja ojca duchowego – spowiednika, który stale opiekuje się danym człowiekiem, zna go, jego problemy, wie, (nawet z doświadczenia), jak najlepiej mu pomóc.

Na zakończenie chciałbym powiedzieć, że nawet wielcy święci do ostatniego tchnienia modlili się o wybaczenie grzechów, mając siebie za wielkich grzeszników. Dają nam przykład, abyśmy i my prosili Boga, żeby pomógł nam uświadomić sobie własne grzechy i wypowiadać je. Uświadomienie ich sobie z jednoczesnym ich wyznaniem ze skruchą i żalem w Sakramencie Spowiedzi jest pierwszym krokiem do zbawienia. Kolejnym jest przemiana na lepsze swego życia (nawet w niewielkim wymiarze), do którego siły otrzymujemy w Sakramencie Spowiedzi, oraz Eucharystii.

VII. Eucharystia

Eucharystia (*pryczaszczenie*) to sakrament, w którym wierny pod postacią chleba i wina przyjmuje Ciało i Krew Chrystusa, co „daje życie wieczne” [Jan 6,56].

W tym sakramencie wypełnia i przejawia się cała Cerkiew. Cerkiew jest tam, gdzie sprawowana jest Eucharystia i członkiem Cerkwi jest ten, kto przystępuje do Eucharystii.

Poprzez Eucharystię wierni otrzymują wspólne Ciało i wspólną Krew z Chrystusem, zaczyna żyć w nich Chrystus. Tajemnica życia Bożego staje się tajemnicą życia ludzkiego, „aby wszyscy byli jedno jako Ty, Ojciec, we Mnie, a ja w Tobie, aby i oni w Nas jedno byli” [Jan 17, 21]. Czynimy tak na polecenie Samego Chrystusa, który ustanowił ten sakrament podczas Tajnej Wieczerzy. Pamięć o tym wydarzeniu czcimy w każdy czwartek, a szczególnie w Wielki Czwartek, gdy sprawowana jest Liturgia Św. Bazylego Wielkiego.

W zachodnim chrześcijaństwie brak oparcia na Świętych Ojcach spowodował podważenie prawdziwości Eucharystii i zastąpienie *jest* w słowach Chrystusa: „*To jest Ciało moje*”, słowem *znaczy*, co całkowicie zmienia istotę Eucharystii. Naprzeciw tym twierdzeniom zacytuję św. Jana Damasceńskiego, który powiedział: *Jeżeli Słowo Boże jest wszechmocne i Bóg rzekł „niech się stanie światłość” i stała się światłość, to gdy wskazał na chleb i rzekł „To jest Ciało moje”, chleb naprawdę stał się Ciałem, i jeśli powiedział: „to jest Krew moja”, wino naprawdę stało się krwią i jeśli powiedział: „czyńcie tak na moją pamiątkę”, to będziemy tak czynić do skończenia świata.*

To, że nie widzimy naszymi cielesnymi oczami ociekającego krwią ciała, wynika z miłosierdzia Bożego (bo wtedy nikt by nie przystąpił do Eucharystii). Ale to, że nie chcemy uznać *prełożenia* Duchom Świątym Św. Darów, spowodowane jest naszym niedowiarstwem. A jedynie wiarą możemy osiągnąć zrozumienie tej tajemnicy.

Jeżeli naszym celem jest Chrystus, to nie osiągniemy Go inaczej, jak tylko przez Eucharystię. Tylko wtedy będzie On żył w nas, jeśli będziemy chcieli Go przyjąć.

W modlitwach przed Eucharystią prosimy o to, aby posłużyła ona nam na uzdrowienie duszy i ciała, na odpuszczenie grzechów i przyjęcie Ducha Świętego. Dostrzegamy tu podobieństwo do Chrztu i Namaszczenia Mirrą – dwóch pierwszych sakramentów w życiu człowieka. Przystępując do Eucharystii otwieramy się jak naczynie gotowe do napełnienia Duchem Świętym.

Chciałbym tu podać przykład człowieka, którego znam już niemal dwadzieścia lat- prawie od urodzenia. Pamiętam go, jak chodził do podstawówki, miał duże problemy z nauką – powtarzał klasy. Mówiono o nim, że „cofnięty” itp. Miał problemy z alkoholem, a przez to z nauczycielami i samym sobą. Chodził jednak do cerkwi przysługiwać. Proboszcz naszej parafii pozwolił wtedy *pristlužnikom* chodzić co niedziela do *priczastija*, natomiast do spowiedzi mogliśmy przystępować raz w miesiącu. Razem z tym kolegą zaczęliśmy jeździć do pewnego monasteru na wakacje. Razem nauczyliśmy się robić *czotki*, czytać po cerkiewno- słowiańsku.

Zaczął mu lepiej iść w szkole. Skończył bez problemów podstawówkę i poszedł do zawodówki, ale już nie miał problemów z nauką i nauczycielami. Codziennie chodził na służby do cerkwi.

Kiedy moja Mama po raz pierwszy usłyszała, jak czytał w cerkwi 3. czas, powiedziała tylko :*Sława Bohu!* Teraz ten kolega jest mnichem w jednym z monasterów.

To był przykład na widoczne działanie Ducha Świętego na życie ludzkie. O jaki błąd popełniają rodzice, którzy nie przyprowadzają swoich malutkich dzieci do Eucharystii co niedziela! Przecież to właśnie w tym okresie, pierwszych lat życia, dziecko najszybciej się rozwija, najwięcej się uczy. I najlepszym prezentem, jaki może wtedy otrzymać to prezenty od Ducha Świętego, czyli Jego Dary.

Eucharystia jest celem i jednocześnie środkiem do przywrócenia tego upragnionego stanu sprzed upadku. Do życia z Bogiem, w Bogu i dla Boga.

Sakrament Eucharystii często umieszczany jest na trzecim miejscu wśród innych sakramentów. Nie należy jednak zapominać o tym, że w Bizancjum przez długie wieki trwały spory, co do ilości sakramentów. Zwłaszcza dyskutowano kwestię sakramentalności małżeństwa, życia monastycznego, wielkiego poświęcenia wody, pogrzebu i namaszczenia cesarz. Ostatecznie, pod wpływem teologii trydenckiej, Prawosławie uznało siedem czynności świętych za sakramentalne. Liczba siedmiu sakramentów ustaliła się definitywnie w XVII w. pod wpływem łacińskim. Trudno jest przeprowadzić granicę między sakramentami i obr-

zędami, przez które także udzielane są dary łaski. Warunki ich spełniania bywają przecież takie same jak i świętych sakramentów.

Wśród sakramentów należy szczególnie wyróżnić „sakramenty Ewangelii”, czyli chrzest i Eucharystię. Wszystkie inne są ustanowione przez Kościół, a nie przez Chrystusa, na podstawie Pisma Świętego. Wszystko, co powstało w Kościele, ma bezpośrednie lub pośrednie odniesienie do słów Chrystusa. Kościół został ustanowiony w całej swej pełni i wszystko, co w nim jest, wynika z woli Bożej, objawionej w Kościele i Kościołowi. Tam, gdzie istnieje zgromadzenie eucharystyczne, bez którego nie ma Kościoła, tam istnieją sakramenty.

Eucharystia włączona jest w siedem sakramentów, a tym samym postawiona w jednej linii z pozostałymi sakramentami. Eucharystia przewyższa jednak inne sakramenty bogactwem tajemnicy, miłości, wspaniałości daru i głębią. Wszystkie inne sakramenty mają charakter instrumentalny. Chrzest i bierzmowanie otwierają dostęp do Eucharystii, pokuta daje możliwość powrócenia po upadku do zgromadzenia eucharystycznego, kapłaństwo jest ustanowione celem przewodniczenia na zgromadzeniu eucharystycznym, przez małżeństwo mąż i żona w swym nowym powołaniu dopuszczeni są do Eucharystii, w sakramencie namaszczenia chorych olejem kościół modli się, aby nie został przerwany udział wiernego w tajemnicy Eucharystii. Poza tym w starożytności wszystkie sakramenty były sprawowane podczas Eucharystii, o czym do dzisiaj świadczy wezwanie „Błogosławione królestwo” na początku różnych sakramentów.

Eucharystia jest sakramentem sakramentów, centralnym i głównym sakramentem Kościoła, gdyż oznacza sakramentalną obecność Chrystusa. Życie i działalność każdego członka kościoła znajdują swój wyraz w zgromadzeniu eucharystycznym. Dlatego też odłączenie od Eucharystii jest odłączeniem od Kościoła. kościół jest tam, gdzie jest Eucharystia, gdyż jest ona ciałem Chrystusa. Obecność Chrystusa w Eucharystii jest przedsmakiem Jego wtórnego przyjścia. W Eucharystii On przychodził, przychodzi i przyjdzie. Przeszłość teraźniejszość i przyszłość jednoczą się, okazując pełnię kościoła w jego jedności i jedność w pełni

W Eucharystii stają się Ciałem Chrystusa. Dlatego też Eucharystia jest misterium kościoła, tajemnicą zgromadzenia i wspólnoty. Jedność Kościoła realizuje się w Eucharystii i dlatego Eucharystia jest misterium Katolickości, pokoju i miłości.

Kto nie uczestniczy w Eucharystii, sam siebie wyłącza z Kościoła. Między Kościołem i Eucharystią istnieje ścisły i wewnętrzny wzajemny związek. To Eucharystia jest fundamentem Kościoła i wyraża jego istotę. Kościół przez Eucharystię jest sakramentem wspólnoty i zjednoczenia.

Kościół lokalny jest częścią kościoła powszechnego i reprezentuje Kościół Boży. Kościół Boży identyfikuje się z kościołem lokalnym i w myśl eklezjologii apostoła Pawła dokonuje się to na zasadzie Ciała Chrystusa. Ciało Chrystusa jest Ciałem eucharystycznym, przeto kościół jest Ciałem Chrystusa w swym aspekcie eucharystycznym. Kościół dlatego jest zawsze jeden i doskonały, ponieważ jest Ciałem Chrystusa, którego nie można podzielić. Ta absolutna jedność dokonuje się dzięki eucharystii, która jednoczy wszystkich bez względu na pochodzenie, narodowość i wszystkich włącza do Chrystusa. Eucharystia jest wspólnotą świętych, wspólnotą całego Kościoła, jest okazaniem królestwa, o czym świadczy fakt, że rozpoczyna się od trynitarnego błogosławieństwa królestwa: „Błogosławione Królestwo Ojca i Syna i Świętego Ducha”,. Wezwanie to wskazuje, że Eucharystia jest początkiem królestwa Bożego. Prośby Liturgii obejmują cały świat. Eucharystia jest możliwa jedynie w Kościele, a kościół jest przede wszystkim zgromadzeniem eucharystycznym.

Eucharystii nie można celebrować bez ludu, gdyż kościół jest wspólnotą wszystkich. Prośba do Ducha Świętego, by zstąpił „na nas i leżące tutaj dary” znaczy, że Duch Święty działa przez cały Kościół, którego biskup lub prezbiter jest tylko przewodnikiem. Przez biskupa lub prezbitera modli się cały Kościół i ta modlitwa jest skuteczna, ponieważ Duch Święty utożsamia się z Kościołem. Biskup jest wyrazem jedności Kościoła, więc on głównie sprawuje sakrament, a to znaczy, że sakrament sprawuje cały Kościół. Władza biskupa wypływa z przewodniczenia Eucharystii. Tragiczne stało się stopniowe odejście od praktyki częstej Komunii. Święty Bazyli Wielki zachęcał do przyjmo-

wania Eucharystii cztery razy w tygodniu: „ w dzień Pański, w czwartek, piątek i sobotę, jak również w dni inne, jeśli przypada na nie obchód pamięci jakiegoś świętego”. Natomiast święty Jan Chryzostom nakazywał przyjęcie Eucharystii przynajmniej jeden raz w roku. Sobór lokalny w Agde w 506 r. postanowił, że żaden członek Kościoła nie może uważać się za chrześcijanina, jeśli nie przyjmuje Komunii w święto Bożego Narodzenia, Paschy i Pięćdziesiątnicy.

Każdy, kto przyjmuje Eucharystię czyni to „na odpuszczenie grzechów i na życie wieczne”. Uczestniczymy w Eucharystii nie tracąc swojej osobowości i swojej wolności. Eucharystia stanowi moment życia Kościoła, gdy przez Ducha Świętego wchodzi w historię. Kościół jest eschatologicznym ludem Bożym, realizującym się w Eucharystii. Apostoł Paweł całkowicie identyfikuje Kościół z Eucharystią i dla niego te dwa pojęcia są nierozdzielne. Mówiąc o Kościele w czasach apostoelskich zawsze mówiono o zgromadzeniu eucharystycznym.

Uczestnicy Eucharystii stają się „domem Chrystusa”, jego „współczłonkiem” i dlatego eucharystia nazywana jest „niebem na ziemi”. Ziemia bowiem zostaje w eucharystii podniesiona do poziomu nieba. Eucharystia uświęca nasze codzienne życie i im częściej będziemy w pełni uczestniczyć w Niej, przyjmując Ciało i Krew zbawiciela, tym nasze siły ciała i duszy będą częściej wzmacniane. Im dłużej będziemy chronić ten dar nieskalanym po zakończeniu liturgii tym świat i nasze codzienne życie będą lepsze i świętsze. Jeżeli nawet nie dane nam będzie przyjąć Eucharystię, lecz połączymy się w liturgiczną jedność z jej uczestnikami to łaska sakramentu obejmie i nas. Ważne byśmy zawsze starali się przystąpić do Stołu Pańskiego. Nie rezygnujmy więc z jak najczęstszego uczestnictwa w Eucharystii, by codziennego życia swego i świata nie pozbawić uświęcenia.

Wszystkie te rozdziały i myśli w nich zawarte prowadzą do wniosku, iż przez sakramenty łączymy się na nowo z Bogiem i otrzymujemy Jego Łaskę. Celem prawosławnej duchowości jest, jak już wcześniej wspomniałem, życie człowieka z Bogiem, w Bogu i dla Boga.

Tak więc skoro sakramenty i duchowość należą niepodważalnie do Cerkwi, to są to pojęcia nierozdzielnie ze sobą związane. Bez sakramentów **nie można** mówić o prawosławnej duchowości.

Na zakończenie chciałbym przytoczyć cytaty wybitnego teologa, Nicolasa Kabasilasa, podsumowujące temat:

„Sakramenty: oto droga, którą Bóg nam wytyczył, drzwi, które otworzył... tą drogą i tymi drzwiami przechodząc, powraca On do ludzi.”

Bibliografia:

Paul Evdokimov, Prawosławie, Warszawa 1986.

o. Aleksander Mień, Sakrament, Słowo, Obrzęd, Łuków 1992.

metropolita Filaret, Prostrannyj christijanskij katicchizis Prawosławnyja Kafoliceskija Wostocznyja Cerkwi, Białystok 1990 przed. Warszawa 1930.

przekł. Jakub Wujek, Biblia to jest księgi Starego i Nowego Testamentu, Kraków 1962.

IDEA LOGOS VO FILOZOFII SOKRATA, PLATÓNA, ARISTOTELA A STOIKOV¹

Vasyl Kuzmyk

Vývojom gréckej slovesnosti, písomníctva, literatúry a poézie vzniklo oficiálne štúdium *umenia slova* – rétoriky, dialektiky a logiky. Ide predovšetkým o umenie reči a logické myslenie. Prvými učiteľmi *umenia slova*² boli sofisti, ktorým patria obrovské zásluhy v rámci historicko-teoretického štúdia gréckej slovesnosti. Celá filozofia sofistov, ich eklektizmus alebo skepticizmus majú filologický charakter. Podľa ich názoru slovesnosť, nezávisle na svojom obsahu, má hodnotu sama osebe, aj preto sa slovo (logos) stalo predmetom štúdia.³

Sokrates⁴ do určitej miery vychádzal z učenia sofistov, ktoré svojou filozofiou prekonal. Ak ide o ideu *logos*, nehovoril o návrate k mytológickej ideológii, ale, naopak, vo svojom racionalizme ju rázne zamietal. Na rozdiel od *umenia slova*, učenie Sokrata je *filozofiou slova*, t.j. učením o myslí, o predstave ako obsahu slova.⁵

Sokrates ako prvý položil základy logike, náuke o *myslenom slove*, o predstave. V predstave našiel princíp a kritérium ľudského poznania.⁶ Podľa neho ľudská reč, myslenie či ľudské správanie by mali mať logický, racionálny počiatok v predstave, ktorý sa v nasledujúcej filozofii označuje ako *logos*. Rozumové *slovo (logos)*, ktoré človek márne hľadal v kozme, žije v ňom, a človek ho môže spoznať. V ľudskom rozume sa

¹ Tento vedecký článok je jedným z výsledkov riešenia vedeckovýskumného projektu *Fenomén slobody – hodnota kultúrnej a sociálnej identity* (VEGA č. 1/0276/11).

² Porovnaj KAPALKOVÁ, S. a kol.: *Hodnotenie komunikačných schopností detí v ranom veku: s testami a normami*. Bratislava 2010.

³ O tom pozri kompletný prehľad sofistiky: GRAESER, A.: *Řecká filozofie klasického období. Sofisté, Sokratés a sokratikové, Platon a Aristoteles*. Zv. 2. Praha 2000, s. 20-103.

⁴ 469-399 rokov pred Christom.

⁵ Pozri ЛОСЕВ, А.: *История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон*. Москва 1969, s. 68-72.

⁶ Pozri GRAESER, A., cit. dielo, s. 137-142.

logos vníma ako *univerzálny princíp*,¹ preto môže slúžiť ako počiatok pravého správania človeka vo vzťahu k vonkajšiemu svetu.

Následne, po filozofii Sokrata pojem *logos* dostáva hlavne význam *predstavy* ako nejaký produkt, výsledok. V takomto duchu sa celý antic-
ký idealizmus, ktorý má počiatky v učení Sokrata, charakterizuje ako filozofia predstavy. Keďže človek má možnosť poznať jestvujúce pro-
stredníctvom predstáv, jestvujúce sa zhoduje s týmito predstavami a je definované ako niečo, čo je pochopiteľné rozumom. Jestvujúce je *idea*, t.j. objekt predstavy.

Vo filozofii Platóna² nachádzame aspekty približujúce ideu *logos*. Môžeme ich sledovať v učení o ideí ako objektívnej mysli, v učení o svete ideí, ako absolútnej norme, cieli a príčine všetkého. Vo filozofii Platóna sa stretávame tiež s učeníom o božskom rozume, ktorý panuje vo vesmíre, tvorí, zakladá ho.³ Platón na niektorých miestach svojich spi-
sov priamo hovorí o otcovi, demiurgovi,⁴ alebo stvoriteľovi sveta,⁵ aj keď jeho slová do určitej miery dostávajú svoje mytologické zafarbe-
nie.

Podľa Platóna idey sú samostatné objektívne podstaty. Najvyššia z nich objíma a podmieňuje všetky ostatné, je *idea dobra* – ideál, ktorý je nad všetkým poznateľným a všetkým poznaným, nad každým bytím a každým rozumom. Táto idea je transcendentným ideálom. Je prvopo-
čiatkom bytia a rozumu.⁶ Podľa súčasného pravoslávneho teológa V. Zeňkovského najvyššia idea dobra podobne ako aj celý svet ideí je pre Platóna rozumom kozmu, zmyslom a príčinou všetkých vecí, ich boh (ideál) a stvoriteľ.⁷

¹ Pozri *Энциклопедический словарь*. Том 17а. Red. И. А. Андреевский. С.-Петербург 1896, s. 901.

² 428-347 rokov pred Christom.

³ Pozri ТРУБЕЦКОЙ, С.: *Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование*. Москва 2000, s. 33.

⁴ Pohľad na učenie o demiurgovom rozume pozri REALE, G.: *Platón. Pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. Praha 2005, s. 421-588.

⁵ Pozri CRESCENZO, L.: *Пříběhy řecké filozofie. Sokrates a ti druzí*. Praha 2004, s. 73.

⁶ Pozri GRAESER, A., cit. dielo, s. 208-210.

⁷ Pozri ЗЕНЬКОВСКИЙ, В.: *Проблема космоса в христианстве*. In: *Живое предание. Православие в современности*. Москва, Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. s. 74.

Platón vo svojom učení o ideách vychádza z logickej dialektiky Sokrata a jeho nábožensko-mravného idealizmu, jeho viery v ideál rozumu a dobra. Podľa súčasného filozofa G. Reale Platón vybudoval svet ideí nad materiálnym svetom mimo času a priestoru, a zároveň uznal, že každá idea existuje večne, absolútne, odpútane od všetkého, existuje nezmeniteľne a samostatne. Súhrn všetkých ideí je dokonalým bohom, ktorý je nad svetom a nemá účasť na zlých skutkoch materiálneho sveta. Svet ideí je prostredníkom medzi bohom a materiálnym svetom.¹

Obsahovo iné učenie Platóna nájdeme v jeho diele *Štát*. V tomto dialógu sa idey menia na konečné príčiny, nakoľko všetky sa zjednocujú s jedným najvyšším ideálom, s jedným spoločným cieľom – s ideou dobra. Práve idea dobra ich všetky robí rozumnými, konečnými príčinami, ideálnymi cieľmi jestvujúceho. Idea dobra sa stáva analogickou slnku, ktoré dáva všetkému existenciu a svetlo. Podobne, ako je slnko vo viditeľnom svete príčinou nielen svetla, ktoré umožňuje, aby veci boli viditeľné, ale tiež príčinou vzniku, rastu a výživy bytostí, tak aj tento absolútny ideál, toto božské *dobro*, ako ho definuje Platón, je pre všetko príčinou poznávania a príčinou bytia. Ideál je pravým cieľom bytia, jeho vnútorným základom. Všetky idey smerujú k tejto idei a podriaďujú sa jej. Platón v neskoršom období svojich filozofických úvah sa opäť vracia k otázke *jedného a mnohého*², ktorú rieši v duchu pytagorizmu.³

Vo všeobecnosti je známe, že filozofia Aristotela je odlišná od filozofie Platóna. Pre obidvoch predstava alebo logos, ktorým sa určuje nejaká vec, je pravou podstatou tejto veci, jej objektívnou formou. Avšak, skutočná podstata nemôže byť abstraktnou ideou, ktorá existuje len v našom rozume. Preto Aristoteles nedáva skutočnosť do protikladu nereálnemu Platónovmu *svetu ideí*.⁴ V tejto súvislosti A. Graeser tvrdí, že pravá filozofia podľa Aristotela sa nevyhýba skutočnosti, nepopiera ju, ale ju poznáva. Keďže predstava sama objektívne určuje to, čo existuje, patrí jej pravá skutočnosť. Nie je to len abstraktná idea, ktorá sa dáva

¹ Pozri REALE, G., cit. dielo, s. 174.

² Pozri REALE, G., cit. dielo, s. 190-203.

³ Pozri ТРУБЕЦКОЙ, С., cit. dielo, s. 36.

⁴ Pozri Энциклопедический словарь, cit. dielo, s. 901.

do protikladu javu alebo matérii, ale činná sila alebo energia, ktorá sa vteľuje do matérie a formuje ju.¹ Preto si dovoľíme tvrdiť, že *logos* Aristotela je nielen formou, ktorá formuje všetky veci, ale aj ich prvopríčinou a zároveň konečným cieľom, ktorý zvnútra určuje genézu vecí, ich vývoj a zloženie.² Podľa Aristotela práve logom – predstavou sa určuje všetko to, čo je poznateľné v skutočnosti – forma, prvopríčina a konečný cieľ všetkého. V učení Aristotela o logu sa tiež stretávame s dualizmom, ktorý nám približuje vzájomné pôsobenie ideálneho a materiálneho počiatku. Ide o vzájomný vzťah medzi logom a konkrétnymi zmyslovými vecami.³

Ak ide o stoickú filozofiu, stoicizmus bol predovšetkým osvieten-skou filozofiou. Avšak, stoici v porovnaní so svojimi predchodcami⁴ dokázali vysvetliť vzájomné pôsobenie ideálneho a materiálneho počiatku, vzájomný vzťah loga a konkrétnych zmyslových vecí. Túto otázku vyriešili tým, že uznali jednotu obidvoch počiatkov.⁵ Uznali v logu nielen ideálny počiatok, ktorý určuje formu vecí, ich genézu a konečný cieľ, ale aj materiálny počiatok, pretože podľa stoeckej filozofie sa nedá ináč vysvetliť vzájomné pôsobenie ducha a matérie, formy a hmoty.⁶ Stoici vlastne umožnili logu to, aby mohol byť podstatou vecí, ale zároveň zahrňal do seba aj ich matériu. Preto *logos* v stoeckej filozofii je všetkým: božstvom, prírodou, rozumom, alebo substanciou sveta.⁷

Logos je ústredným pojmom pre stoickú filozofiu. Stoici, podobne ako Herakleitos Efezský, ho používali ako psychologický a metafyzický termín k označeniu božskej funkčnej moci, ktorá dáva vesmíru jednotu, súlad a zmysel. Preto *logos* je označovaný ako oheň, rozum, univerzálny rozum, kozmický princíp, svetový zákon, poriadok a zmysel sveta.

¹ Pozri GRAESER, A., cit. dielo, s. 302-316.

² Pozri ЗЕНЬКОВСКИЙ, В., cit. dielo, s. 74-75.

³ Pozri ТРУБЕЦКОЙ, С., cit. dielo, s. 42-46.

⁴ Napr. Aristoteles.

⁵ Pozri LONG, A.: *Hellénistická filosofie. Stoikové, epikurejci, skeptikové*. Praha 2003, s. 184-185.

⁶ Pozri ТРУБЕЦКОЙ, С., cit. dielo, s. 48-53.

⁷ Pozri LONG, A., cit. dielo, s. 186-187.

Logos je aj ľudskou schopnosťou mať vzťah k niečomu. Je princípom skutočného poznania a správneho ľudského správania.¹

Idea *logos* v stoickej filozofii prvýkrát dostáva religiózne zafarbenie. Stáva sa mravno–teologickou teóriou, na ktorej sú postavené všetky tri odvetvia stoickej filozofie: fyzika, logika (náuka o logu) a etika (žiť v súlade s logom).² Logos u raných stoikov má význam ideálneho základu sveta, v ktorom účinkujú ojedinelé *logi*. Tieto *logi* sú podobné semenám, ktoré majú v sebe ukrytú tvorivú silu. Podľa M. Posnova ideálny základ sveta – kozmický logos je semenom sveta, ktoré v sebe zahŕňa všetky ojedinelé *logi* – semená všetkých vecí. Každé semeno zahŕňa v sebe ideu, rozumný počiatok a zároveň, podobne ako kozmický logos je aj materiálnym počiatkom. Tieto *spermatické logi* z neho vychádzajú a vracajú sa k nemu späť. Prostredníctvom nich *kozmickej logos* zakladá a formuje všetko.³

Stoici popierajú večnosť sveta, ale uznávajú večnosť jeho základu, jeho kozmického loga. Podľa stoicizmu svety sú dočasné a vznikajú z kozmického loga, v ktorom je všetko obsiahnuté ako v embryu.⁴ Z uvedeného vyplýva, že kozmický logos ako semeno dáva podobu beztvarej hmote, celému vesmíru, resp. zakladá a formuje všetko.

Podobný religiózny panteizmus stoickej filozofie sa rozšíril aj na antropológiu. Človek tiež vlastní logos, alebo rozum, ktorý je emanáciou alebo nejakým vyžarovaním božského loga. V rámci stoickej antropológie je o človeku povedané, že vlastní *logos* vo svojom vnútri, ale zároveň je vyjadrený v reči. V stoickej etike sa pre človeka *logos* stáva vzorom či normou, podľa ktorej žije v súlade s prírodou.⁵

Nasledujúca stoická filozofia rozvíjala ideu *logos* duchu stredného stoicizmu, ktorého hlavným predstaviteľom bol Poseidónios.⁶ Poseidó-

¹ Pozri ZOZULAK, J.: *Filozofia, teológia, jazyk*. Prešov 2005, s. 22-23. O rôznych významoch termínu *logos* v rámci stoickej filozofie pozri ТРУБЕЦКОЙ, С., cit. dielo, s. 54-69.

² Pozri LONG, A., cit. dielo, s. 152-155.

³ Pozri ПОСНОВ, М.: *Гностицизм II. века и победа христианской Церкви над нимъ*. Брюссель 1991, s. 9-14.

⁴ Pozri ЗЕНЬКОВСКИЙ, В., cit. dielo, s. 75.

⁵ Pozri СИДОРОВ, А.: *Курс патристики. Возникновение церковной письменности*. Москва 1996, s. 176-177.

⁶ II-I. storočie pred Christom.

nios sa snažil stotožniť platónske idey so zárodočnými princípmi – spermatickými logi. Rozvíjal teóriu, ktorá neskôr mohla mať veľký význam práve pre kresťanské učenie. Podľa neho v kozmickom logu sa nachádzajú logi vecí ako idey a formy. Tieto logi nie sú oddelené od kozmického loga, ale sú jeho tvorivé myšlienky. Aj keď kozmický logos je imanentný svetu ako jeho základ, v ňom spočíva ideálny a nasledovne večný súhrn ideí alebo logi.¹ Takáto teória sa stala východiskovou pre kozmológiu Filóna Alexandrijského a po určitých zmenách prešla aj do kresťanského učenia.

Zoznam bibliografických odkazov:

- CRESCENZO, L.: *Příběhy řecké filozofie. Sokrates a ti druzí*. Red. Z. Kárník. 1. vydanie. Praha 2004. ISBN 80-86569-66-7.
- Энциклопедический словарь. Том 17а. Red. И. А. Андреевский. 1. vydanie. С.-Петербург 1896. s. 900-902.
- GRAESER, A.: *Řecká filozofie klasického období. Sofisté, Sokratés a sokratikové, Platon a Aristoteles*. Zv. 2. Red. A. Havlíček. 1. vydanie. Praha 2000. ISBN 80-7298-019-X.
- KAPALKOVÁ, S. a kol.: *Hodnotenie komunikačných schopností detí v ranom veku: s testami a normami*. 1. vydanie. Bratislava 2010. ISBN 978-80-89113-83-5.
- LONG, A.: *Hellénistická filozofie. Stoikové, epikurejci, skeptikové*. Red. J. Janda. 1. vydanie. Praha 2003. ISBN 80-7298-077-0.
- ЛОСЕВ, А.: *История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон*. 1. vydanie. Москва 1969.
- ПОСНОВ, М.: *Гностицизмъ II. века и победа христианской Церкви над нимъ*. 2. vydanie. Брюссель 1991.
- REALE, G.: *Platón. Pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. Red. A. Havlíček. I. vydanie. Praha 2005. ISBN 80-86005-23-2.

¹ Pozri ЗЕНЬКОВСКИЙ, В.: cit. dielo, s. 75-76.

- СИДОРОВ, А.: *Курс патрологии. Возникновение церковной письменности*. 1. vydanie. Москва 1996.
- ŠAFIN, J.: *Sofia v dejinách. Fragmenty z dejín učenia o Sofii*. 1. vydanie. Prešov 2005. ISBN 80-8086-350-6.
- ТРУБЕЦКОЙ, С.: *Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование*. 2. vydanie. Москва 2000. ISBN 966-03-1033-1.
- ЗЕНЬКОВСКИЙ, В.: Проблема космоса в христианстве. In: *Живое предание. Православие в современности*. Москва, Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. s. 71-91. ISBN 5-89100-011-3.
- ZOZULAK, J.: *Filozofia, teológia, jazyk*. 1. vydanie. Prešov 2005. ISBN 80-8068-352-2.

ALTERNATÍVNA ŠKOLSKÁ EDUKÁCIA V SPOLOČNOSTI (WALDORFSKÁ ŠKOLA)¹

Maroš Šíp

Úvodom

Slovensko je bohaté na rôzne multikultúrne náboženské filozofie, ktoré v súčasnosti sú skôr módnymi trendmi sekularizovanej spoločnosti. Obrovské množstvo zahraničných importov núti k zamysleniu nad potrebami stále niečoho nového. Samozrejme, je nezmyselné, až by som povedal naivné si myslieť, že takýto trend nebude ďalej pokračovať, pretože dopyt po nových skúsenostiach je priamoúmerný sociálnemu napätiu či už v rodinách alebo aj v celej spoločnosti. Vychádzajúc z tohto tvrdenia, tieto novodobé filozofie atakujú aj rôzne vzdelávacie inštitúcie, ktoré sú obťažované konvenčnými „mantinelmi“ vzdelávacej politiky štátu. Jednou z takýchto foriem je všeobecne dobre známa Waldorfská škola.

V tomto článku sa zameriavame na priblíženie systému alternatívneho školského systému, ktorý „vychádza z waldorfskej pedagogiky prameniacej z antropozofie, okultno-ezoterického-synkretického učenia vybudovaného na osobných transcendentných poznatkoch jeho zakladateľa Rudolfa Steinera.“² Hlavným cieľom waldorfskej školy (WŠ) je podľa Steinera „výchova dorastu pre antropozofické myšlienky.“³

Forma výučby alebo máme učebnice?

Z alternatívnych vzdelávacích systémov je zrejmé, že nebudú postupovať v šľapajach konvenčnej školy. Ich výber formy výučby je niekedy do značnej miery modifikovaný až nejasný pre samotných žiakov

¹ Táto štúdia je výsledkom riešenia vedeckovýskumného projektu: Fenomén slobody – hodnota kultúrnej a sociálnej identity, VEGA č. 1/0276/11.

² ROUČKOVÁ, D.: Deti v sektách (11). In: Rozmer. Časopis pre kresťanskú duchovnú orientáciu, roč. XIII., č. 3. Bratislava 2010, s. 9.

³ Tamže.

i rodičov.¹ Systém výučby je u každého učiteľa individuálny. WŠ nemá učebnice, žiaci si opisujú z tabule do tzv. „epochových zošitov“. Učivo je rozvrhnuté do epoch². Pre rodiča z toho vyplýva, že jedinou možnosťou zistiť, čo preberá jeho ratolesť v škole, je nahliadnuť len do epochových zošitov.³

Napríklad na hodinách prírodopisu (5. ročník) je evidentne cítiť myšlienky antropozofie. Samotné učivo pozostáva z informácií o človeku: „Nohy nás nesú svetom a slobodné ruky môžeme použiť na premenu sveta.“; „V končatinách trávenia sídli vôľa.“; „Vo vôli nebudeme, ale spíme.“ Človek sa prirovnáva postupne k jednotlivým zástupcom živočíchov podľa živlu, ktorý k životu potrebujú.“ Žiaci sú poučení, že „vývoj zvierat je jednostranný, naproti tomu človek sa vyvinul v rozmanitosť (býk disponuje vôľou, orol myslením, lev je symbolom duše). A človek, ktorého kroky strážny anjel vedie, len ten v sebe spojuje, čo orol, lev a býk má iba pre seba. Životné prejavy človeka sa porovnávajú so životnými dejmi rastlín a rastlinný i ľudský organizmus sa vnímajú ako podobné („Rastlina je obráteným človekom.“).“⁴

V tomto kontexte je pre žiakov dôležité, aby si uvedomili ich nadradený status, oplývať božským.⁵

Na ďalších riadkoch sa pozrieme na konkrétne zápisky žiakov WŠ, kde dôležitou súčasťou sú citáty Steinera:

„Čo je to nerv? Nerv je niečo, čo sa neustále chce zmeniť na kosť. Tomu, aby sa zmenil na kosť, bráni len skutočnosť, že súvisí ešte s niektoými alebo nie nervovými prvkami ľudskej prirodzenosti. Nerv

¹ K tomu bližšie pozri ДВОРКИН, А.: *Сектоведение*. Нижний Новгород 2000, s. 621 a nas.

² Celý vyučovací proces „prebieha v tzv. epochách, ktoré sa odôvodňujú možnosťou hlbšieho „prežitia si“ učiva. Žiaci sa v priebehu troch týždňov učia v hlavnom vyučovancom bloku dňa jediný predmet, ku ktorému sa opäť vracajú až v ďalšom polroku. Takto sa vyučujú všetky disciplíny s výnimkou jazykov, umeleckých a ručnoprácných predmetov a telocviku (eurytmie). (WŠ ako súčasť komunity)“. In: ROUČKOVÁ, D., cit. dielo, s. 10.

³ Pozri tamže.

⁴ Tamže.

⁵ (online). [cit. 2012-06-28]. Dostupné na internete: <<http://www.sysifos.cz/index.php?id=vypis&sec=1165077007>>

chce stále kostnatieť, stále je hnaný k tomu, aby odumieral, ako kosť v človeku je vždy vysokou mierou niečím, čo odumrelo.“¹

„Waldorfská pedagogika² odmieta teóriu atómových modelov, lebo podľa nej (podľa antropozofie) všetko, čo sa deje v prírode, je prejavom duchovného plánu. Bájnny kontinent Atlantis (Atlantída) sa pokladá za pôvod všetkého života. Rastliny nevznikli plynulým vývojom, boli špeciálne vytvorené duchovnými silami. Steiner taktiež vysvetlil smer rastu rastlín. Za ten sú zodpovední škriatkovia, gnómovia, ktorí nenávidia zem, a preto všetko odstrúkujú von od zeme. Preto rastú rastliny von do svetla a vlhka, kde sa do ich listov usadzujú víly, undiny.“³

Poznámky žiakov naznačujú ich pedagogický zámer. Vysvetlenie, že škriatkovia a víly regulujú smer rastliny, je pre súčasnú elementárnu školskú edukáciu neprijateľné. Je priam nevyhnutné, aby sa konfrontovala klasická školská výučba a osnovy predmetov s alternatívnymi školskými osnovami. V tomto prípade je veľmi dôležité aby deti, ktoré sú v alternatívnom školstve vychovávané, mali možnosť spoznávať aj učenie klasického školstva, ktorého sa osnovy v oblasti fauny a flóry opierajú o súčasné vedecké poznatky. Každoročné konfrontačné stretnutia by v tom len pomohli rodičom zorientovať sa vo výučbe alternatívnych škôl.

Úloha antropozófa v edukačnom procese

Ak sa chce niekto podieľať na učení vo WŠ je nevyhnutné, aby si každý učiteľ, ktorý nadobudol vysokoškolské vzdelanie na Slovensku podľa Zákona⁴ č. 131/2012 Z. z. doplnil aj vzdelanie v oblasti antropozofie. WŠ dokonca nepovažuje súčasné vysokoškolské vzdelanie učiteľa za adekvátne požiadavkám a poslaniu Rudolfa Steinera. Pre ich systém

¹ STEINER, R.: Waldorfská pedagogika: Metodika a didaktika. Opherus, Semily 2003. Podľa ROUČKOVÁ, D., cit. dielo, s. 10.

² K tomu bližšie pozri BLEY, S. a kol.: *Malý slovník sekt.* Kostelní Vydří 1998, s. 128.

³ HEŘT, J.: Waldorfské školství – antroposofie (1998) – <http://www.zine.cz/mirror/AZOId/occam/waldorf.htm>. Podľa ROUČKOVÁ, D., cit. dielo, s. 11. (Táto internetový odkaz už nie je k dispozícii, ale uvádzame ju podľa autorky Roučkovej).

⁴ Od februára bol tento Zákon novelizovaný č. 57/2012 Z. z. Účinnosť nadobudol 1. apríla 2012. (online). [cit. 2012-06-28]. Dostupné na internete: <http://www.uips.sk/sub/uips.sk/images/PKvs/z57_2012.pdf>

vzdelávania sú prakticky nepoužiteľní. Vyžaduje sa nutnosť „rekvalifikácie“ a kompetentnosti. Obhajujú sa slovami: „Vzdelanie, ktoré budúci učiteľ získa na vysokej škole pedagogickej alebo na univerzite, je pre waldorfskú školu v mnohom nevyužiteľné. Preto je pre waldorfské školy vlastné vzdelávanie učiteľov životnou nutnosťou. (...) Základom je dôkladné štúdium antropozofickej antropológie.“ Budúci učitelia na WŠ študujú štvorročné štúdium na Freie Hochschule v Štutgarte (Slobodná vysoká škola). Tu je hlavnou náplňou štúdium tanca, spevu, maľovania a, samozrejme, diela Rudolfa Steinera. Po týchto štyroch rokoch by mal byť absolvent schopný pracovať ako triedny učiteľ od 1. po 9. triedu a vyučovať kompletne všetky predmety.“¹

Podmienky kvalifikácie učiteľa - antropozofa

Po „iniciačnom“ procese je učiteľ schopný výučby vo WŠ. Požiadavky na učiteľa sú jasné. Vyžaduje sa vysoká miera inteligencie a umeleckého cítenia. Vyžaduje sa zručnosť v remeselníckych prácach, dôležitým je kontakt so žiakmi. Nevyhnutným v tomto procese je „vzdelanie a ďalšie sebvzdelávanie waldorfského učiteľa, na jeho zodpovednosť voči sebe, deťom i spoločnosti. České združenie pre waldorfskú pedagogiku organizuje semináre pre učiteľov WŠ (materskej, základnej i strednej) a antropozofia pomáha učiteľom zvládnuť tieto náročné podmienky. Základom pedagogického vzdelania učiteľov WŠ je štúdium vrstiev ľudskej individuality, ich procesov a zákonitých premien.“²

Antropozofické spoločnosti sa snažia uchopiť všetky stupne výchovno-vzdelávacieho procesu. Je evidentné, že ich cieľom je ponúkať alternatívu voči konvenčnému vzdelávaniu a zamerať sa na mystický rozmer ľudskej individuality, ktorý je fantáziou Steinera koncipovaný vo vzdelávacom procese WŠ.

¹ ROUČKOVÁ, D., cit. dielo, s. 13.

² Tamže.

Klasifikácia žiakov

K tomu, aby sme reálnejšie pochopili školskú edukáciu vo WŠ, pozrime sa na hodnotenie žiakov. Samozrejme, keďže WŠ je alternatívou, ako sme spomínali vyššie, hodnotenie je taktiež odlišné. Preferuje sa slovné hodnotenie. Učiteľ túto formu hodnotenia rozloží do dvoch častí. V prvej je báseň o žiakovi, ktorú vytvoril sám pedagóg a je určená výlučne pre žiaka samotného. V druhej časti hodnotenia sa prikláňa k vyhodnoteniu celoročného štúdia žiaka, taktiež slúži ako rada do budúcnosti pre rodičov žiaka. Hodnotenie žiakov vychádza z dvoch oblastí:

1. myšlienково-poznávacej - sleduje učiteľ utváranie myslenia, jeho kvality a vlastnosti, pozoruje myšlienkové operácie, utváranie predstáv, pamäti, fantázie a procesy spojené s vnímaním.

2. citovo-zážitkovej oblasti - pozoruje učiteľ prežívanie žiaka v mnohých činnostiach. Príkladom môže byť citové zafarbenie hlasu v dramatizácií, písanie slohu, prežívanie vo vzťahu k prírode a v sociálnom spoložití. V oblasti tretej, činnostno-volnej, sa napokon zaoberá všetkým, čo súvisí s jeho schopnosťou konať, napríklad prejavmi jemnej a hrubej motoriky, oblasťou prejavov aktivity či pasivity, záujmu, vytrvalosti, schopnosti prekonávať prekážky, dosahovať ciele.¹

Záverom

Systém WŠ je v mnohom zaujímavý. Pre niektorých rodičov je to jediná možnosť, aby ich deti mohli „študovať“, keďže na štátnych školách mávajú problémy s vyučovacím procesom. Nevýhodou WŠ je fakt, že od 1. až do 9. triedy elementárne vedomosti ponúka jeden jediný pedagóg vo všetkých predmetoch. Rovnako i konfrontácia s klasickými školami, ktorá v súčasnosti absentuje, by v mnohom poukázala na negatíva waldorfskej pedagogiky.

¹ ROUČKOVÁ, D., cit. dielo, s. 13.

Zoznam bibliografických odkazov:

- BLEY, S. a kol.: *Malý slovník sekt.* Kostelní Vydří 1998. ISBN 80-7192-246-3.
- CAP, A.: Abrahám a jeho polygamia, alebo prečo mal významný staro-zákonný patriarcha tri ženy? In: *Sociálna a duchovná revue. Vedecko – odborný recenzovaný zborník.* Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2010, roč. I., č. 2, s. 68-72. ISBN 978-80-555-0180-2.
- CAP, A.: Polygamia kráľa Šalmúna – morálna a náboženská kríza a rozpad Izraelského kráľovstva. In: *Sociálna a duchovná revue. Vedecko – odborný recenzovaný zborník.* Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU v Prešove 2010, roč. 1, č. 4, s. 77-80. ISSN 1338-290X.
- ДВОРКИН, А.: *Сектоведение.* Нижний Новгород 2000. ISBN 5-88213-050-6.
- HANGONI, T.: Vzťah sociálneho pracovníka a klienta. In: ONDRUŠOVÁ, Z. a kol.: *Základy sociálnej práce.* Brno 2009, s. 78-84. ISBN 978-80-7392-109-5.
- KUZYŠIN, B.: Filozofia v historickom kontexte kresťanského vzdelávania. In: *Nipsis, časopis zaoberajúci sa otázkami teológie, filozofie, etiky a duchovnosti v spoločenskom kontexte.* PU v Prešove, Prešov 2009, roč. 4, č. 1, s. 39-45. ISSN 1337-0111.
- MACHALOVÁ, M.: Rozvoj individuálneho potenciálu. In: *Grafológ. Časopis slovenskej grafologickej spoločnosti,* roč. XVII, č. 35, s. 3-6. ISSN 1335-8790.
- NIKULIN, A.: Dušpastierska starostlivosť pri psychických ochoreniach. In: *Sociálna a duchovná revue. Vedecko – odborný recenzovaný zborník.* Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2010, roč. I., č. 3, s. 41-48. ISBN 978-80-555-0213-7.
- ROUČKOVÁ, D.: Deti v sektách (11). In: *Rozmer. Časopis pre kresťanskú duchovnú orientáciu,* roč. XIII., č. 3. Bratislava 2010, s. 9. ISSN 1335-2660.
- STEINER, R.: *Waldorfská pedagogika: Metodika a didaktika.* Opherus, Semily 2003.

Internetové odkazy:

(online). [cit. 2012-06-28]. Dostupné na internete:

<http://www.uips.sk/sub/uips.sk/images/PKvs/z57_2012.pdf>

(online). [cit. 2012-06-28]. Dostupné na internete: <<http://www.sysifos.cz/index.php?id=vypis&sec=1165077007>>

LENIVOSŤ – PSYCHOLOGICKÁ TERRA INCOGNITA?

Lucia Drotárová – Igor Tyšš

*Lenivosť pohruzuje do hlbokého spánku,
ten, čo zaháľa, bude hladovať.
(Príslovia 19, 15)*

Lenivosť. Pojem patriaci do bežnej slovnej zásoby súčasného človeka rovnako ako človeka žijúceho pred stovkou či tisíckou rokov, a nie je pravdepodobné, že by sa to v ďalších generáciách zmenilo.

Lenivosť je vnímaná ako významný problém – laicky diagnostikujeme deti či žiakov ako lenivých, a tým problémových, lenivých mužov a ženy ako problémových životných partnerov či ako problémových pracovníkov (kolegov, podriadených, vedúcich atď.). Ako lenivé označujeme (a vnímame) celé skupiny – a ide vždy o negatívne stereotypy.

Z teologického pohľadu je problematika lenivosti neignorovateľná. Nie je ale len témou teológie ako vedy; je pre každého radového veriaceho, ale i ateistu neignorovateľnou súčasťou vnímania sveta, seba samého i ostatných ľudí.

Lenivosť je jedným zo siedmich hlavných hriechov; takto bývajú nazývané, pretože každý z nich je „akoby hlavou alebo prameňom, z ktorého vyvierajú nové iné hriechy“¹. Lenivý je „ten, kto sa vyhýba práci a rád zotrúva v nečinnosti“². V náboženskej výchove sa veriaci stretne i s definíciou, že lenivosť je „nečinnosť, prázdne prežívanie času bez nejakého úžitku“³.

Je preto viac než zaujímavé, že problematika lenivosti nepatrí medzi významné témy psychológie – ba sa dá povedať, že je psychológiou ignorovaná. Pojem lenivosť⁴ sa nenachádza v psychologických¹ ani pedagogických slovníkoch. A neobsahujú ho ani staršie slovníky².

¹ Sv. Gorazd II. *Pravoslávny katechizmus*, s. 139.

² Tamtiež.

³ *Svätá história starého zákona*, s. 58.

⁴ S výnimkou pojmu sociálna lenivosť, pozri časť „Sociálna psychológia“.

Samozrejme, pri pokuse „zmapovať“ lenivosť v pojatí psychológie počítame aj s možnosťou, že tento pojem je proti laickému vnímaniu významu posunutý, respektíve že daná veda pokrýva túto oblasť iným pojmom. V psychológii je toto pomerne časté. Ako príklad uveďme pojem *prosociálne správanie*, ktoré by sme mohli charakterizovať ako podskupinu teologických „evanjeliových cností“ v zmysle vzťahu k druhým ľuďom, ako dobrotivosť, zhovievavosť, česťnosť a ďalšie³. Inde dochádza k čiastočnému prekryvaniu, a teda k posunutému chápaniu a odlišnému poňatiu významu daného pojmu (napr. *láska*).

Rovnako sme si vedomí občasnej potreby použiť ako termín iné slovo, ak sa „pôvodné“ slovo stalo v očiach laickej verejnosti dehonestujúcim. Takto z odborného jazyka vymizli pôvodne odborné slová ako *hystéria* či *debil* a stali sa len laickými pejoratívami, nadávkami. Nevymizla však, samozrejme, podstata, význam, pojem – zmenilo sa len slovo, forma. Takže sme začali používať pojem *oligofrénia* – slabomyseľnosť, neskôr *mentálna retardácia*, *mentálny deficit* a môžeme predpokladať vznik ďalších nahrádzajúcich termínov.

Preto náš pokus o prvotnú analýzu bude zahŕňať nielen analýzu používania pojmu lenivosť, ale aj analýzu možnosti nahradenia slova *lenivosť* iným slovom. Vzhľadom na možnosti rozdielneho pojatia (uhlu pohľadu) v jednotlivých oblastiach psychológie sme sa rozhodli pre analýzu lenivosti vo všeobecnej, sociálnej, klinickej a pedagogickej psychológii. Stručne sa dotkneme aj možnosti tzv. kresťanskej psychológie.

Ako pracuje s pojmom lenivosť psychologická veda?

Všeobecná psychológia

K rozhodnutiu sa pre určitý cieľ a pre vytrvanie v jeho realizácii človek potrebuje motiváciu – a vôľu⁴. Je preto mimoriadne zaujímavé,

¹ Pozri napr. HARTL, P. *Stručný psychologický slovník*, HARTL, P. – HARTLOVÁ, H. *Psychologický slovník*, ale i zahraničné, napr. *The Penguin Dictionary of Psychology*.

² Napríklad PECH, O. *Průručný slovník pedagogický* z r. 1937.

³ Porovnaj napr. ŠAKOVÁ, E.: *Evanjeliové cnosti v živote pravoslávneho kresťana*.

⁴ ČÁP, J. – MAREŠ, J. *Psychologie pro učitele*, s. 100.

ako málo sa psychológia venuje vôli, a teda lenivosti, ktorú môžeme najvhodnejšie zaradiť do kategórie „vôľa“.

Súvisí to pravdepodobne i s dlhším obdobím, kedy sa problematika vôle pokladala za málo vedeckú, problematicky skúmateľnú, ale aj s neustálenou definíciou tohto pojmu, a to nielen v psychológii, ale napr. i vo filozofii¹.

Markantnejšie zlepšenie nenachádzame ani v súčasnosti. Problematika vôle v publikáciách venujúcich sa všeobecnej psychológii, prípadne publikáciách prierezových obsahujúcich hlavné témy psychológie buď úplne absentuje, respektíve sa preberá len tematika motivácie bez ohľadu na vôľu², alebo sa jej publikácie venujú minimálne³. Minimálne – s ohľadom na zaradenie i rozsah, ktorý je im v danej publikácii venovaný – sa téme vôľa venujú aj autori prehľadových textov o psychológii osobnosti⁴, ktoré zaraďujeme pre naše potreby do kategórie „všeobecná psychológia“⁵. V zásade sa žiadna teoretická publikácia nevenuje lenivosti a vlastne sa ani tento termín nepoužíva. Výnimkou je zmienka v najrozsiahlejšom texte venovanom problematike vôle, publikácii M. Brichcína s názvom *Vôle a sebekontrola* (1999).

¹ Pozri napr. OLŠOVSKÝ, J. *Slovník filosofických pojmů současnosti*, 2005, s. 237-8. Tu sa vôľa pertraktuje v rámci dvoch hesiel – „vôľa“ a „vôľa k moci“, kde sa naznačujú rozličné chápania tohto pojmu v západnej filozofii (Sv. Augustín, S. Kierkegaard, F. Nietzsche a i.).

² Napr. KERN, H. a kol. *Přehled psychologie* či rozsiahla publikácia Atkinsonová, R. a kol. *Psychologie*.

³ Napr. zrejme najkomplexnejšia publikácia týkajúca sa všeobecnej psychológie dostupná na súčasnom knižnom trhu, Nakonečného *Obecní psychologie*, kde vôli venuje rozsah 1 strany z 590 (s. 521-522).

⁴ Napr. M. NAKONEČNÝ, autor jednej z textovo najrozsiahlejších (624 strán) publikácií tohto typu, *Psychologie osobnosti*, venuje téme vôľa 5 strán (234-239). Vo svojej knihe *Encyklopedie obecné psychologie*, venuje vôli obdobný priestor (str. 392-396; ev. 2 nasledujúce strany venované súvisiacemu výkonu; publikácia má 437 strán).

⁵ Sústreďujeme sa pri odkazoch hlavne na dostupné, teda slovenské a české zdroje. Je vhodné podotknúť, že ani zahraničný knižný trh neobsahuje bohatú ponuku publikácií o vôli, respektíve lenivosti z pohľadu psychológie, s výnimkou zamerania tzv. kresťanskej psychológie (pozri ďalej); i tu však ide o minoritný podiel v textoch.

Zmienená publikácia obsahuje okrem iného aj zaujímavý pokus zostaviť systém jednotlivých vôľových vlastností¹. Autor dospel k 25 párovým vlastnostiam rozdeleným do 11 oblastí²:

1. Vlastnosti prejavujúce sa (hlavne) pri iniciácii činnosti³
 - 1.1. iniciatíva v. pasivita (inertnosť)
 - 1.2. ochota (prístupnosť) v. neochota (odmietavosť/negativizmus)
2. Vlastnosti prejavujúce sa pri plánovaní priebehu činnosti⁴
 - 2.1. nezávislosť v. závislosť
 - 2.2. predvídavosť v. reaktivnosť
 - 2.3. opatrnosť v. ľahkovážnosť (hazardérstvo)
3. Vlastnosti prejavujúce sa v priebehu prípravy vonkajších podmienok a vnútorných predpokladov⁵
 - 3.1. samostatnosť v. nesamostatnosť
 - 3.2. dôkladnosť v. puntičkárstvo⁶
4. Vlastnosti prejavujúce sa v priebehu „sebaorganizovania“⁷
 - 4.1. sebakontrola v. nedisciplinovanosť
 - 4.2. príčinnivosť (čínorodosť) v. rozháranosť (**lenivosť**)

¹ Sám autor nepokladá klasifikáciu a definície uvedené ďalej za definitívny zoznam; predpokladá jeho spresnenie a prepracovanie v súvislosti s novými výskumami hlavne v oblasti všeobecnej a vývinovej psychológie.

² BRICHČÍN, M. *Vúle a sebekontrola*, s. 152-158. Súpis vlastností prekladáme do slovenčiny. Pri práci na tejto štúdii sa nám nepodarilo získať tzv. akademický česko-slovenský slovník, ktorý by bol býval najoptimálnejší, a museli sme svoje prekladové ekvivalenty overovať len vo vreckovom slovníku. V poznámkach pod čiarou preto uvedieme pri každej z 11-ich oblastí aj pôvodné názvy vlastností do nej prináležiacich. Prekladové riešenia sme overovali v BALCOVÁ, T. – GREŇA, Š. *Česko-slovenský a slovensko-český slovník*.

³ 1. oblasť: iniciatíva – pasivita (inertnosť); ochota (prístupnosť) – neochota (odmietavosť/negativizmus)

⁴ 2. oblasť: nezávislosť – závislosť, predvídavosť – reaktivnosť, opatrnosť – ľahkovážnosť (hazardérství)

⁵ 3. oblasť: samostatnosť – nesamostatnosť, dôkladnosť – puntičkárství

⁶ I keď sa nám tento model zdá vhodný pre ďalšiu prácu, v tejto dvojici vidíme určitý problém. Z nášho pohľadu, teda s dôrazom na problém lenivosti, vidíme puntičkárstvo ako prílišne (nezdravo) vyprofilovanú dôkladnosť, nie jej opak. Sem by sme radili skôr laxnosť či nebanlivosť – v opaku dôkladnosti vidíme súvislosť s lenivosťou.

⁷ 4. oblasť: sebakontrola – neukáznenosť, akceschopnosť (čínorodosť) – rozháranosť (lenosť)

5. Vlastnosti prejavujúce sa (hlavne) v priebehu styku s vonkajším a vnútorným prostredím¹

- 5.1. odolnosť (trpezlivosť) v. mäkkosť (netrpezlivosť)
- 5.2. primeranosť v. prepiatosť
- 5.3. podnikavosť v. bezradnosť

6. Vlastnosti prejavujúce sa (hlavne) pri rozhodovaní²

- 6.1. rozvážnosť v. unáhlenosť
- 6.2. odvážnosť v. bojajlivosť
- 6.3. rozhodnosť v. nerozhodnosť (váhavosť)

7. Vlastnosti späté s procesmi „vnútornej komunikácie“³

- 7.1. uvedomelosť v. svojvoľnosť
- 7.2. zásadovosť v. nedôslednosť

8. Vlastnosti prejavujúce sa pri koordinovaní funkcie riadiacich zložiek⁴

- 8.1. cieľavedomosť v. živelnosť (impulzivnosť)
- 8.2. snaživosť v. ľahostajnosť (nevšímavosť)

9. Vlastnosti prejavujúce sa (hlavne) pri regulovaní funkcie realizáčnych zložiek⁵

- 9.1. energickosť (ráznosť) v. ochabnutosť
- 9.2. starostlivosť (svedomitosť) v. nedbalosť

10. Vlastnosti prejavujúce sa (hlavne) v súvislosti s priebežnou kontrolou dosahovania cieľov⁶

- 10.1. vytrvalosť v. nestálosť
- 10.2. pružnosť v. strnulosť

¹ 5. oblasť: odolnosť (trpezlivosť) – zmäkčilosť (netrpezlivosť), umiernenosť – prepjatnosť, podnikavosť – bezradnosť

² 6. oblasť: rozvážnosť – ukvapenosť, odvážnosť – bážlivosť, rozhodnosť – nerozhodnosť (váhavosť)

³ 7. oblasť: uvědomělost – svévolnost, zásadovosť – nedůslednosť

⁴ 8. oblasť: cílevedomost – živelnosť (impulzivnosť), snaživosť – ľhostejnosť (netečnosť)

⁵ 9. oblasť: energičnost (ráznosť) – ochablosť, pečlivosť – nedbalosť

⁶ 10. oblasť: vytrvalosť – nestálosť, pružnosť – strnulosť

11. Vlastnosti prejavujúce sa (hlavne) pri cieľovom zhodnotení priebehu a výsledkov vlastnej činnosti¹

11.1. sebakritickosť v. zaujatosť

11.2. zodpovednosť v. nezodpovednosť

Lenivosť sa teda spomína ako alternatívny pojem k rozháranosti, a vníma sa ako vlastnosť prejavujúca sa (len) v priebehu „sebaorganizovania“. Brichcín ju definuje ako „Neschopnosť pripraviť a aktivizovať svoje vnútorné predpoklady k chystanej činnosti. Neschopnosť vytvárať podľa rámcových plánov nové programy činnosti alebo pretvárať predtým pripravené programy. Neschopnosť prekonávať rozpor medzi možným cieľom a reálnym výsledkom konania prostredníctvom vlastnej aktivity.“²

Toto chápanie lenivosti považujeme za zúžené. Podľa nášho názoru lenivosť zasahuje do viacerých oblastí (nielen do „sebaorganizovania“), jej vplyv vidíme napr. i v Brichcínom uvádzaných vlastnostiach ako nedôslednosť³, ľahostajnosť⁴, nedbalosť⁵, ochabnutosť⁶ či nestálosť⁷, prípadne i v niektorých ďalších.

¹ 11. oblasť: sebakritičnosť – zaujatosť, zodpovednosť – neodpovednosť

² BRICHCÍN, M. *Vúle a sebekontrola*, s. 154.

³ Nedôslednosť: Sklon ľahko opúšťať v priebehu prípravy a realizácie činnosti – obzvlášť pod tlakom náhlych zmien vonkajšej situácie – akceptovateľné kritériá, pravidlá, zásady, hodnoty, normy a ideály. Porovnaj: BRICHCÍN, M. *Vúle a sebekontrola*, s. 156.

⁴ Ľahostajnosť: Sklon nechávať bez povšimnutia a zásahov problémy a komplikácie, ktoré ohrozujú náležité splnenie danej úlohy, dosiahnutie zvoleného cieľa. Nedostatok (nechuť) aktívne zapájať vnútorné predpoklady a ďalšie prostriedky, ktoré môže subjekt využiť pri realizácii plánov činnosti. Tamtiež.

⁵ Nedbalosť: Sklon uspokojovať sa pri hodnotení priebehu činnosti s nízkym štandardom, Tendencia podceňovať ukazovatele kvality a dbať predovšetkým na rýchle ukončenie činnosti. Nechuť (neochota) sústreďovať sa pri realizácii činnosti – s potrebnou frekvenciou – tiež na spracovanie spätných informácií. Tamtiež, s. 157.

⁶ Ochabnutosť: Nedostatok odhodlania (nechuť) alebo neschopnosť vyvíjať vôľové úsilie v situáciách, ktoré vyžadujú koncentráciu síl, intenzívne pôsobenie a rýchlu aktivitu zameranú na prekonávanie prekážok a včasné splnenie cieľa. Tamtiež.

⁷ Nestálosť: Sklon predčasne meniť alebo opúšťať prijatý cieľ, vzdávať sa vedomej kontroly činnosti a ukončovať konanie skôr, než dosiahlo plánovaných výsledkov. Neschopnosť vyvíjať opakovane vôľové úsilie, opakovane mobilizovať sily a sústreďovať vnútorné predpoklady pri uskutočňovaní činnosti. Tamtiež.

Brichcínov model ale považujeme za najvhodnejší podklad pre výskum lenivosti a zostavovanie prípadných praktických odporúčaní a nácvikov.

V tejto súvislosti by sme chceli spomenúť, že na súčasnom knižnom trhu nachádzame takisto len minimum populárno-náučných psychologických publikácií venovaných posilňovaniu vôle – a žiadnu výslovne určenú pre boj s vlastnou lenivosťou. Výnimkou je kniha *Posilňte si svoju vôľu* T. Nováka. Ako text vhodný pre zvládanie lenivosti ho však neodporúčame – je totiž, ako to často býva, prvotne podriadený cieľu „nech sa klient cíti príjemne“, čo vylučuje nutné prekonávanie samého seba pri realizácii cieľov.

T. Novák¹ popisuje napr. prípad ženy, ktorá na materskej dovolenke zlyhala pre slabú vôľu v štúdiu španielčiny i ruštiny. Problém odkazuje do polohy ambivalencií otázkami typu „Vedieť jazyky je dobré, ale zmení to k lepšiemu tvoj život? (namiesto napr. „Rozšíriš tým potenciál zlepšiť svoj život?“). To navyše dopĺňa otázkami, ktoré nielenže ospravedlňujú zlyhanie, lenivosť, ako napr. „Nie je pre unavenú mamu potrebnéjšie si občas na chvíľu len tak ľahnúť a zavrieť oči a nič nerobiť, než sa učiť slovíčka?“, ale vedú až k odmietnutiu pôvodného cieľa. Tým prekvapivo dochádzame až k degradácii zmienenej ženy, a to otázkou „Nie je Tvoj muž typ, pre ktorého má španielčina označenie „macho“? Namyslený, dominantný chlap, ktorému veľmi záleží na tom, aby mal nad ženou prevahu a tá k nemu vzhliadala. Ťažko by niesol, že vieš niečo, čo on nie“. ² Než sa nechať „neurotizovať“ Rodičom ³, (svedomím) za zlyhanie pri dosahovaní cieľa, napríklad chudnutia, máme „správne reagovať“. Napríklad uvedomiť si, že nie je možné, aby nám vyšlo všetko, že byť tučný nepatrí medzi najväčšie životné rany a že nová garderoba by nás stála veľa peňazí.⁴ Cieľom teda nie je posúdiť vhodnosť zvolených prostriedkov (diéty, miery cvičenia, dostatku spánku a pod.) či skutočného a dostatočne dlhodobého poctivého dodržiavania pravidiel (vôľa).

¹ NOVÁK, T.: *Posilňte si svou vůli. Co chci, to dokážu*, s. 34.

² Tamtiež.

³ Podľa Berneho transakčnej analýzy: egostavy Rodič – Dospelý – Dieťa.

⁴ Tamtiež, s. 138.

Pri nácviku pevnej vôle (boji s lenivosťou) my považujeme, naopak, za nezastupiteľnú rolu Rodiča (či superega)¹. V súčasnosti (respektíve od čias Freuda) sa pritom rola Rodiča (superega) vníma hlavne z pohľadu „neurotizujúci/traumatizujúci prvok“. Prílišný posun (teda zaznávanie, ako vysvetlíme ďalej napr. v kapitole venovanej pedagogickej psychológii) podľa nás nevedie k šťastnejšiemu ľudstvu² či ľudstvu s lepším psychickým zdravím a vyššou kvalitou života – ale iba **k posunu od neuróz k poruchám osobnosti**.

Pedagogická psychológia

Dá sa povedať, že pedagogická psychológia (i pedagogika) pojem lenivosť ignoruje. Len minimálne – pokiaľ vôbec – sa venuje aj zastrešujúcej téme – vôli³.

Zďaleka nie všetci autori píšuci základné práce z oblasti pedagogickej psychológie sa venujú interindividuálnym rozdielom medzi žiakmi. Problémy so školskou výkonnosťou pripisujú vlohám a schopnostiam, temperamentu a rozdielnemu rodinnému a sociálnemu prostrediu, z ktorého žiak pochádza. Interindividuálne rozdiely v školskej výkonnosti ďalej pripisujú rozdielnym postojom k učeniu, rozdielnym záujmom, aspiráciám a rozdielnej motivácii k učeniu.⁴ Obvykle však nespomínajú podľa nás podstatný aspekt, a to **rozdiely vo vôli** – resp. lenivosti. Pokiaľ áno, venujú tejto problematike len minimum priestoru.⁵

Podľa J. Čápa a J. Mareša⁶ pojem vôle súhrnne označuje psychické procesy a vlastnosti, ktoré zaistujú riadenie činnosti a dosahovanie cieľov zvlášť v situáciách, keď je potrebné rozhodnúť sa medzi niekoľkými možnosťami a prekonávať prekážky. Prekonávanie prekážok, kontrolu

¹ Podľa Freudovej psychoanalytickej teórie osobnosti: Superego – Ego – Id.

² I keď možno ku (krátkodobu) šťastnejšiemu platiacemu klientovi.

³ Uvedená poznámka sa týka učebníc – základných publikácií. V poslednom období sa objavujú príručky pre rodičov pracujúce s rozvojom niektorých aspektov vôle, ako napr. dôslednosť. Tejto oblasti sa hodláme venovať v nadväzujúcom samostatnom článku.

⁴ Porovnaj napr. VENDEL, Š. *Pedagogická psychológia*, s. 283-288.

⁵ Napr. jedna z najrozsiahlejších a najkomplexnejších dostupných publikácií, *Psychologie pro učitele* J. ČÁPA a J. MAREŠA problematike vôle venuje necelé 3 z 567 strán knihy.

⁶ ČÁP, J. – MAREŠ, J. *Psychologie pro učitele*, s. 100.

a reguláciu priebehu činnosti pritom označujú za práve tak dôležitý moment ako v psychológii zdôrazňovanú (a podotýkame, že omnoho viac rozpracovanú a popisovanú) problematiku voľby cieľa a boja motívov, rozhodovania.

Lenivosť ako pojem nenachádzame ani v publikáciách venujúcich sa morálnemu vývoju (žiakov).¹

Možno zhrnúť, že pedagogická psychológia, ale i pedagogika a politické zadanie pre školstvo v podstate ignorujú problematiku vôle a pojmy disciplína či výchova k disciplíne vnímajú, ak vôbec, tak v negatívnom obraze. Miesto toho venujú priestor motivácii, a to hlavne vonkajšej motivácii, teda incentívam. Zodpovednosť za výsledok sa posúva zo žiaka, respektíve žiaka, rodiča a učiteľa, iba na učiteľa, ktorý má pomocou incentív (hlavne pozitívnych) zaistiť motivovanosť. **Tlak na „zábavnú a hravú formu“ a „nestresovanie“ nevedie k formovaniu výkonnej osobnosti, ale, naopak, k osobnosti pohodlnej – lenivej.** Dobré pracovné návyky totiž nutne znamenajú dokázať „zabrať“ v situácii zvýšenej záťaže aj v realizácii rutinných, „nudných“ činností, ktoré nesľubujú okamžitú odmenu ani zábavu.

Sociálna psychológia

V súvislosti s lenivosťou nájdeme v sociálnej psychológii zrejme iba pojem sociálna lenivosť (social loafing), prípadne jej protiklad – sociálnu facilitáciu (social facilitation).

Sociálna lenivosť sa najčastejšie charakterizuje ako „menšia výkonnosť ľudí v skupinách v porovnaní s ich samostatným výkonom“² a nastáva pravdepodobnejšie pri komplikovanejších úlohách, kým sociálna facilitácia, teda zlepšenie výkonu spôsobené tým, že jedinec vidí alebo počuje iné osoby robiť to isté, pôsobí prevažne pri ľahších, automatizovaných úlohách; pôsobia tu snaha napodobniť, súťaživosť a prestíž³.

¹ Napr. FONTANA, D. *Psychologie ve školní praxi* a ďalšie.

² HARTL, P. – HARTLOVÁ, H. *Psychologický slovník*, s. 293.

³ Tamtiež, s. 157.

Problematika sociálnej lenivosti sa však nedá takto zjednodušiť; pre ďalšiu súvislosť s diskutovaným pojmom lenivosť sa jej budeme venovať trochu podrobnejšie.

I keď pojem sociálna lenivosť zaviedol až v r. 1979 Bibb Latané, pokusy týkajúce sa nižšieho výkonu v skupine prebiehali v psychológii dlho predtým. J. W. Vander Zanden¹ uvádza pokusy nemeckých psychológov z 20-ych rokov 20. storočia, M. Hewstone a W. Stroebe² uvádzajú ako prvý Ringelmanov výskum prebiehajúci v rokoch 1882 – 1887. V týchto výskumoch mali mladí muži ťahať za povraz, a to buď sami, alebo v skupinách dvoch, troch alebo ôsmich osôb, pričom sila ťahu bola meraná dynamometrom. Zatiaľ čo jednotliví probanti ťahali s priemernou silou 63 kg, v skupine tento priemerný výkon nedosahovali; dokonca platí, že čím väčšia bola skupina, tým bol nižší priemerný výkon jednotlivca.

Je však možné pripísať zníženie výkonu tej lenivosti, ktorej definíciu sa pokúšame nájsť?

Časť zníženého výkonu v experimente tohto typu, respektíve pri práci v skupine všeobecne, môžeme pripísať zlyhaniu koordinácie, ktorá je tým ťažšia, čím viac členov tvorí skupinu (v uvedenom príklade ide o pochopenie a dodržiavanie inštrukcií o smere a načasovaní ťahu aj o správny spôsob držania lana). Nie je ale možné iba problémami v koordinácii vysvetliť zníženie výkonu, ako dokazuje obdobný experiment A. G. Inghama³, pri ktorom mladí muži s inštrukciou ťahať lano boli uvedení do omylu a predpokladali, že pracujú v skupine. Ich výkon sa znižoval v súvislosti s predpokladaným počtom spolupracovníkov: ak predpokladali, že ťahajú s jednou ďalšou osobou, podávali 90% svojho maximálneho výkonu, pri predpoklade 2-8 ďalších spolupracujúcich osôb klesol výkon na 85%. Obdobné výsledky priniesol pokus B. Lataného⁴, pri ktorom boli mladí muži požiadaní o vydávanie čo najväčšieho hluku; výsledky ukázali, že v skupine štyroch osôb probanti produkovali len 2x a v skupine šiestich osôb len 2,4x toľko hluku ako sami. Ak

¹ VANDER ZANDEN, J. W. *Social Psychology*.

² HEWSTONE, M. – STROEBE, W. *Sociální psychologie*, s. 508.

³ In VANDER ZANDEN, J. W. *Social psychology*, s. 424-425.

⁴ Tamtiež, s. 425.

boli pomocou slúchadiel, čím sa obmedzilo ich vnímanie hladiny hluku, uvedení do omylu, že sú v skupine, výkon bol nižší, ako keď verili, že sú sami.

Pri fenoméne sociálnej lenivosti ide teda o vplyv znižujúcej sa motivácie na výkon. M. Hewstone a W. Stroebe uvádzajú definíciu sociálnej lenivosti nasledovne: „Obmedzenie vynaloženého úsilia (zlyhanie motivácie) vo veľkých skupinách dané predovšetkým skutočnosťou, že vlastný podiel jedinca nie je možné identifikovať a hodnotiť“¹.

Vnímanie nedostatočnej kontroly nad výkonom podľa nášho názoru umožňuje lenivosti ako vlastnosti a stavu jednotlivca prejavíť sa, resp. predpokladáme zo strany jednotlivca menšie vôľové úsilie svoju lenivosť potlačiť.

Avšak ani pocit nedostatočnej kontroly výkonu jednotlivca (spolu s už uvedenou problematikou „strát“ pri zlej koordinácii práce) nedokáže v plnej miere vysvetliť tento jav. Sčasti môže ísť o nevedomý fenomén, sčasti o strategické rozhodnutie člena skupiny. V tejto súvislosti by sme radi zdôraznili pojmy *free-ride* a *sucker-effect*:

Free-ride (zvezenie sa na účet ostatných) – strategické rozhodnutie nechať na ostatných členoch skupiny, aby sa podieľali na skupinovom výsledku, pretože si jedinec pripadá nadbytočný². Predpokladáme, že v tomto efekte sa výrazne prejavuje vplyv lenivosti, ako sa ju snažíme definovať v tomto príspevku.

Sucker-effect (efekt vysávania) – znížená motivácia urobiť pre skupinu to najlepšie, ak človek zistí, že kolegovia zo skupiny sa sami nesnažia prispieť³. Aj keď z hľadiska výkonu ide o sociálnu lenivosť, z hľadiska jedinca tento prejav nepovažujeme za lenivosť, ako ju chápeme my, ale za formu obrany proti skutočnému, možnému či zdanlivému zneužívaniu menej kooperujúcimi členmi skupiny.

Príčin zníženej výkonnosti v skupine môžeme, samozrejme, navrhnúť viac, okrem iných napr. tlak skupiny na „nezdvíhanie latky“. Našou

¹ HEWSTONE, M. – STROEBE, W.: *Sociální psychologie*, s. 508.

² Tamtiež, s. 509.

³ Tamtiež, s. 512.

snahou bolo ale len poukázať na aspekty týkajúce sa nami diskutovanej lenivosti, resp. na rozdiely oproti zavedenému pojmu sociálna lenivosť.

B. Latané i ďalší autori venujúci sa problematike sociálnej lenivosti, príp. facilitácie, upozorňujú, že nie je možné zamietat' prácu v skupinách. Nielenže sú malé sociálne skupiny esenciálnym elementom všetkých spoločností, ale môžu dosahovať i také výsledky, aké jednotlivci nedosiahnu. Je ale nutné sa venovať spôsobom, ktorými môžeme maximálne eliminovať negatívne vplyvy sociálnej lenivosti.

Tvrdenie, že jav sociálnej facilitácie nastáva pri jednoduchých úlohách a pri zložitých ide o sociálnu lenivosť, je možné považovať za prílišné zjednodušenie a nie je možné ho brať ako východiskové tvrdenie pre plánovanie efektivity činností a prácu s jednotlivcom a skupinami¹.

V súvislosti s oblasťou sociálnej psychológie môžeme spomenúť aj sociálnopsychologické výcviky, resp. tréning a rozvoj tzv. kľúčových kompetencií. Naša problematika spadá najpravdepodobnejšie do oblastí „samostatnosť a výkonnosť“ a „schopnosť prijať zodpovednosť“. Hlavné druhá zmieňovaná oblasť obsahuje schopnosti ako „mať vôľu“ a „dodržiavať sľuby“². V praktických príručkách však ani v takejto kapitole nenájdeme cvičenia, ktoré skutočne vôľu, a obzvlášť jej súčasť súvisiacu s lenivosťou, posilňujú, rozvíjajú a trénujú. A to ani v publikáciách venovaných takým skupinám, kde výraznejší výskyt problémov súvisiacich s osobnosťou, vôľou a lenivosťou môžeme predpokladať, ako napríklad pri tréningových moduloch určených dlhodobo nezamestnaným.

Klinická psychológia

V klinickej psychológii pojem lenivosť takisto nenachádzame. Klinická psychológia sa venuje – z nášho pohľadu tematicky zastrešujúcej – vôľi a jej poruchám. M. Vágnerová³ definuje vôľu ako naučenú autoregulačnú schopnosť, ktorá usmerňuje konanie človeka takým spôsobom,

¹ Porovnaj Bondov model vysvetlenia efektu obecnstva, napr. in HAYESOVÁ, N. *Základy sociálnej psychologie*, s. 50.

² Porovnaj napr. BELZ., H. – SIEGRIST, M. *Klíčové kompetence a jejich rozvíjení: východiska, metody, cvičení a hry*, s. 303.

³ VÁGNEROVÁ, M.: *Psychopatologie pro pomáhající profese*, s. 44.

aký je považovaný za účelný či nutný, ale nie je spojený s dosiahnutím toho, po čom človek túži, a preto by tu nestačila emočná regulácia. Diferencuje pritom poruchy aktívnej vôle, teda straty rozhodnosti, a pasívnej vôle, teda neschopnosti realizovať svoje rozhodnutia, nedostatok vytrvalosti a pod.

Pojem lenivosť je významovo blízky, ale nie totožný, s pojmom pasivity.

V medzinárodnej klasifikácii chorôb (MKCH-10) v časti F60 obsahujúcej špecifické poruchy osobnosti¹ nájdeme diagnózu nazvanú pasívne-agresívna porucha osobnosti (patrí pod diagnózu F60.8 – poruchy osobnosti špecifické iné). Symptómy tejto poruchy sú – okrem podmienky splnenia hlavného kritéria pre špecifické poruchy osobnosti² – nasledujúce:

1. Neústupnosť a meškania v plnení základných rutinných úloh, hlavne takých, ktoré sa ostatní usilujú splniť;

2. Neoprávnené sťažnosti na to, že ostatní majú nezmyselné požiadavky;

¹ Poruchy osobnosti sú chápané ako ťažké poruchy osobnostnej konštitúcie a tendencií správania jednotlivca; nie sú priamym dôsledkom choroby, poškodenia alebo úrazu mozgu či inej psychickej poruchy. Zvyčajne sa týkajú viacerých oblastí osobnosti a obvykle sú spojené so značným osobným utrpením a sociálnou izolovanosťou. Zvyčajne sa prejavujú od neskorého detstva alebo dospievania a pokračujú počas dospelosti.

² Špecifickú poruchu osobnosti podľa MKCH-10 diagnostikujeme v prípade, že nie je možné stav prisúdiť poškodeniu či ochoreniu mozgu alebo inej psychiatrickej poruche a pri vyhovení nasledujúcim kritériám:

- a) výrazne disharmonické postoje a správanie, zahrňujúce obvykle niekoľko oblastí funkcií, napr. afektivitu, vzrušivosť, kontrolu impulzivity, spôsoby vnímania, myslenie a štýl vzťahov k ostatným ľuďom;
- b) abnormálny vzorec správania je trvalý, dlhodobý a nie je obmedzený na epizódy duševného ochorenia;
- c) vzorec abnormálneho správania ovplyvňuje celú osobnosť a je jasne malaadaptívny v širokom rozsahu osobných a sociálnych situácií;
- d) uvedené prejavy sa vždy objavujú v priebehu detstva alebo dospievania a pokračujú do dospelosti;
- e) porucha vedie k značnej osobnej nepohode, ale to môže byť zrejme až v neskoršom priebehu;
- f) porucha je obvykle, ale nie vždy, združená s významným zhoršením výkonu ako v zamestnaní, tak v spoločenskej oblasti.

3. Mrzutosť, podráždenosť a hádavosť, ak je pacient požiadaný o niečo, čo sa mu nechce robiť;
4. Bezdôvodná kritika alebo pohrdavý postoj k nadriadeným;
5. Zámerne pomaly alebo zle realizovaná práca pri úlohách, ktoré v skutočnosti pacient nechce robiť;
6. Pacient kladie prekážky snahe ostatných tým, že neurobí svoj podiel na spoločnej práci;
7. Pacient sa vyhýba plneniu povinností s výhovorkou, že zabudol.¹

Pre diagnózu F60.8 musí jedinec vykazovať najmenej päť² zo siedmich zmienených charakteristík.

Je zaujímavé, že daná porucha osobnosti v celom rade odborných publikácií venujúcich sa psychickým poruchám a psychopatológii chýba, resp. je „schovaná“ pod názvom „poruchy osobnosti špecifické iné“, ktorým sa autori ďalej nevenujú. Ako príklad uveďme inak rozsiahlu (448 s.) publikáciu M. Vágnerovej *Psychopatologie pro pomáhající profese*, obvykle odporúčanú ako základnú študijnú literatúru predmetu psychopatológia študentom pomáhajúcich profesií, vrátane psychológie. Pasívne-agresívnu poruchu osobnosti však v nej budú hľadať márne.

Niekoľkými z mála autorov, ktorí sa tejto diagnóze venujú, sú J. Praško a kol. Popisujú pasívne-agresívnu poruchu ako poruchu vyznačujúcu sa hlavne skrytým kladením prekážok, otáľaním, neústupnosťou a nevykonnosťou. Pacienti s touto diagnózou majú veľké problémy pri spolupráci s druhými, často sú rezistentní voči nariadeniam autorít, a aj keď sa nebúria priamo, jednoducho im nariadená činnosť z nejakého dôvodu „nevyjde“. Ako hlavnú stratégiu správania používajú pasívnu rezistenciu voči požiadavkám iných. Majú tendenciu vzdorovať požiadavkám, povinnostiam a autoritám. Často sľubujú, že niečo splnia, ale z nejakého dôvodu im to nevyjde. Často zabúdajú, váhajú, nápadne

¹ PRAŠKO, J. a kol.: *Poruchy osobnosti*. 2003, s. 33. Symptómy pasívne-agresívnej poruchy osobnosti v publikáciách MKCH 10 nenájdeme, iba zmienku – zoznam porúch radený pod „F 60.8 – Poruchy osobnosti špecifické iné“. I to poukazuje na prehliadanie tohto problému psychológiou, resp. psychiatriou.

² 5 zo 7 uvádzajú Praško a kol., MKCH-10 uvádza ako všeobecné odporúčanie minimálne 3 z rysov daného podtypu poruchy osobnosti.

často sa sťažujú, sú prehnane kritickí k iným, stále nespokojní, zlostní. Svoj hnev i požiadavky ale vyjadrujú nepriamym spôsobom.¹

Jedinci s touto diagnózou sú okolím vnímaní ako problémoví – podráždení a hašteriví, tí, ktorí v práci všetko odkladajú, odďaľujú, často sabotujú spoločnú prácu; ich úloha buď „nevyjde“, alebo ju splnia oneskorene a nedostatočne. Kazia prácu druhých tým, že neplnia svoje povinnosti, na ktorých závisí výsledok celého tímu. Majú problémy s prijímaním autorít, nedokážu sa podriaďiť, authority často za chrptom ohovárajú a nároky nadriadených prežívajú ako prehnané a neodôvodnené.²

Vznik tejto poruchy sa v kognitívne-behaviorálnom prístupe vysvetľuje pomocou teórie sociálneho učenia. J. Praško a kol.³ uvádzajú ako príčinu stály tlak silných, dominantných osôb v živote (hlavne detstve) pacienta. Tlak viedol pacienta k tomu, že sa naučil vzdorovať nepriamo, keďže priamy vzdor by si dovoliť nemohol. Preto často pod tlakom sľúbil, že niečo urobí, a potom sa vyhováraľ, prečo to nevyšlo (vplyv nátlakovej výchovy rodičov, ale aj učiteľov).

Táto etiológia však lenivosť, o ktorú ide nám, nepokrýva v plnom rozsahu. Nezohľadňuje totiž známy fakt sociálnej dedičnosti – teda že rodičia žijúci záhaľčivým životom vedú svojím vzorom deti k podobnému životu. Nespomína ani iné možné rizikové faktory, napríklad prehnanú starostlivosť rodičov spojenú s príliš nízkymi nárokmi, povedzme na výpomoc v domácnosti a akúkoľvek „povinnosť“ možno okrem študijných. Pričom tu abscentuje aj to, čo v pedagogickej psychológii – vo výchove – poznáme ako „vedenie k dôslednosti“.

Pojem pasivita sa v klinickej psychológii ďalej často spája s depresiami a abúзом drog, aj v súvislosti s nimi sa často vyskytujú vyššie popísané problémy s pracovnou výkonnosťou a spoluprácou v tíme a s dochvilnosťou. Nie je nijako prekvapivé, že pacienti s diagnózou F60.8 majú často tiež komplikácie súvisiace s depresiami a abúзом (obvykle alkoholu).

¹ PRAŠKO, J. a kol.: *Poruchy osobnosti*. 2003, s. 333.

² Tamtiež.

³ Tamtiež, s. 335.

Ak prijmeme, že popis pasívne-agresívnej poruchy osobnosti sa najviac blíži popisu lenivého človeka, je zrejmé, že je omnoho menej náročné venovať sa prevencii (v dobe formovania osobnosti, teda hlavne v poli pôsobnosti pedagogickej psychológie) než následnej liečbe.¹

Kresťanská psychológia

Najvýznamnejším (aj u nás dostupným) autorom, ktorého práce možno zaradiť do rámca kresťanskej psychológie a ktorý pracuje s pojmom lenivosť, je americký psychiater M. Scott Peck.

V jeho pojatí je lenivosť (v rôznej miere) súčasťou každého z nás, a to po celý život – od raného detstva po smrť. Lenivosť vníma ako skutočné zlo, dedičný hriech. Súvisí i so strachom. Pokiaľ teda pracujeme terapeuticky s ľuďmi, ktorých problémom je strach (v hĺbke často strach zo zmeny), prvotným problémom je lenivosť, a tento problém ako prvotný musíme riešiť.

Opakom lenivosti v Peckovom pojatí je láska. V súvislosti s touto problematikou hovorí aj o zle (opäť téma a pojem nefrekventovaný v prácach slovenských a českých psychológov). Zatiaľ čo obyčajná lenivosť je pasívna neschopnosť milovať, neláska, zlo je antiláska. Ide o aktívnu obranu nezdravej, t.j. lenivej, časti svojej osobnosti; v súlade s terminológiou iných autorov by sme hovorili o obrane ega.

Podľa Pecka nie je možné lenivosť definitívne poraziť, zbaviť sa jej – len ju minimalizovať. Neustále s ňou bojovať. Tento **boj s vlastnou lenivosťou môžeme definovať ako nutnú súčasť a podmienku nášho duchovného rastu**. Ide o proces, ktorý je náročný, dlhodobý – a bolestivý. „Skratky“ k šťastnému a plnohodnotnému životu, aké nám ponúka množstvo psychologických titulov či krátkodobých kurzov v štýle „objavte desať jednoduchých krokov...“ nemôžu z dlhodobého hľadiska fungovať práve preto, že „ľahký a pohodlný spôsob“ podporuje našu lenivosť, čiže najpravdepodobnejší (spolu)zdroj našich problémov.

Akým spôsobom môžeme teda s lenivosťou bojovať? S. Peck považuje za základný súbor nástroj potrebný k zvládnutiu problémov

¹ Terapia pasívne-agresívnej poruchy je zložitá, časovo náročná a pre terapeuta mimoriadne zaťažujúca a frustrujúca.

v živote disciplínu¹. V tomto vidíme i my najdôležitejší prostriedok boja s lenivosťou.

Peck definuje disciplínu ako systém navzájom prepojených techník slúžiacich k tomu, aby sme ku strastiam spojeným s problémami dokázali pristúpiť konštruktívne, aby sme pred strastami neutekali a všetky problémy dokázali vyriešiť². Pritom určil štyri takéto základné techniky: odklad uspokojenia, prijatie zodpovednosti, oddanosť pravde či realite a hľadanie rovnováhy³; láska je to, čo nám dodáva silu, energiu a vôľu ich používať.

Záver

Podľa nášho názoru by sa problematike lenivosti mala psychológia výrazne hlbšie venovať. Mala by vypracovať sady techník (voliteľných s ohľadom na osobnosť klienta i viac-menej všeobecne použiteľných pre danú skupinu, napr. v rámci pedagogického procesu) pre zvládanie našej prirodzenej lenivosti. Mala by akceptovať existenciu lenivosti, neignorovať ju. Práve naopak – psychológia by mala premyslene analyzovať vplyv jednotlivých techník a prístupov, popísať a upraviť známe, prípadne v súlade s meniacou sa spoločnosťou navrhnúť nové.

Odporúčame ďalej venovať pozornosť súvislostiam lenivosti či jej vplyvu na kvalitu života a duševné (aj duchovné) zdravie. Problematika lenivosti sa takto bude nachádzať v zóne prieniku medzi psychologickou vedou a teológiou.

Jedným z východísk pre ďalšie bádanie (pojatie pojmu lenivosť) by mala byť štruktúra vôľových vlastností M. Brichčina, ďalším pojatie lenivosti ako protikladu lásky a ako brzdy duchovného rastu v práci Scotta M. Pecka, prezentovanej v publikácii **The Road Less Traveled**⁴.

¹ Peck, S. M. *Nevyšľapanou cestou*, s. 10.

² Tamtiež, s. 65.

³ Použité označenie *techniky* vnímame ako problematické; možno lepšie by bolo označiť ich ako *prístupy* či *stratégie*, a ponechať pomenovanie *techniky* pre to, čo sa v Peckovej publikácii (pripomíname, že ide o preklad) označuje ako *technické pomôcky*, napr. meditáciu, biofeedback, jógu či psychoterapiu (a v tomto zmysle budeme naďalej tieto pojmy používať).

⁴ V USA vyšla v r. 1978, v českom preklade ako *Nevyšľapanou cestou* v r. 1996.

Presadiť lenivosť ako dôležitú – a možno jednu z najdôležitejších – tém súčasnej psychológie však nebude ľahké. Už aj preto, že v súčasnosti je táto veda orientovaná výrazne inak – na problematiku posilnenia ega, „nestresovanosť“, čo najľahšie naplnenie túžob a pocitu pohody ako hlavného cieľa, no nie prostriedku duchovného rastu.

Zoznam bibliografických odkazov:

- ATKINSONOVÁ, Rita a kol. *Psychologie*. Praha: Portál, 1995.
- BELZ, Horst – SIEGRIST, Marco. *Klíčové kompetence a jejich rozvíjení: východiska, metody, cvičení a hry*. Praha: Portál, 2001.
- Príslovia. *Biblia* [online]. [cit. 2012-06-20]. Ekumenický preklad. Dostupné z: <http://www.biblia.sk/sk/ekumenicky/prislovia/19>
- BRICHČÍN, Milan. *Vůle a sebekontrola. Teorie, metody, experimenty*. Praha: Karolinum, 1999.
- ČÁP, Jan – MAREŠ, Jiří. *Psychologie pro učitele*. Praha: Portál, 2001.
- FONTANA, David. *Psychologie ve školní praxi. Příručka pro učitele*. Praha: Portál, 1997.
- HAYESOVÁ, Nicky. *Základy sociální psychologie*. Praha: Portál, 1998.
- HEWSTONE, Miles – STROEBE, Wolfgang. *Sociální psychologie*. Praha: Portál, 2006.
- KERN, Hans a kol. *Přehled psychologie*. Praha: Portál, 1999.
- Mezinárodní klasifikace nemocí, 10. revize: Duševní poruchy a poruchy chování*. 2. vydanie. Praha: Psychiatrické centrum, 2000.
- NAKONEČNÝ, Milan. *Encyklopedie obecné psychologie*, Praha: Academia, 1997.
- NAKONEČNÝ, Milan. *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, 1995.
- NAKONEČNÝ, Milan. *Základy psychologie*. Praha: Academia, 1998.
- NOVÁK, Tomáš. *Posilněte svoji vůli. Co chci, to dokážu*. Praha: Grada, 2009.
- PECK, Scott M. *Nevyšlapanou cestou*. Překlad: Jan Jařab. Praha: Argo, 1996.
- PRAŠKO, Ján a kol. *Poruchy osobnosti*. Praha: Portál, 2003.

Sv. GORAZD II. *Pravoslávny katechizmus*. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU, 2001.

Svätá história starého zákona. Trnava, 2011.

ŠAKOVÁ, Elena. *Evanjeliové cnosti v živote pravoslávneho kresťana*. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU, 2001.

VÁGNEROVÁ, Marie. *Psychopatologie pro pomáhající profese. Variabilita a patologie lidské psychiky*. Praha: Portál, 1999.

VANDER ZANDEN, James W. *Social Psychology*. Fourth edition. USA: McGraw-Hill, Inc., 1987.

VENDEL, Štefan. *Pedagogická psychológia*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2005.

Slovníky:

BALCOVÁ, Táňa – GREŇA, Štefan. *Česko-slovenský a slovensko-český slovník*. Bratislava: KNIHA-SPOLOČNÍK, 2004.

HARTL, Pavel. *Stručný psychologický slovník*. Praha: Portál, 2004.

HARTL, Pavel – HARTLOVÁ, Helena. *Psychologický slovník*. Praha: Portál, 2004

OLŠOVSKÝ, Jiří. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Vydání druhé, rozšířené. Praha: Academia, 2005.

PECH, Oldřich. *Pedagogický slovník*. Praha: Unie, 1937.

REBER, Artur S. *The Penguin Dictionary of Psychology*. Penguin Books, 1985.

SOCIÁLNO-ETICKÁ OTÁZKA DARCOVSTVA ORGÁNOV. ŽIVÝ, MŔTVY DARCA A XENOTRANSPLANTÁCIA¹

Martina Šipová

Úvod

Darovanie orgánov predstavuje pre mnohých ľudí živé svedectvo aktu lásky k blížnemu, šlachetný čin, a iným sa môže javiť ako risk, sprevádzaný množstvom zdravotných komplikácií a rizík, ktoré darcovia musia podstúpiť². V konečnom dôsledku darcovstvo mnohí nazývajú skvelou prognózou pre pacientov, ktorí s veľkou nádejou čakajú na čakacej listine. Transplantácia orgánov vďaka pokroku modernej medicíny pomáha predĺžiť život mnohým ľuďom. Životne dôležité orgány, ktoré sú trvalo poškodené sú nahradené zdravými orgánmi, a tým sa potenciálne vytvára perspektíva predĺženia života u prijímateľa.

S darovaním orgánov sa spájajú rôzne morálne, právne, imunologické a náboženské problémy, ktoré sú predmetnou diskusiou v našej spoločnosti. Pochopiteľne, darovanie orgánov nie je morálna povinnosť. Ak daruje živý darca orgán, dalo by sa to definovať ako sebaobetavý čin. Akt lásky. Väčšinou k takémuto darovaniu dochádza medzi blízkymi (rodina, priatelia...). Avšak každý človek, ktorý s darcovstvom nesúhlasí (týka sa to darovania orgánov po smrti), by mal počas svojho života vyplniť formulár „*Odmietnutie darovania orgánov tkanív a buniek po smrti*“, overiť svoj podpis pred notárom a zaslať ho na adresu SCOT, SZU, Limbová 12, 833 03 Bratislava. Po samotnej registrácii v databáze osoba, ktorá nesúhlasí s darovaním orgánov, dostane potvrdenie o registrácii a registračné číslo v databáze nedarcov³. Tento nesúhlas môže kedykoľvek odvolať, ak sa rozhodne pre darovanie svojich orgá-

¹ Tento článok je výsledkom riešenia grantovej úlohy č. 1/2012 VGA „Súčasný bioetický otázky z pohľadu pravoslávnej teológie a ich duchovný rozmer“ v rámci Vedeckej grantovej agentúry Pravoslávnej cirkvi na Slovensku.

² Rôzne riziká a infekcie sú spojené pri darovaní orgánu i pre prijímateľa.

³ Bližšie pozri (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete:

<<http://zdravie.pravda.sk/zdravie-a-prevenicia/clanok/12943-neberte-si-organy-do-hrobu-prosia-lekari/>>

nov. Za deti svoj nesúhlas vyjadrí buď rodič alebo jeho zákonný zástupca. Dôležité je, aby tak rodič alebo zákonný zástupca učinil ešte za života dieťaťa, pretože potom, čo bola diagnostikovaná mozgová smrť, je už neskoro. Keď maloletý dovŕši 18. rok života, má právo na nesúhlas s darovaním orgánov odvolať¹ alebo dieťa nesúhlas po 18 roku obnoví, ale už so svojim podpisom.

Čo si možno predstavovať pod pojmom transplantácia orgánov? Jedná sa o prenesenie tkanív alebo orgánov zo živého alebo mŕtveho organizmu darcu na živý organizmus jedinca, za účelom liečenia². V súčasnej dobe je možno transplantovať okrem mozgu a pohlavných žliaz³, ktoré zaručujú totožnosť a jedinečnosť človeka, takmer všetko: Obličky, srdce, pečeň, pankreas, pľúca, krv, kostnú dreň, rohovku, kožu, vlasy⁴. Čakateľov na čakacej listine je nemálo a darcov, ktorí by boli ochotní darovať, či už počas svojho života alebo po smrti, veľmi málo.

Naproti tomu Nemecko je v otázke záchrany ľudského života ďaleko v popredí, keď sa rozhodlo zaviesť efektívne riešenie v rozhodovaní darcovstva orgánov. Cieľom je zvýšiť darcovstvo orgánov, preto do budúcnosti uvažujú v rámci povinného zdravotného poistenia každému

¹ (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete:

<http://www.pravo-medicina.sk/detail-aktuality?new_id=107>

² ONDOK, J. P.: *Bioetika*. Lipník nad Bečvou 1999, s. 116.

³ Zaujímavým príkladom transplantácie chirurgie kombinovanej s génovou terapiou sú pokusy o liečenie Parkinsonovej choroby, ktorej príznakmi sú: hypokinézia, nestabilita postoja, trasenie a pod. Typickým príznakom je trasenie rúk. V priebehu choroby nastupujú i poruchy poznania a čiastočná demencia... Od r. 1970 prebiehajú pokusy s transplantáciou nervových tkanív odoberané z mezencefali ľudských plodov získaných pri potratoch. Tieto pokusy, zatiaľ v nedostatočnom počte realizované na zvieratách, nie sú príliš klinicky úspešné... I v analytickej filozofii sa zmieňuje tento problém v súvislosti s teoretickou otázkou: Išlo by pri úplnej transplantácii mozgu o pretrvanie osobnej identity? Je človek s transplantovaným mozgom zodpovedný za predchádzajúce činy, ktorých pôvodcom bol darca transplantovaného mozgu? Zástancovia transplantácie sa odvolávajú na to, že žiadna identita mozgu neexistuje, pretože v jeho vývoji sa vytvára nová synapsia a niektoré mozgové bunky odumierajú. Preto personálna identita nemôže byť viazaná na materiálnu identitu mozgu. Pre personálnu identitu sú však dôležité nielen materiálne, ale i mentálne charakteristiky (pamäť, kontinuita vedomia seba...). ONDOK, J. P., cit. dielo, s. 118.

⁴ Pozri (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete:

<http://www.partner.sk/clanok-389-darovanie_organov_na_transplantaciju>

občanovi nad 16 rokov rozosielať email s podrobnou inštrukciou o darovaní orgánov. Prvýkrát sa to stalo už v tomto roku. Postupne každé dva alebo každých päť rokov sa rovnaká informácia prostredníctvom emailu zopakuje. Rovnako i na doklade totožnosti, či už cestovnom pase alebo vodičskom preukaze by malo byť zapísané, či dotyčná osoba súhlasí s darovaním, resp. nedarovaním orgánov¹.

Živý darca

Darovanie orgánov od živého darcu spočíva v jeho informovanom súhlase. Počas života môžeme darovať párové orgány (napr. obličku), ale i časť orgánov, ktoré sa regenerujú (napr. pečeň). Zákon č. 576/2004 o ZS, §36 pojednáva o informovanom súhlase od živého darcu k transplantácii orgánov²:

1. Odobrať orgány, tkanivá a bunky z tela živého darcu na účely ich prenosu do tela inej osoby možno len vtedy, ak

- a) sa predpokladá, že odber vážne neohrozí zdravotný stav darcu,
- b) sa predpokladá priamy liečebný prospech pre príjemcu,
- c) prospech pre príjemcu prevažuje nad ujmom darcu,
- d) nemožno získať vhodný orgán, tkanivo alebo bunky od mŕtveho darcu,

e) nie je známy nijaký alternatívny liečebný postup s lepším alebo porovnateľným výsledkom.

2. Darcom podľa odseku 1 môže byť len osoba plne spôsobilá na právne úkony³, ktorá dala na odber písomný informovaný súhlas po predchádzajúcom poučení. Vo výnimočných prípadoch darcom podľa odseku 1 môže byť aj osoba nespôsobilá dať informovaný súhlas na základe informovaného súhlasu zákonného zástupcu, ak

- a) sa odber týka regeneratívneho tkaniva,
- b) nie je k dispozícii vhodný darca, ktorý je spôsobilý dať informovaný súhlas,

¹ Pozri (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete: <http://www.organspende-aufklaerung.de/organspende_news-organspenderegelung-verabschiedet-26-05-12.html>

² Pozri (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete: <http://www.fmed.uniba.sk/fileadmin/user_upload/admin/Veda-vyskum/zdravotna_starostlivost.pdf>

³ § 8 Občianskeho zákonníka.

- c) potenciálnym príjemcom je brat darcu alebo sestra darcu,
- d) darcovstvo má pre príjemcu život zachraňujúci potenciál.

3. Darcom podľa odseku 1 nesmie byť osoba, ktorá je vo väzbe alebo vo výkone trestu odňatia slobody.

4. Konzílium transplantáčného centra posúdi, či možno odôvodnene predpokladať úspešné ukončenie odberu orgánu alebo tkaniva a jeho prenosu príjemcovi, a zváži splnenie podmienok podľa odseku 1. Odber nemožno uskutočniť, ak možno predpokladať vážne ohrozenie zdravotného stavu darcu, a to ani za predpokladu jeho informovaného súhlasu.

5. Odber orgánov alebo tkaniva na účely prenosu do tela osoby priamo geneticky príbuznej s darcom sa môže vykonať len po schválení konzíliom transplantáčného centra. Odber orgánov alebo tkaniva na účely prenosu do tela osoby vzdialene geneticky príbuznej s darcom alebo osoby geneticky nepríbuznej s darcom sa môže vykonať len po schválení konzíliom, ktoré na tieto účely určí ministerstvo zdravotníctva.

Samotné darovanie orgánov nesmie v žiadnom prípade ohroziť život darcu, ani vážne ohroziť jeho zdravie. Častými darcami je spravidla blízka rodina alebo priatelia. V tomto prípade sa zvyšuje šanca na prijatie orgánu v tele príjemcu. Napríklad každú transplantáciu obličky od živého darcu musí „odobriť Etická komisia pri ministerstve zdravotníctva. Komisia musí posúdiť motiváciu darcu.“¹ Výhoda transplantácie obličky od žijúceho darcu oproti mŕtvemu darcu spočíva v tom, že obličky od „živých darcov fungujú v priemere 15-20 rokov, kým obličky od mŕtvych darcov 10-15 rokov.“²

Toto darcovstvo si vyžaduje enormnú odvahu, a mnohokrát je nazvané hrdinským aktom. Pomoc bližnému je v zmysle Nového Zákona naplnená a viditeľne preukázaná sebaobetavým činom. Spôsob auto-

¹ Pozri (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete: <<http://www.darzivota.sk/2012/06/jeden-darca-sedem-zivotov/>>

² LACKOVÁ, E.: Transplantácia obličky od žijúceho darcu. In: *Majáčik - časopis Spoločnosti dialyzovaných a transplantovaných chorých, ich rodinných príslušníkov a priateľov dialýzy*. Košice 2009 (1), s. 17.

nómného rozhodovania spočíva v plnej slobode ľudskej solidarity voči blížnemu.

Živý darca poskytuje písomný informovaný súhlas po predchádzajúcom poučení. Kedykoľvek môže svoj dobrovoľný informovaný súhlas vziať späť a od transplantácie ustúpiť. Predovšetkým by mal darca spĺňať nasledujúce kritéria:

Darca, ak je živý (ex vivo)¹:

- Nesmie utrpieť žiadnu vážnu, nenapraviteľnú ujmu na svojom živote a svojich aktivitách. Toto je prípad darovania párových orgánov (obličky...), keď darca môže s jednou zdravou obličkou normálne žiť a pracovať;

- Prípadné fyzické a psychické poškodenie a riziko u darcu sú úmerné dobru, ktoré sa zamýšľa dosiahnuť u príjemcu;

- Musí to byť jediná účinná možnosť, ako zachrániť pacienta a zlepšiť jeho život. Vylúčené sú transplantácie s vysokým rizikom, že ich možno pokladať za experimentálne.

Mŕtvy darca

Slovensko ako jedna z európskych krajín má zákonom „ošetrené“ darovanie orgánov. Z čoho v podstate vyplýva, že má ustanovený inštitút predpokladaného súhlasu. Potenciálnym darcom orgánov sa stáva každý človek, ktorý počas svojho života nevyjadril nesúhlas s darovaním orgánov a nie je zaregistrovaný v Národnom transplantačnom registri.

Z etického ani náboženského hľadiska nemožno človeka nútiť k darovaniu orgánov, akokoľvek by sa darovanie javilo ako jeden z najvyšších humánnych činov. Každý človek má právo na integritu svojho tela, ktoré podľa Cirkvi je nádobou Svätého Ducha, Božím chrámom. Sloboda človeka spočíva v jeho slobodnom vyjadrovaní sa. Darovanie orgánov sa preferuje ako hrdinský akt, vysoko humánný a mravne hodnotný čin², pri ktorom dochádza k darovaniu časti samého seba. Ľudí však

¹ LUCAS, L. R.: *Bioetika pre všetkých*. Trnava 2010, s. 193.

² Pozri (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete: <<http://www.kbs.sk/?cid=1117107276>>

nemožno „znásilňovať“ a vštepovať im solidaritu s trpiacim a chorým človekom. Sloboda rozhodnutia musí byť rešpektovaná. Je prejavom autonómie. Človek bol povolaný k participácii na Božej blahodati, a nie na výrobu náhradných dielov. Povolanie k dokonalosti a istej celistvosti nám zaručuje integritu nášho tela.

Získať informovaný súhlas k prípadnému darovaniu orgánov po smrti možno nasledujúcim spôsobom¹:

- **Opting-in** (rozhodnutie pre, vyjadrenie súhlasu s darovaním) – Ide o systém, či chcú po svojej smrti orgány darovať k transplantáčnemu účelu. Je preto nutné, aby sa na určitých miestach behom života prihlásili, a sú vyzývaní, aby doklad potvrdzujúci toto pranie nosili neustále so sebou.

- **Required request** (povinné požiadanie) – Ide o systém, v ktorom platí zásada, aby každý potenciálny darca bol dopredu požiadany, či skutočne chce byť darcom. Každý má prejaviť svoj názor osobnú voľbu (prípadne i voľbu rodinných príslušníkov).

- **Opting-out** (rozhodnutie k neúčasti) – tu sa predpokladá, že každý s darovaním súhlasí („predpokladaný súhlas“) a len v prípade, že s ním snáď niekto nesúhlasí, tak musí tento svoj nesúhlas na patričnom mieste vyjadriť.

- **Routine salvaging** (odbery ako bežná prax) – Jedna sa o systém, ktorý nevyžaduje prosbu o súhlas ani budúceho darcu ani jeho rodiny. Všetky orgány, ktoré sú vhodné pre použitie, sú odoberané automaticky.

Na Slovensku je uznávaný model opting out. V súčasnej dobe je intenzívnejšie diskutované o legitimitě darcovstva, ale málokto z verejnosti je informovaný o zaevidovaní nesúhlasu s darovaním orgánov po smrti.

Zákon č. 576/2004 o ZS, §37 pojednáva o Odoberaní orgánov, tkanív a buniek z tiel mŕtvych darcov²:

¹ MUNZAROVÁ, M.: *Zdravotnícká etika od A do Z*. Praha 2005, s.133-134.

² Pozri (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete: <http://www.fmed.uniba.sk/fileadmin/user_upload/admin/Veda-vyskum/zdravotna_starostlivosť.pdf>

1. Mŕtvym darcom môže byť len osoba, u ktorej bola podľa tohto zákona určená smrť (§ 43).

2. Odobrať orgány, tkanivá alebo bunky z tiel mŕtvych darcov možno iba vtedy, ak osoba počas svojho života neurobila písomné vyhlásenie, že s týmto zásahom do svojej telesnej integrity nesúhlasí. Za osobu nespôsobilú dať informovaný súhlas môže takéto písomné vyhlásenie urobiť počas jej života zákonný zástupca.

3. Vyhlásenie podľa odseku 2 s osvedčeným podpisom podľa osobitného predpisu¹ sa zasiela do registra osôb, ktoré vyjadrili počas svojho života nesúhlas s odobratím orgánov, tkanív a buniek po smrti, ktorý vedie ministerstvo zdravotníctva [§ 45 písm. o)].

4. Nesúhlas podľa odseku 2 možno kedykoľvek odvolať; pri odvolaní nesúhlasu sa postupuje podľa odseku 3.

5. Poskytovateľ je povinný pred odobratím orgánu, tkaniva a buniek z tela mŕtveho darcu

a) overiť jeho totožnosť,

b) zistiť v registri osôb podľa odseku 3, či osoba vyjadrila nesúhlas s odobratím.

6. Po odbere orgánov alebo tkanív od mŕtveho darcu sa vo všetkých prípadoch vykoná pitva.² Správa o odbere orgánov alebo tkanív sa pripojí k zápisnici o pitve.

Xenotransplantácia

Samotný pojem xenotransplantácia by sa dal definovať ako prenos funkčných buniek, tkanív alebo orgánov medzi rôzne druhy, najmä zo zvierat na človeka.³

Otázka, či človek má právo zabiť zviera za účelom odoberania orgánov patrí k ďalšej etickej problematike, s ktorou sa spájajú rôzne imunologické, či psychologické problémy. Aj keby došlo k prekonaniu prvej

¹ Zákon č. 599/2001 Z. z. o osvedčovaní listín a podpisov na listinách obvodnými úradmi a obcami v znení zákona č. 515/2003 Z. z.

² § 48 zákona č. 581/2004 Z. z. o zdravotných poisťovniach, dohľade nad zdravotnou starostlivosťou a o zmene a doplnení niektorých zákonov.

³ TAMBORNINO, L.: Organtransplantation. Pozri (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete: <<http://www.drze.de/im-blickpunkt/organtransplantation>>

prekážky, t.j. odmietnutia daného transplantátu poskytovanému prijímateľovi – človeku, dochádza k vážnejším komplikáciám. Došlo by ku kolosálnemu prenosu infekcií. K najznámejším infekčným činiteľom pri prenose orgánov, napr. z prasťa, patria rôzne plesne¹, známe pod názvom *aspergilus*. Táto pleseň sa nachádza v dýchacom trakte prasťa a v človeku by vyvolala nebezpečenstvo spojené s chorobami centrálnej nervovej sústavy u pacientov s obličkovými transplantátmi. Medzi infekcie môžeme zaradiť i rôzne baktérie, parazity, či vírusy. Nebezpečenstvo je nepochybne enormne veľké. Xenotransplantácia vyvoláva v kruhu spoločnosti diskusné etické otázky.

Pri xenotransplantácii z prasťa do organizmu človeka², by prichádzali do úvahy tieto orgány³:

Obličky

Prasacie obličky kyselinu močovú vylučujú, zatiaľ čo ľudská oblička 90% kyseliny močovej znovu absorbuje. Podľa expertov neexistujú žiadne známky toho, že by prasčia oblička bola schopná filtrovať kyselinu močovú potrebnú pre človeka.

Pečeň

Prasčia pečeň ako jediná neobsahuje enzým, ktorý kontroluje funkciu buniek vrátane reakcií imunitného systému. Ľudská pečeň vylučuje kyselinu močovú, zatiaľ čo prasčia ju štiepi na alantoin.

Srdce

V tele prasťa je umiestnené zhruba na rovnakej úrovni ako ich mozog, ľudský mozog je situovaný asi o 30 cm vyššie, čo vyvoláva pochybnosti, či by prasacie srdce bolo dostatočne výkonné. Nakoľko prasa žije v porovnaní s človekom oveľa kratšiu dobu, jeho orgány teda musia mať i neporovnateľne kratšiu životnosť.

¹ Pozri (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete: <<http://www.slobodazvierat.sk/Prasacie-organy-pre-ludske-tela.91.0.html>>

² Orgány z prasťa sú najviac podobné ľudskému orgánu.

³ Pozri (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete: <<http://www.slobodazvierat.sk/Prasacie-organy-pre-ludske-tela.91.0.html>>

Kniha Genezis¹ opisuje stvorenie človeka a jeho mandát, ktorý mu zveril Boh, a to panovať nad všetkým tvorstvom. Rímskokatolícka cirkev vcelku nenamieta proti xenotransplantáciám², a to pod podmienkou, ak tieto transplantácie budú vyskúšané na zvieratách. Experimenty s ľuďmi neprichádzajú do úvahy. Ďalšou podmienkou je, aby pri transplantácii nedošlo k neovplyvneniu psychiky a integrity osobnosti, hoci sa nezdá, že by pre prenos orgánov ako sú ľadviny, či srdce zo zvierat mohlo dôjsť k ovplyvneniu integrity osobnosti. Xenotransplantácia stojí v centre záujmu vedcov, ktorí dúfajú, že zvieracie orgány by nahradili nedostatok ľudských orgánov.

Petro³ vo svojej publikácii opisuje stanovisko Rímskokatolíckej cirkvi, ktorá tvrdí, že xenotransplantácia nie je v rozpore s poriadkom stvorenia. Darcovstvo orgánov je podmienené v rámci blaha a prežitia človeka. Zvieratá by mali byť ušetrené bolesti.

Avšak predtým než sa xenotransplantácia stane klinickou realitou je potrebné prekonať praktické problémy, ktoré z transplantácie zvierat vyplývajú. Xenotransplantácia si vyžaduje teologické, antropologické, psychologické a etické aspekty, rovnako i preverenie právnych a procesných záležitostí. Z dejín je známa úspešná transplantácia obličky šimpanza transplantovanej do človeka, ktorý prežil 9 mesiacov a srdce paviána na dieťa, ktoré prežilo len veľmi krátko⁴.

Ako už bolo spomenuté vyššie, aj keby sa prekonali imunologické problémy, transplantáty zo zvierat predstavujú pre človeka riziko v prínose rôznych infekcií a baktérii. Z toho vyplývajú pandémie, ktoré by sa pri prenose vyskytli. Ľudský organizmus je fenomenálny a z etického hľadiska by transplantáty zo zvierat, ktoré nie sú stopercentne za-

¹ 1Mjž 1, 28.

² MACHÁČKOVÁ, I.: Bioetické otázky transplantáci a genových manipuláci. In: *Theologická revue*. UK v Prahe, HTF 2008, roč. 79 (3-4), s. 353-354.

³ PETRO, M.: *Vybrané bioetické problémy v učení kresťanskej etiky. (Prednášky z bioetiky)*. Prešov 2008, s. 74.

⁴ K tomu bližšie pozri PROSPECTS FOR XENOTRANSPLANTATION SCIENTIFIC ASPECTS AND ETHICAL CONSIDERATIONS. PONTIFICAL ACADEMY FOR LIFE. Pozri (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pa_acdlife_doc_20010926_xenotrapianti_en.htm>

bezpečené, predstavovali pre ľudstvo nie záchranu, ale fatálnu katastrofu. Transplantácia sa vykonáva za účelom uzdravovania a imunitný systém ľudského organizmu, ktorý veľakrát zavrhnúť i transplantát od cudzieho človeka, môže odvrhnúť zvierací orgán rovnakým spôsobom. Tým sa vystavuje riziku nielen zdravie človeka, ale predovšetkým jeho život. V tomto zmysle by sa medicína javila eticky nehumánnou.

Záver

Rešpektovanie základného práva pre človeka by malo byť alfou i omegou v našom živote. Bez ohľadu pohlavia, rasy, či vierovyznania, spravodlivý prístup k zdravotnej starostlivosti sa týka každého z nás. Preto je nevyhnutné diskutovať o bioetickej problematike, ktorá by mala byť postavená do služby človeka, a nie človek slúžiť pre experimenty vedy. V mnohom prináša pre spoločnosť úžitok, ale v mnohom je i zneužívaná pre experimentálne a komerčné účely. Každý vedecký pokrok by mal byť systematický späť s etikou. Len vtedy bude požehnaním pre ľudstvo, ak veda bude v harmónii so všeobecnými platnými normami riadenými Svätým Písmom. Vylúčiť ľudskú slobodu danú Bohom, je ako keby sme odstránili samotného Boha z nášho bytia. Antropologický a etický aspekt je kritériom pre neporušenosť ľudského života a jeho plnej ochrany od samotného počiatku. Kresťanská antropológia prináša odpovede na východiská bioetickej problematiky. Právo na nedotknuteľnosť je samo osebe prvou hodnotou, vyplývajúcou zo stvoriteľského aktu Boha. Narušiť integritu človeka, znamená oddeliť ľudský život od ľudskej osoby. Kresťanská bioetika rozhodne zastupuje dôležité miesto v biomedicínskej oblasti.

Zoznam bibliografických odkazov

BIBLIA Písmo Sväté Starej a Novej Zmluvy. Banská Bystrica 1991.

HANGONI, T.: Vzťah sociálneho pracovníka a klienta. In: ONDRUŠOVÁ, Z. a kol.: *Základy sociálnej práce*. Brno 2009, s. 78-84. ISBN 978-80-7392-109-5.

- LACKOVÁ, E.: Transplantácia obličky od žijúceho darcu. In: *Majáček - časopis Spoločnosti dialyzovaných a transplantovaných chorých, ich rodinných príslušníkov a priateľov dialýzy*. Košice 2009 (1), s. 17-20.
- LUCAS, L. R.: *Bioetika pre všetkých*. Trnava 2010. ISBN 978-80-7162-854-5.
- MUNZAROVÁ, M.: *Zdravotnícká etika od A do Z*. Praha 2005. ISBN 80-247-10-24-2.
- MACHÁČKOVÁ, I.: Bioetické otázky transplantáci a genových manipuláci. In: *Theologická revue*. UK v Prahe, HTF 2008, roč. 79 (3-4), s. 344-365. ISSN 9 771211761004.
- MACHALOVÁ, M.: *Biodromálna psychológia*. Brno 2010. ISBN 978-80-87182-10-9.
- NIKULIN, A.: Dušpastierska starostlivosť pri psychických ochoreniach. In: *Sociálna a duchovná revue. Vedecko – odborný recenzovaný zborník*. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2010, roč. I., č. 3, s. 41-48. ISBN 978-80-555-0213-7.
- ONDOK, J. P.: *Bioetika*. Lipník nad Bečvou 1999. ISBN 80-86036-24-3.
- PETRO, M.: *Vybrané bioetické problémy v učení kresťanskej etiky. (Prednášky z bioetiky)*. Prešov 2008. ISBN 978-80-8068-737-3.
- ŠÍP, M.: Spirituálny a religiózny faktor v spoločnosti. In: *Duchovošć jako socjalny czynnik rozwoju społeczeństwa w Polsce i na Słowacji*. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie. Gorlice 2010, s. 213-222. ISBN 978-83-931180-0-7.
- ŠÍP, M.: Niektoré pojmy v sociálnej práci. In: *Sociálna práca - pomoc blížnemu*. Zborník príspevkov zo IV. Študentskej konferencie. Gorlice 2011, s. 69-77. ISBN 978-83-931180-8-3.
- VIRT, G.: *Žít až do konce. Etika umírání, smrti a eutanazie*. Praha 2000. ISBN 80-7021-330-2.
- ŽUPINA, M.: Súčasná duchovná a etická kríza pred výzvou budúcnosti. In: *Sociálna a duchovná revue. Vedecko-odborný recenzovaný zborník*. Prešov 2011, roč. 2, č. 4, s. 8-15. ISSN 1338-290X.

Internetové odkazy:

- TAMBORNINO, L.: *Organtransplantation*. Pozri (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete: <<http://www.drze.de/im-blickpunkt/organtransplantation>>

- (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete: <<http://zdravie.pravda.sk/zdravie-a-prevencia/clanok/12943-neberte-si-organy-do-hrobu-prosia-lekari/>>
- (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete: <http://www.pravo-medicina.sk/detail-aktuality?new_id=107>
- (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete: <<http://www.partner.sk/clanok-389-darovanie-organov-na-transplantaciu>>
- (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete: <http://www.organ-spende-aufklaerung.de/organspende_news-organspenderegulung-verabschiedet-26-05-12.html>
- (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete: <http://www.fmed.uniba.sk/fileadmin/user_upload/admin/Veda-vyskum/zdravotna_starostlivost.pdf>
- (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete: <<http://www.darzivo.ta.sk/2012/06/jeden-darca-sedem-zivotov/>>
- (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete: <<http://www.kbs.sk/?cid=1117107276>>
- (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete: <<http://www.sloboda-zvierat.sk/Prasacie-organy-pre-ludske-tela.91.0.html>>
- PROSPECTS FOR XENOTRANSPLANTATION SCIENTIFIC ASPECTS AND ETHICAL CONSIDERATIONS. PONTIFICAL ACADEMY FOR LIFE. (online). [cit. 2012-06-29]. Dostupné na internete: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pa_acdlife_doc_20010926_xenotrapianti_en.htm>

LEXIKÓN HYMNOGRAFICKÝCH TERMÍNOV (Tretia časť)

Nadežda Sičáková

BOHORODIČNY – gr. Θεοτοκίον; csľ. бѣгѡродиченъ. Tropare¹ zostavené na počesť a oslavu Presvätej Bohorodičky.² Stretieme sa s nimi v každodenných bohoslužbách. Táto pieseň sa nespieva s veršom žalmu ale s celým tzv. malým slavoslovím³ alebo iba jeho druhou časťou «и нынѣ и прїишо, и во вѣки вѣкѡвъ. ѿмїнь». Pri čítaní bohorodičného kánonu sa pred každým bohorodičnom nespieva malé slavoslovije, ale sa číta krátka prosba: „Преглїа бѣе сїи нлѣз.“⁴

1. Bohorodičen dogmatik – gr. Θεοτοκίον δογματικόν; csľ. бѣгѡродиченъ догматїкъ. Dogmatikom sa nazýva tropar, ktorý obsahuje chvály k Presvätej Bohorodičke a dogmatické učenie o Iisusovi Christovi.⁵ Tieto piesne (dogmatiky) sú zostavené sv. Jánom Damaským (+745). Bohorodičné dogmatiky sa delia na dogmatiky veľkej a malej večierne. Dogmatiky malej večierne sa spievajú iba v nedeľu, pretože sa v nich ospevuje Christovo vzkriesenie. Dogmatiky veľkej večierne sú širšieho obsahu a spievajú sa v ostatné dni.⁶ Dogmatiky sú rozdelené na osem

¹ Tropar je pieseň novozákonnej Cirkvi a neoddeliteľnou súčasťou bohoslužobnej hymnografie, v ktorej sa oslavuje Božie dielo spásy alebo skutky Jeho svätých. Je v nich vystihnutá hlavná podstata sviatku, udalosti alebo života konkrétneho svätého. Troparom sa pomenovávajú všeobecne všetky piesne. Stichíry, sedalny, piesne kánonu, pôvodné kondaky, ipakoj, piesne ako voskresen, krestovoskresen, bohorodičen, krestobohorodičen, dogmatik, trojičen, mučeničen, pokajanné alebo umiliteľné a mertvenné nie sú nič iné, ako tropare s týmito menami.

² Pozri ДЬЯЧЕНКО, Г.: *Полный церковно-славянский словарь*. Москва 1993, s. 53.

³ Слава Ѿцѣ, и сїѣ, и сїѡмѣ дхѣ, и нынѣ и прїишо, и во вѣки вѣкѡвъ. ѿмїнь.“; v slovenskom preklade „Sláva Otcu i Synu i Svätému Duchu, teraz i vždycky i na veky vekov, amen.“

⁴ Pozri *Chlib duši – Molitvennik*. Prešov 2008, s. 46.

⁵ „ ... a to o vtelení, o nerozdelenom spojení dvoch prirodzeností Iisusa Christa, alebo o niečom inom, čo sa vzťahuje k Jeho bohočlovečenstvu.“ MIRKOVIČ, L.: *Pravoslávna liturgika*. Prešov 2001, s. 249.

⁶ Dogmatik 1. hlasu, „вємїръю славу, ѿ чєловѣкъ прозлѣвшю, и бл҃гѣ рождшю, нєншю дєвєрь

hlasov, spievajú sa po stichírach na «ГѦН ВОЗЪЗВѦХЪ»¹ na druhú časť malého slavoslovija² «н нынѣ н прїишѣ, н во вѣкн вѣкѣвѣз. ѡмїнь».

2. Bohorodičný otpustiteľné denné ôsmich hlasov – na bohoslužbe sa spievajú počas všedných dní v týždni, kedy na daný deň pripadá iba malý sviatok.³ Spievajú sa na konci malej večierne a na konci⁴ malej utrene.⁵

3. Bohorodičný otpustiteľné voskesné – spievajú sa vždy v nedeľu, pokiaľ na tento deň nepripadne jeden z veľkých dvanástich Hospodských sviatkov (nevzťahuje sa to na Bohorodičné sviatky).

вспомїмъ мѣѡ дѣѡ, ...“, hovorí o pravde vtelenia Syna Božieho so zdôraznením na nebeskú a zemskú slávu Presvätej Bohorodičky. *Pozri Velikij Sbornik I. Prešov 2002, s. 89.* **Dogmatik 2. hlasu**, „Прїи́де сѣнь законнаѣ, ѡго́дѣти прїи́дѡши: ѡкоже во кѡпнїи не старѡше ѡпалѡема, тѡкѡ дѡ родилѣ сѣн, н дѡа пребылѣ сѣн. ...“, hovorí o starozákonných predobrazoch k novozákonným udalostiam. Tamže, s. 103. **Dogmatik 3. hlasu**, „Кѡкѡ не днѣмїа еѡмѡжнѡмѡ рѣѣтѣѡ тѡеѡмѡ, прѣѣтнѡа; ...“, hovorí o narodení Iisusa Christa. Tamže, s. 115. **Dogmatik 4. hlasu**, „И́же тѡеѡ рѡдн еѡсѡтѣѡцѡ прѣрѡкъ дѣѡз пѣеннїи ѡ тѡеѡ прѡкѡзглїи, вѣлїѡѡ тѡеѡ сѡтѡрѡшїемѡ: прѣдѣтѡ црїи́ца ѡдѣнѡѡ тѡеѡ. ...“, hovorí o soteriologickom význame narodenia Iisusa Christa. Tamže, s. 128. **Dogmatik 5. hlasu**, „Кѡ чермнѣмъ мѡрн, нениѡсѡбрѡнїиѡ невѣѣты ѡбразѡ напнїѡа и́ногѡдѡ: тѡмѡ мѡѡнѣн, раздѣлї. тѡѡ вѡдѡ: ...“, hovorí v preobrazoch o neporušenom panenstve Presvetej Bohorodičky. Tamže, s. 141. **Dogmatik 6. hlasu**, „Ктѡ тѡеѡ не ѡѣлѡкнѡз прѣѣтѡа дѡо: ктѡ лн не вѡпѡѣтѡ тѡеѡѡ прѣѣтѡѡ рѣѣтѡа; безмѣѣнїи вѡ ѡ ѡѡѡ вѡзѡѡлѡнїи и́ѡз сѡннѡрѡднїи, ...“, hovorí o nerozdeliteľnom spojení dvoch prirodzeností Iisusa Christa. Tamže, s. 156. **Dogmatik 7. hlasu**, „Мѣн ѡѣѡ пѡзнѡлѡма сѣн, пѡѣ сѣтѣтѡѡѡ, кѡѣ, пребылѣ же сѣн дѡа, пѡѣ ѡѡѡа н рѡзѡма: ...“, hovorí o bohočlovečenstve a tajine vtelenia Syna Božieho. Tamže, s. 168. **Dogmatik 8. hlasu**, „Прѣ нѣнїи зѡ ѡѣѡкѡлѡѣтѡ на зѡмлїи лѡвїиѡ, н сѡ чѡлѡвѣкн пѡжнїѡ: ѡ дѡѡ вѡ ѣтѡѡа плѡтѡ прїѣмнїи, н и́з нѣѡ прѡшѣднїи сѡ вѡспрїѡтѣмїѡ: ...“, hovorí krátko a výstižne o vteleení Syna Božieho, o tak veľmi dôležitej dogme kresťanstva. Tamže, s. 179.

¹ Pozri slovo stichíra.

² „Слѡѡѡ ѡѡѡѡ, н сѡѡѡ, н сѡѡѡѡѡ дѡѡѡ, н нынѣ н прїишѣ, н во вѣкн вѣкѣвѣз. ѡмїнь.“; v slovenskom preklade „Sláva Otcu i Synu i Svätému Duchu, teraz i vždycky i na veku vekov, amen.“

³ Spieva sa vtedy, ak na daný deň nepripadá žiadny väčší sviatok, predprazdenstvo alebo poprazdenstvo nejakého sviatku, sviatok s bdením, sviatok s polyjelejom.

⁴ Pozri Чѡсѡдѡѡѡѡ. Москва 2007, s. 71.

⁵ Pozri KERNASHEVIC, P.: *Všeobecný typikon obsahující bohoslužobný pořádek pravoslávnej cirkvi na každý rok*. Prešov 1966, s. 8; s. 19.

4. Bohorodičny podľa hlasu svätého – Tento bohorodičen sa vybe-

5. Krestobohorodičen – gr. σταυροθεοτοκίον, sl. κῥιτοβῆγορόδνιενz.

6. Bohorodičny časov (hodiniek) – Bohorodičny, ktoré sú určené

¹ V stredu a piatok sa namiesto bohorodična spieva krestobohorodičen. Pozri slovo krestobohorodičen.

2 Слѡва, гласъ ꙗ: Ты слезнымъ ѡзлѡдѣнъ плотскихъ страстей ражжєніѡ оугасѣвшъ, ѡ бжѣтвеннаго рачєніѡ огнь возгнѣвшъ, ѡзарѣлѡ єєнъ црѣлѣ хрѣтѣ безсмертїемъ: ѡ томѣ сочтѣлѡ єєнъ добра дѣѡ, ѡ єѡ нѣмъ въ чертогѣ разлѣннѣ нынѣ возшлѣ єєнъ, параклѣѡ, молѣѡ ѡ дшлѣхъ нѣшнѣхъ.

И ѿмѣѣ, бѣгородиченъ по глѣѣ, или кѣтобѣгородиченъ. Подобенъ: Прехвальнѣи мѣсяцины: Заколѣнѣ
твоѣ непребѣдноѣ, хрѣтѣ, дѣла зрѣшн, и плѣщшн коплѣше тѣ: чѣдо глѣдѣишшеѣ, кѣкѣ безъ
прѣлѣды оумирѣешн: кѣкѣ на дрѣвѣ вѣншн, ѿже бѣоу зѣмлю повѣшѣи на водѣхъ: не ѡстѣвн
менѣ ѣдинѣ, бѣгоудѣтелю многомѣлоутнѣѣ, мѣтрѣ и рѣѣ твоѣ, молюѣа. *Минейя мѣсячная. Т. 1-*
12. Киев 1893, 14*-го октябръя.

³ Тропарь, гласъ ѿ: Прѣвило вѣры, и ѡбразъ кротости, воздержаніа оумнѣла, лѣви та стѣдѣ
твоѣмѣ, ꙗже вѣщѣи ѿтнни: вѣгѣ рѣдн стѣжѣмъ ѣдн смренѣемъ вышѣмъ, ницетѣи бѣгѣмъ,
ѡче спѣсѣнне, молн хѣтѣ бѣа, сплетнѣа дѣшѣмъ нѣшѣмъ.

Слѣва, ѿ нынѣ, вѣгородченз: Тамже, 6-го декабря.

⁴ Pozri slovo Bohorodičny podľa hlasu svätého.

VOSKRESEN – gr. αναστάσιμον; csľ. воскресѣнъ. Tropar, ktorý je tematicky zameraný na vzkriesenie Iisusa Christa. S týmito piesňami sa stretne vždy pri nedeľných bohoslužbách, kedy sa oslavuje Christo-vo Vzkriesenie a taktiež v období od Zmŕtvychvstania Iisusa Christa (Pascha) do svätej päťdesiatnice. Do tejto skupiny patrí viac piesni s týmto pomenovaním, napríklad voskresné tropare, voskresné konda-ky, voskresné stichíry, voskresný kánon¹, atď.

KRESTOVOSKRESEN – gr. σταυροαναστάσιμον; csľ. крѣстовокресѣнъ. Tropar, pieseň kánonu na utreni², ktorou sa zveľbuje a oslavuje utrpe-nie Pána Iisusa Christa na kríži a zároveň Jeho Vzkriesenie.

TROIČEN – gr. τριαδικόν; csľ. трѣченъ. Tropare, v ktorých sa osla-vuje Presvätá Trojica a učenie o trihypostáznom Bohu.³ V nedeľu na polnočnici je dané spievať trojičný kánon a následne za ním oslávenie Presvätej Trojice (trojičný Gregora Sinajského).⁴ Spievajú sa podľa týž-denného hlasu na utreni po šiestich žalmoch (по шестопсалмѣи) aj v tie dni, keď sa namiesto «лѣтъ гдѣ ...» spieva «ѡ ληλησθέντα».^{5,6} Vzťahujú sa tiež k službe dňa, preto majú na konci dodatok, ktorý je v spojitosti s bohoslužbou dňa.⁷ V pôstnej trióde sú zoradené podľa hlasov na konci knihy a pred nimi sa nachádzajú denné dodatky.⁸ Pri čítaní trojičného kánonu sa pred každým trojičnom číta krátka prosba: „Πρεσβυτά τριçe βίβε ηάσις, ελάβα τεβѣ.“⁹

¹ Pri čítaní voskresného kánonu sa pred každým voskresnom číta prosba: „ελάβα γдѣ ετόμѡ воскресѣнѡ трѡемѡ.“

² V oktoichu, pravidelne počas nedeľnej (voskresnej) bohoslužby, po nedeľnom (voskres-nom) kánone nachádzame krestovoskresný kánon.

³ Pozri *Chlib duši – Molitvennik.*, cit. dielo, s. 50.

⁴ „Polnočnica je každodenná, sobotná a nedeľná. Koná sa iba v kláštoroch. U nás sa koná iba na Veľkú noc (v nedeľu pred Paschou).“ Pozri KERNAŠEVIČ, P., cit. dielo, s. 4.

⁵ V súčasnosti iba v čase Veľkého pôstu.

⁶ Pozri *Velikij Sbornik I.*, cit. dielo, s. 44.

⁷ Napríklad v pondelok:

⁸ Pozri MIRKOVIČ, L., cit. dielo, s. 249.

⁹ Pozri *Chlib duši – Molitvennik.*, cit. dielo, s. 46.

MUČENÍČEN – gr. μαρτυρικόν¹; csl. мѣчѣнѣ. Tropare na počesť svätých mučeníkov.² Spievajú sa podľa oktoichu³ každý deň v týždni, okrem nedele. Na večerni sa spievajú pri stichírach na stichovne. V sobotu aj pri stichírach na «Hospodi vozzvach». Na utreni pri sedalnoch, pri kánonoch (okrem štvrtku), pri stichírach na stichovne, na liturgii pri blahoslavenstvách. Mučeníčné piesne máme iba v oktoichu a v triodách, ktoré nahradzujú oktoich. Avšak piesne v minei, kde sú napísané celé služby na počesť mučeníkov sa už neoznačujú nadpisom mučeníčné.⁴

MERTVENNY – gr. νεκρώσιμον; csl. мѣртвенѣ. Piesne, tropare, stichíry, kánony, v ktorých sú modlitby za pokoj duší zomretých členov Cirkvi. Ich miesto je počas sobotných bohoslužieb (v oktoichu), pretože Cirkev v tento deň koná spomienku za zomretých. Tu patria tiež tzv. «mervenniji tropari⁵ i neporočniji⁶», ktoré sa spievajú na pohrebe a na parastase.

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 влияние на русскую православную традицию*. Москва 2005. ISBN 5-7042-1655-2.
- ЧАГОДАБЪ. Москва 2007.
- ДЬЯЧЕНКО, Г.: *Полный церковно-славянский словарь*. 2. vydanie. Москва 1993. ISBN 5-87301-068-4.

¹ NIKIFOROVA, A.: *Структура богослужебных последований Тропологии VIII-IX вв. и Миней IX-XIV вв.* (online.). [cit. 2012 – 06-15]. Dostupné na internete: <http://imli.academia.edu/AlexandraNikiforova/Papers/1090795/_VIII-IX_-_IX-XIV_>.

² Pozri *Velikij Sbornik I.*, cit. dielo, s. 196.

³ Osmohlasnik.

⁴ Pozri MIRKOVIČ, L., cit. dielo, s. 249.

⁵ Pozri *Chlib duši – Molitvennik.*, cit. dielo, s.244; s. 248.

⁶ Pozri tamže, s. 248.

- ФИЛАРЕТ, архим.: 4. vydanie. Толкобый молитвенникъ. Москва 1914.
- ГАРДНЕР, И. А.: Богослужбное 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.
- МАРУСИН, М.: Божественна літургія. Рим 1992.
- Минея месячная*. Т. 1-12. Киев 1893.
- MIRKOVIČ, L.: *Pravoslávna liturgika*. 2. vydanie. Prešov 2001. ISBN 80-8068-079-5.
- NIKIFOROVA, A.: Структура богослужбных последований Тропологии VIII-IX вв. и Минеях IX-XIV вв. (online.). [cit. 2012 – 06-15]. Dostupné na internete: <http://imli.academia.edu/AlexandraNikiforova/Papers/1090795/_V_III-IX_.IX-XIV_>.
- 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.
- СБОРНИК ПЕСНОПЕНИЙ ВСЕОЦНОГО БДЕНІА. Троице-Сергиева лавра 2008.
- ŠAK, Š.: *Klimentova liturgia*. 1. vydanie. Tesaloniki 2010. ISBN: 978-960-93-2198-3.
- 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.

PRAVOSLÁVNY BIBLICKÝ ZBORNÍK
II/2012

Zborník katedry biblických náuk
Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove

Editor: ThDr. Ján Husár, PhD.
Recenzenti: prof. ThDr. Milan Gerka, CSc.
doc. ThDr. Kryštof (Pulec), PhD., metropolita
dr. Paisij (Piotr Martyniuk), episkop
dr. Roman Dubec

Technický redaktor: ThDr. Ján Husár, PhD.

Rok vydania: 2012
Počet strán: 230

Vydavateľ: Diecezjalny ośrodek Kultury Prawosławnej
ELPIS v Gorlicach
Dostupné na: <http://www.okp-elpis.pl/book,0,0,Wydawnictwa.html>

ISBN 978-83-63055-08-0